

A large, stylized, textured letter 'R' in a serif font. The letter has a fine, grid-like texture. A thin white crosshair is overlaid on the letter, with a vertical line passing through the center and a horizontal line passing through the middle of the bowl.

---

REFLECTIO

---

## **Directorio**

### **RECTOR**

Dr. Cipriano Sánchez García, L.C.

### **VICERRECTORES ACADÉMICOS**

Dra. Sonia Barnetche Frías

Mtro. Jorge Miguel Fabre Mendoza

### **DIRECTOR DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES, FILOSOFÍA Y LETRAS**

Dr. José Honorio Cárdenas Vidaurri

### **CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL**

Dr. Mauricio Beuchot Puente

(Universidad Nacional Autónoma de México)

Dr. Harald Schöndorf

(Hochschule für Philosophie, München)

Dr. Sixto Castro Hernández

(Universidad de Valladolid, España)

Dr. Jesús Villagrasa

(Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma)

Dra. Sarah Arcelia Monreal Maldonado

(Colegio de León, México)

Dr. Juan R. Coca

(Universidad de Valladolid, España)

Dr. Rafael Cúnsulo

(Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina)

Dr. Marcelino Agís

(Universidad de Santiago de Compostela, España)

Dr. Jean Grondin

(Universidad de Montreal, Canadá)

Dr. Stefano Santasilia

(Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México)

### **EDITOR**

Dr. Arturo Mota Rodríguez



Revista de la Facultad de Humanidades, Filosofía  
y Letras de la Universidad Anáhuac México

Año VII, Núm. 14, julio-diciembre de 2019



R REFLECTIO, Año VII, Núm. 14, julio-diciembre 2019, es una publicación semestral editada por la Universidad Anáhuac del Sur, S. C., a través de la Facultad de Humanidades, Filosofía y Letras, Avenida de las Torres No. 131, Col. Olivar de los Padres, Alcaldía Álvaro Obregón, C.P. 01780, Ciudad de México. Editor responsable: Arturo Mota Rodríguez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo núm. 04-2019-051513322700-102, ISSN: 2395-9606, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido No. 16396, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación.

Se distribuye a nivel nacional e internacional por medio de intercambio, donación o suscripción.

El contenido de los artículos es total responsabilidad de los autores y no refleja el punto de vista del Editor ni de la Universidad Anáhuac México.

Se autoriza la reproducción total o parcial de los textos aquí publicados siempre y cuando se cite la fuente completa y la dirección electrónica de la publicación.

Todo el contenido intelectual que se encuentra en la presente publicación periódica se licencia al público consumidor bajo la figura de Creative Commons®, salvo que el autor de dicho contenido hubiere pactado en contrario o limitado dicha facultad a "R Reflectio®" o "Universidad Anáhuac®" por escrito y expresamente.

R Reflectio se distribuye bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.



# Índice

## Filosofía

Jesús Manuel Araiza

*Hacia la reconstrucción de una teoría del conocimiento en Aristóteles: el papel de la percepción sensorial en la adquisición del conocimiento* 7

Jonny Alexander García Echeverri  
Nicolás Duque Naranjo  
Olga Lopera Valdés

*La concepción irreductible de la persona en el planteamiento filosófico-antropológico de Pedro Laín* 19

## Humanidades

Rafael Cúnsulo

*La meditación según Hugo de San Víctor* 43

Nicolás Llantén Quiroz

*¿Armamento superior?: el pilum en la conquista romana del Mediterráneo. III-I a.C.* 62

# FILOSOFÍA

**Resumen:** Dentro del *corpus aristotelicum* no hay una obra en particular que exponga de manera sistematizada una teoría del conocimiento. Ello no significa, sin embargo, que no exista una epistemología en Aristóteles. Pues, tal como hemos de mostrar en el presente ensayo, es posible reconstruirla mediante una investigación exhaustiva en una buena parte de su obra. Quien se plantee, por consiguiente, el reto de tal reconstrucción, ha de rastrear ciertos pasajes situados en diferentes partes de las obras que del filósofo nos han sido legadas. Este breve ensayo se propone abordar solo en principio el decisivo papel de la percepción sensorial en la adquisición del conocimiento y en el cultivo progresivo de las artes y ciencias.

**Palabras clave:** Aristóteles, filosofía del conocimiento, sensibilidad, teoría.

**Abstract:** Within the *corpus aristotelicum* there is no particular work that systematizedly exposes a theory of knowledge. This does not mean, however, that there is no epistemology in Aristotle. Well, as we have to show in this essay, it is possible to reconstruct it through thorough research into a good part of his work. Anyone who considers himself, therefore, the challenge of such reconstruction, must trace certain passages located in different parts of the works that the philosopher has bequeathed to us. This short essay aims to address only in principle the decisive role of sensory perception in the acquisition of knowledge and in the progressive cultivation of the arts and sciences.

**Key words:** Aristotle, philosophy of knowledge, sensitivity, theory.

# HACIA LA RECONSTRUCCIÓN DE UNA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO EN ARISTÓTELES: EL PAPEL DE LA PERCEPCIÓN SENSORIAL EN LA ADQUISICIÓN DEL CONOCIMIENTO

## TOWARDS THE RECONSTRUCTION OF A THEORY OF KNOWLEDGE IN ARISTOTLE: THE ROLE OF SENSORY PERCEPTION IN THE ACQUISITION OF KNOWLEDGE

JESÚS MANUEL ARAIZA  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO  
DE MORELOS, MÉXICO

[araimar\\_jes@yahoo.com.mx](mailto:araimar_jes@yahoo.com.mx)

<https://orcid.org/0000-0002-9360-2013>

<https://doi.org/10.36105/rflt.2019n14.01>

Recibido: 23 de febrero de 2019.

Aceptado: 16 de mayo de 2019.

Todo aquel que se interese por descubrir en Aristóteles una teoría epistemológica, debe mirar hacia el conjunto todo de la obra que nos ha sido transmitida a través de más de veinte siglos. No debe orientar su búsqueda ni limitarla a un escrito único de la obra del estagirita. Una teoría del conocimiento en Aristóteles ha de ser rastreada y reconstruida mediante el examen de ciertos pasajes situados en diferentes partes de las obras que del filósofo nos han sido legadas por la tradición. Me refiero, principalmente aunque no como únicos, a *Metaphysica Alpha* 1 y *Lambda* 7 y 9, *Analytica posteriora* I 2, 18 y II 19, *De sensu et sensibilibus*, *De memoria et reminiscencia* 1, *De anima* II 5 y III 4-6, *Ethica nicomachea* VI y VII, *Magna moralia* I 34 y II 6, *Politica* VII (1334b 15-28), *Physica* I 1, *Categoriae* y *De Interpretatione* 1, entre otros. En tales tratados y capítulos de su obra, nuestro filósofo despliega una parte de su doctrina acerca del intelecto (*noûs*), del acto de inteligir (*tò noeîn*), de la ciencia (*epistêmē*), de los primeros principios (*prôtai archai*), y del papel que desempeñan en la generación del conocimiento la percepción sensorial (*aísthēsis*), la memoria (*mnēmē*), la experiencia (*empeiría*) y la aprehensión de los principios inmediatos (*tôn d' amésōn hē gnōsis*). De particular interés para un estudioso de su teoría del conocimiento sería esclarecer en principio la diferencia específica que traza el filósofo entre el método demostrativo-científico, el cual parte de los universales (*An. post.* II 19), y el método de investigación inductivo, el cual toma por el contrario, como punto de partida, las cosas que resultan *para nosotros* más conocidas (*tà gnōrimôtera hemîn*<sup>1</sup>), extendiéndose en su búsqueda hasta las cosas que son más conocidas *por naturaleza* (*tà tê phýsei gnōrimôtera*). En un caso se trata del método científico por demostración, es decir, del camino que se sigue cuando se posee el conocimiento de lo universal y los primeros principios; en el otro se trata del camino inverso, el que uno sigue desde lo particular, a partir de lo sensible y desde nosotros mismos en la investigación y búsqueda de los principios primeros, de naturaleza universal. En el centro de su investigación estaría, por lo demás, la pregunta acerca de la sustancia del intelecto (*noûs*): ¿Qué es el intelecto y cuál es su naturaleza? ¿Cómo se genera la mejor instancia psíquica –si es el caso– dentro del alma?<sup>2</sup> ¿Es algo eterno y divino o es por el contrario corruptible? ¿Es separable o inseparable del cuerpo en el que se da? Asimismo, junto a estas cuestiones habría de plantearse la pregunta en torno a la ciencia (*epistêmē*): ¿Qué es la ciencia y de qué ma-

<sup>1</sup> *Phys.* I 1, 184 a18, *Cfr. Eth. nic. (EN)* I 2, 1095b 2.

<sup>2</sup> A este respecto sería preciso considerar la afirmación en *De Generatione animalium* II 3, 736b 27-29, de que "solo el intelecto ingresa desde afuera y es lo único divino; pues en su actividad en nada participa la actividad corporal".

nera se produce dicha disposición habitual (*héxis*) dentro del alma? ¿Se da una relación de causalidad entre la percepción sensorial y el surgimiento del universal o del *lógos* en el alma? Además, ¿cómo ha de entenderse dentro de la filosofía de Aristóteles el concepto de *contemplación* (*theōría*) y el concepto de *saber* (*eidénai*)? Pues bien, dado que el problema acerca del intelecto supone por sí mismo un desarrollo más exacto, extenso y profundo, hemos de volver sobre este tema en un escrito posterior, para ocuparnos en principio en esta breve disquisición solamente del tema de la percepción sensorial y de su importante función en la adquisición del conocimiento para el hombre<sup>3</sup>. ¿De qué modo contribuyen, pues, los sentidos en el proceso de adquisición del conocimiento?

Un pasaje central dentro de la obra de Aristóteles con respecto a la contribución de los sentidos en el proceso de aprendizaje y del conocimiento lo encontramos en *Metaphysica Alpha* 1:

Todos los hombres apetecen por naturaleza el saber (*tò eidénai*). Y una señal es el amor por nuestros sentidos (*hē tōn aisthēseōn agápēsis*); pues al margen de su utilidad son amados por sí mismos (*di' hautás*), y mucho antes que los demás el que se da *a través de los ojos*. Pues no solo con el fin de actuar, sino que, aun cuando no queremos poner en práctica nada, preferimos la actividad del ver, por así decir, antes que las demás sensaciones. Y la causa es que, entre las sensaciones, ésta «la de la vista» en máximo grado hace que nosotros conozcamos y nos muestra muchas diferencias.<sup>4</sup>

En esta frase inaugural de su tratado de Filosofía Primera es digno de destacar ante todo el vínculo que de manera tácita establece Aristóteles entre la actividad contemplativa (*tò theōreîn*) y el trabajo de la percepción sensorial. Podemos parafrasear este pasaje con las siguientes palabras: "Amamos nuestros órganos sensoriales por sí mismos al margen de su utilidad, y nuestro amor por ellos es una prueba de nuestro apetito por el saber,

<sup>3</sup> Acerca de la contribución de la vida sensitiva en el acto de la contemplación, nos ocupamos de manera especial más adelante.

<sup>4</sup> *Met.* A 1, 980<sup>a</sup> 21ss. Todas las traducciones del texto griego al castellano son mías. En el caso de *Metaphysica* sigo el texto establecido por Ross: *Aristotle's Metaphysics*, ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1924: "πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις: καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων. οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν ἀλλὰ καὶ μηθὲν μέλλοντες πράττειν τὸ ὄρᾶν αἰρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων. αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφορὰς".

pues la actividad de la percepción sensorial constituye por sí misma una especie de conocimiento, y el saber que procede de nuestros sentidos es bello por sí mismo. Ahora bien, el más excelente de todos es el de la vista, por ser el que nos procura un conocimiento más amplio de las cosas, y es el que más se asemeja a la actividad del intelecto: la contemplación (*theōría*); pues ambas actividades, tanto la vista como la contemplación, son elegidas y realizadas por sí mismas, de modo que más allá de su disfrute mismo no deseamos ulteriormente ninguna utilidad”.

Al introducir el concepto del *saber* (*tò eidénai*) y, con ello, un fin apetecible para todos los hombres –pues todos lo apetecen por naturaleza–, el estagirita hace simultáneamente una sutil alusión a una actividad propia del intelecto, el contemplar, y a la relación que dicha actividad guarda con la actividad del sentido de la vista. Es preciso advertir aquí el parentesco que en su uso ofrece la lengua griega entre el verbo *eidénai* (saber) y el verbo *horân* (ver), pues este último en su forma temporal de aoristo posee la misma forma etimológica y semántica de aquél: *eídon*, en efecto, significa «ví» y, por tanto, «sé». El radical o tema verbal común *-id-* denota simultáneamente el significado de *ver* y de *saber*. Ello queda de manifiesto, por ejemplo, en el caso de los términos latino y griegos de raíz etimológica común *video*, *idea* y *eídos* (*ver*, *idea* y *forma*) respectivamente. Asimismo, el vocablo *oída* emparentado con el verbo griego *eídō*, es una forma en tiempo perfecto con sentido de presente con la misma raíz etimológica (que *eidénai* y que *eídon*), y significa «sé (porque ví)». Es evidente, por lo demás, que contemplar (*theōreîn*) significa en lenguaje aristotélico no solamente ver (*horáō*), sino también conocer (*eidénai*, *gnōrízēin*) las causas y los principios primeros. La contemplación es lo más propio de la sabiduría (*sophía*) y el conocimiento de los primeros principios es obra especialmente del tratado de filosofía primera<sup>5</sup>.

Por otra parte, la analogía entre la actividad del ojo y la actividad del intelecto es puesta de manera expresa en *Ética nicomaquea*, en donde se dice “pues como la vista es en el cuerpo, «así» es el intelecto en el alma”<sup>6</sup>. En la aprehensión de la verdad –se afirma también en *EN VI 2*– contribuye no solo el intelecto, sino también la percepción sensorial<sup>7</sup>. Pero si, como se dice en *Metafísica A 1*, las sensaciones son amadas por sí mismas, al margen de su utilidad, mucho más amada es la sensación de la vista antes

<sup>5</sup> Cfr. *Met. Lambda 1*, 1069<sup>a</sup> 18 *Perí tês ousías hē theōría*. *EN II 2*, 1103b 26 “Por tanto, puesto que el presente tratado no es con vistas a la contemplación (*ou theōrias héneka*), como es el caso de los otros...”.

<sup>6</sup> *EN I 4*, 1096b 28.

<sup>7</sup> Cfr. *EN 1139<sup>a</sup> 17*: “*Tría dè estin en tēi psychēi tà kýria práxeōs kai alētheías, aisthēsis, nous órexis*”.

que las demás, no solo si tenemos el propósito de actuar, sino aun en el caso de que *no queramos poner en práctica nada*, es decir, en el caso de que queramos simplemente *contemplar*. La excelencia de la vista y la superioridad de este sentido respecto de los demás, reside, según nos dice Aristóteles en otra parte<sup>8</sup>, en que, por medio de él, nos es dada la facultad de conocer (*gnōrizein*)<sup>9</sup> y él nos muestra muchas diferencias: el color, la forma, la magnitud, el movimiento y el reposo, la unidad y la multiplicidad<sup>10</sup>.

Un principio de la filosofía de Aristóteles es la afirmación de que la naturaleza no hace nada en vano<sup>11</sup>, de modo que toda obra de la naturaleza existe con vistas a un fin. De conformidad con dicho principio, la naturaleza ha dotado del sentido del olfato, del oído y de la vista a los animales capaces de locomoción con vistas a la preservación (*sōtērias hēneken*), para que estén en posibilidades de perseguir y percibir de antemano el alimento, y de huir de lo nocivo y destructivo; pero en el caso del hombre, lo ha provisto de tales facultades sensoriales con vistas al bien (*toû eû hēneka*)<sup>12</sup>. El bien como causa final es aquello que explica la existencia del olfato, el oído y la vista en los animales que participan de *phrōnēsis*. Si el hombre posee, pues, por naturaleza los órganos sensoriales –como de hecho los posee–, ha sido así dispuesto por la naturaleza para que los use con vistas a su intelecto<sup>13</sup>.

Gracias a los tres sentidos superiores –de la vista, del oído y del olfato– es posible percibir muchas diferencias en los objetos sensibles, diferencias de las cuales se engendra dentro del hombre la comprensión (*phrōnēsis*) de los objetos inteligibles (*tōn noētōn*) y

<sup>8</sup> Cfr. *De anima* (DA) II 6.

<sup>9</sup> Es preciso recordar de nueva cuenta que el conocer (*gnōrizein*), el saber científico (*epísthasthai*) y el saber (*tò eidénai*) son conceptos muy cercanos a la noción aristotélica de *contemplar* (*theōrein*).

<sup>10</sup> *De sensu et sens.* 437<sup>a</sup> 7.

<sup>11</sup> Cfr. *De caelo* I 4, 271<sup>a</sup> 33: "*Ho dé theós kai hē phýsis oudén mātēn poiōusin*". Cfr. *De partibus animalium* II 13, 658<sup>a</sup> 9: "*oudén gar hē phýsis poiēi mātēn*".

<sup>12</sup> *De sensu et sens.* 437<sup>a</sup> 1.

<sup>13</sup> Cfr. *Pol.* VII, 1334b 15-28: "(...) y la razón y el intelecto en nosotros es fin de la naturaleza, de manera que con vistas a estos se da la generación y es preciso procurar 'con vistas a ellos' el cuidado de las costumbres. Luego, tal como el alma y el cuerpo son dos, así también vemos dos partes del alma, tanto la irracional como la que tiene razón, y los hábitos de estas son dos en número, de los cuales el uno es apetito y el otro intelecto, y tal como el cuerpo es anterior en su generación al alma, así también la parte irracional lo es respecto de la que tiene razón. Y es manifiesto también esto: pues la furia (*thymós*) y el anhelo (*boúlēsis*) y además el deseo (*epithymía*) también surgen al punto en los niños al momento de nacer, en cambio el razonamiento y el intelecto se engendran por naturaleza en los que han avanzado 'en su desarrollo'. Por eso es necesario en primer lugar que el cuidado del cuerpo sea anterior al del alma, después el del apetito; no obstante, que sea con vistas al intelecto el del apetito, y el del cuerpo con vistas al alma".

la comprensión de los objetos prácticos (*hē tōn praktōn*)<sup>14</sup>. De estas tres facultades de la percepción sensorial estima Aristóteles la vista como mejor por sí misma si se juzga en función de las necesidades de la vida; en cambio considera el oído como la más importante para el intelecto y el aprendizaje, si bien es en ello la más importante por accidente. En efecto, es cierto que, a diferencia de la vista, la cual nos indica muchas diferencias de todo tipo –ya que todo cuerpo participa de color y por causa del color es posible percibir los sensibles comunes (la forma, la magnitud, el movimiento, el reposo y el número)– el oído indica solamente las diferencias de sonido, y, en unos pocos animales, las diferencias de la voz. No obstante, de una manera accidental (*katà symbebēkós*) el oído contribuye en el grado más alto en la adquisición de la sabiduría práctica e intelectual (*katà symbebēkós dé prós phrōnēsin hē akoē pleîston symbálletai méros*)<sup>15</sup>. La palabra hablada (*lógos*) es causa del aprendizaje porque es audible; no es causa de aprendizaje por sí misma sino por accidente; pues el lenguaje se compone de sonidos con significado, se compone de voz que, a la vez que sonido, es símbolo<sup>16</sup> significativo de algo: *phōnē sēmantikē*. Y esa es la razón por la que, de entre aquellos que de nacimiento están privados de cualquiera de los dos sentidos, los ciegos son más inteligentes que los sordomudos<sup>17</sup>.

Ahora bien, según la teoría expuesta en *Metaphysica Alpha* 1 y *Analytica posteriora* II 19, con la que concuerda la expuesta en este breve tratado de historia natural, los animales por naturaleza nacen dotados de percepción sensorial. Sin embargo, en algunos se engendra la memoria, en otros no se engendra. De modo que son más inteligentes (*phronimòtera*) y más capaces de aprender (*mathētikòtera*) los primeros que los que no pueden recordar. Inteligentes (*phrónima*) sin capacidad de aprender son los animales que no pueden escuchar los sonidos (como las abejas o algún otro género semejante); en cambio capaces de aprender son aquellos que, además de la memoria, poseen la percepción auditiva<sup>18</sup>.

Es evidente por lo que hemos dicho, que, según la filosofía de Aristóteles, la adquisición del conocimiento en el ser vivo se abre paso con el surgimiento de la percepción sensorial<sup>19</sup> y que sin esta no es posible iniciar ni progresar en el cultivo de las artes y

<sup>14</sup> *De sensu et sens.* 437<sup>a</sup> 3.

<sup>15</sup> *De sensu et sens.* 437<sup>a</sup> 12.

<sup>16</sup> *Cfr. De interpretatione* 1, 16<sup>a</sup> 3; 16b 26 “*Lógos dé esti phōnē sēmantikē*”.

<sup>17</sup> *De sensu et sens.* 437<sup>a</sup> 16.

<sup>18</sup> *Met. A* 1, 980a 27ss.; *An. Post.* II 19, 99b 34.

<sup>19</sup> Una facultad que merece un examen detallado y particular es la facultad de la imaginación (*phantasía*); pues, si bien ocupa la misma región en el alma que la memoria y que la percepción (*De memoria et rem.* 1, 450<sup>a</sup>

ciencias. Desde el punto de vista de su funcionamiento específico, la facultad sensitiva (*aisthētikē*) se distingue de la facultad intelectual (*noētikē*), pues a ellas corresponde un objeto específicamente diferente: lo sensible es diferente de lo inteligible, de modo que la facultad del alma que conoce cada uno de estos objetos es específicamente diferente<sup>20</sup>. Además, la percepción sensorial se da por naturaleza en toda especie animal, en cambio la facultad intelectual se da solamente en el hombre. La constatación de esta diferencia ontológica entre ambas facultades del alma, no impide, sin embargo, que se pueda establecer un estrecho vínculo y una relación de anterioridad entre ellas: desde el punto de vista de la génesis, la percepción sensorial es anterior a la facultad intelectual, pues sin percepción sensorial evidentemente no hay tampoco en el ser vivo capacidad de intelección; en cambio, desde el punto de vista de la causa final (*tò hoû héneka*) y de lo mejor, el intelecto es anterior a la facultad sensitiva, pues esta existe en el ser vivo con vistas a aquél.

Con todo, es preciso llamar la atención sobre el hecho de que el estagirita atribuye a los sentidos una función tan importante en la adquisición del conocimiento, que en *De anima* II 5 traza una analogía entre la facultad de la percepción y la ciencia:

(1) El primer cambio en un ser capaz de percepción sensorial se produce por acción del progenitor. (2) Una vez que ha sido engendrado, está ya en posesión de la facultad de percibir, tal como "está en posesión" de una ciencia. (3) Y el percibir en acto se predica de manera semejante al acto de contemplar.<sup>21</sup>

(1) El primer cambio al que parece aquí referirse Aristóteles es el sustancial, el que se da en virtud de la generación o la corrupción: el esperma es principio generador del animal; el esperma es potencia, y el movimiento que se da en su paso al acto produce como resultado la generación de un ser dotado de sensibilidad<sup>22</sup>. Por eso los progenitores son

---

22-25), también se extiende hacia la facultad de la intelección: pues no es posible pensar sin imagen, y la *phantasia* es de dos especies (*DA*, III 10, 433b 29), la una es sensible (*aisthētikē*), la otra es racional (*logistikē*). Pero de este problema nos hemos ocupado ya en otra parte.

<sup>20</sup> *MM* I 34, 1196b 15ss., *EN* VI 2, 1139a 11ss.

<sup>21</sup> *DA* II 5, 417b 16-19. τοῦ δ' αἰσθητικοῦ ἡ μὲν πρώτη μεταβολὴ γίνεται ὑπὸ τοῦ γεννῶντος, ὅταν δὲ γεννηθῆ, ἔχει ἤδη, ὥσπερ ἐπιστήμην, καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι. τὸ κατ' ἐνέργειαν δὲ ὁμοίως λέγεται τῷ θεωρεῖν.

<sup>22</sup> El progenitor es, pues, el principio desde donde se genera en primer lugar el ser dotado de percepción (sin que surja y permanezca dentro de este último la existencia de aquél) y desde donde comienzan por naturaleza en primer lugar el movimiento y el cambio.

principio productor de movimiento y causantes de la generación de los órganos sensoriales en el hijo<sup>23</sup>. (2) Al estar en posesión de los órganos sensoriales el ser vivo se encuentra ya dotado de la facultad de conocer, exactamente como el que posee la gramática puede hacer ya uso de ella, si lo quiere y nada se lo impide; así también, en efecto, el ser vivo dotado de percepción puede pasar del estado de reposo al estado de vigilia; de la potencia al acto, de la simple posesión de los órganos sensoriales al uso de ellos<sup>24</sup>. De este modo, pues, la capacidad de percibir es análoga a la posesión de una ciencia. Pues sabemos algo, sí, cuando conocemos sus causas, pero ese saber no siempre se encuentra dentro de nosotros en acto<sup>25</sup>. (3) Por eso el percibir en acto se predica de manera semejante al acto de contemplar: pues así como el percibir supone dos momentos, o la potencia o el acto<sup>26</sup>, así también el saber se da en el alma o en potencia o en acto. La percepción en acto se da mediante el uso de los órganos sensoriales<sup>27</sup> y la contemplación en acto se produce mediante el uso del conocimiento (*epistēmē*). Desde luego que entre la una y la otra hay una diferencia específica: en el acto de la percepción es necesaria la presencia externa del objeto sensible; en cambio en el caso de la intelección no hay presencia externa del objeto de intelección, pues los inteligibles y universales, como dice también en los *Analíticos posteriores*, se producen y están ya dentro del alma<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. *Met. Delta* 1, 1013a 7-10.

<sup>24</sup> Cfr. *DA*. II 5, 417a 24ss.

<sup>25</sup> Cfr. *EN* VII 5, 1146b 31-34 "Pero puesto que predicamos de dos maneras el conocer científicamente (pues se dice que conoce científicamente tanto el que posee la ciencia aunque no la use, como el que la usa, serán diferentes el ser que la posee aunque no esté contemplando, y el que está contemplando aquellas cosas que no conviene practicar)". Cfr. *MM* II 6.

<sup>26</sup> *DA*. II 5, 417<sup>a</sup> 9: "puesto que el percibir lo predicamos de dos maneras (pues decimos tanto de lo que escucha como de lo que ve que escucha y que ve, aunque le ocurra que duerme, también de lo que está ya en acto 'decimos que escucha y que ve'), de dos maneras se predicará la percepción, la una como en potencia, la otra como en acto". Aristotle, *De Anima*, ed. W.D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1961).

<sup>27</sup> Naturalmente cuando el objeto sensible está presente y el medio –la transparencia o la luz o el aire– asimismo en acto posibilita la actividad de los sentidos.

<sup>28</sup> *De an.* II 5, 417b 21: "La causa es que la sensación en acto es propia de las cosas particulares, mientras que la ciencia lo es de las universales; y estas están en cierto modo en el alma misma. Por eso es posible inteligir en uno mismo cuando uno quiere; en cambio no es posible percibir en uno mismo. Pues es necesario que se dé también lo perceptible". Cfr. *An. Post.* II 19, 100<sup>a</sup> 1-100b 5: "Y al producirse muchas «percepciones» de tal clase, se produce ya una diferencia, de modo que en algunos se generan a partir de la permanencia de tales percepciones la definición (*lógos*), en otros, sin embargo, no se genera. Así pues, a partir de la percepción se produce la memoria (*mnēmē*), tal como decimos, y, a partir de la memoria producida de la misma cosa muchas veces se produce la experiencia (*empeiría*). Pues muchos recuerdos en número constituyen una sola experiencia. Y a partir de la experiencia o de todo universal que se ha asentado en reposo en el alma –el uno junto a los muchos, lo cual en todos

Es claro que para Aristóteles hay una relación de analogía entre la percepción sensorial y la actividad propia del intelecto. Percibir en acto es una actividad análoga al acto de contemplar: ambas son *enérgeiai*, esto es, actividades dentro del alma que resultan mediante el paso que se da del estar en potencia al estar en acto. En ambos casos se predica también de manera análoga la potencia (*dýnamis*), tal como se muestra en la siguiente tabla:

<ol style="list-style-type: none"> <li>1. El hombre conoce científicamente porque el hombre pertenece a los seres que conocen científicamente y que <i>poseen</i> ciencia;</li> <li>2. y llamamos ya conocedor al que <i>posee</i> la gramática</li> <li>3. y otro es el que ya contempla estando en entelequia y conociendo en sentido propio que esto es A.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Respecto de la percepción, todo ser humano completo ve, escucha y siente en cuanto que <i>posee</i> como animal la facultad sensorial;</li> <li>2. y un hombre concreto <i>posee</i> sus órganos sensoriales y <i>puede</i> usarlos,</li> <li>3. otro es el que ya emplea sus órganos sensoriales, ve, escucha y siente en presencia de los objetos sensibles.</li> </ol>
--	---

Cada uno de los dos primeros no es capaz de la misma manera, pues, respecto de la ciencia, el uno es capaz porque conoce tal género y la materia, el otro porque es capaz de contemplar después de haberlo anhelado, si no se lo impide algo externo. En el caso de la percepción, el uno es capaz porque pertenece al género de seres vivos capaces de percepción; el segundo, porque es capaz de poner en acto su percepción sensorial siempre que lo quiera y no tenga ningún impedimento externo. El tercer caso es el

---

estos «muchos» como uno es lo mismo-, es un principio del arte (*téchnē*) y de la ciencia (*epistēmē*): si se refiere a la generación (*perí génesin*), del arte; si del ser (*perí tón*), de la ciencia. Tampoco las disposiciones habituales (*héxeis*) entonces existen dentro ya definidas, ni se producen a partir de otras disposiciones habituales más conocidas, sino a partir de las percepciones, como en una batalla al producirse un viraje, después que se detiene uno se detiene otro y luego otro, hasta que llega al principio. El alma es fundamentalmente de tal clase, que es capaz de experimentar esto. Y lo que se dijo antes (Cfr. *An. Post.* II 13, 97b 13), pero no fue dicho claramente, digámoslo ahora. Pues cuando se detiene una de las cosas indiferenciadas, en primer lugar se da lo universal (*kathólou*) en el alma (pues si bien percibe lo particular, la percepción es propia de lo universal, por ejemplo, de hombre, pero no del hombre Calias): a su vez, se da una detención «en el alma» entre estos «universales», hasta que los indivisibles y los universales se detienen, por ejemplo, «se detiene» tal animal hasta que se detiene animal, y en este caso se da de la misma manera. Es evidente, pues, que es necesario que las cosas primeras nos sean conocidas por inducción. Pues también la sensación produce de esta manera lo universal". Cfr. también, a este respecto, *Phys.* I 1. En los niños pequeños se forma primero mediante el trabajo de la percepción sensorial el universal *padre* y *madre*, ya después se forma lo concreto y particular, *este* es mi padre, *esta* es mi madre: *Phys.* I 1, 184b 12: "Y los bebés -dice Arist.- en un principio llaman a todos los hombres papás y mamás a las mujeres, pero después distinguen a cada uno de estos".

de aquel que durante la vigilia ya se encuentra en acto, sea con el intelecto, sea con la percepción.

A manera de conclusión preliminar, hemos de decir que, si bien Aristóteles insiste una y otra vez en su discusión con los filósofos que le precedieron en que la percepción sensorial no es lo mismo ni que el inteligir (*tò noeîn*), ni que el pensar práctico (*tò phronoeîn*)<sup>29</sup>, pues no es algo corporal, como aquellos creían, no obstante ello no significa que no haya una relación estrecha entre la actividad de los órganos sensoriales y la actividad intelectual. De hecho, pese a que la actividad propia del intelecto se diferencia específicamente del acto de la percepción, no obstante esta última parece inseparable del acto de la intelección. En efecto, aun en el caso del inteligir y del contemplar, juega la percepción sensorial un papel fundamental. Esto lo constatamos en el pasaje de EN IX 9, en donde el estagirita parece describir precisamente aquello que dentro de su filosofía podríamos entender como actividad contemplativa:

y si el que ve siente que ve, y el que escucha "siente" que escucha y el que camina que camina, y en los demás casos de manera semejante hay algo que percibe cuando estamos en acto, de manera que si percibimos percibimos que percibimos, y si inteligimos percibimos que inteligimos, y si percibir que percibimos o inteligimos es percibir que somos [sc. que existimos] (pues dijimos que el ser consistía en percibir o en inteligir)...<sup>30</sup>

En tal pasaje podemos ver cuán cerca considera el filósofo la facultad sensorial incluso de la actividad intelectual. Así como en el caso de la actividad de la percepción sensorial hay dentro de nosotros un sentido activo con el que percibimos que sentimos cuando sentimos, con el que percibimos que vemos cuando vemos, con el que percibimos que escuchamos cuando escuchamos y que caminamos cuando caminamos, así también en el caso de la actividad del intelecto se activa ese sentido con el que percibimos que pensamos cuando pensamos.

<sup>29</sup> Así, por ejemplo, en *De an.* III 3, 427<sup>a</sup> 17ss., y en *Met. Gamma* 5, 1009b 17ss.

<sup>30</sup> EN IX 9, 1170<sup>a</sup> 29ss. ὁ δ' ὁρῶν ὅτι ὁρᾷ αἰσθάνεται καὶ ὁ ἀκούων ὅτι ἀκούει καὶ ὁ βαδίζων ὅτι βαδίζει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔστι τι τὸ αἰσθανόμενον ὅτι ἐνεργοῦμεν, ὥστε ἂν αἰσθανόμεθ', ὅτι αἰσθανόμεθα, κἂν νοῶμεν, ὅτι νοοῦμεν, τὸ δ' ὅτι αἰσθανόμεθα ἢ νοοῦμεν, ὅτι ἐσμέν (τὸ γὰρ εἶναι ἦν αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν).

## Conclusión

---

A partir de lo anterior, parece claro que, a diferencia del resto de los animales, en el caso del ser humano, a la actividad de la percepción sensorial le acompaña la actividad racional o intelectual. Y esta participación racional en el acto de la percepción sensorial se daría gracias a la imaginación racional. Pues al percibir un objeto sensible, el ser humano pasa de la potencia al acto, y a partir del acto de la percepción se desencadena un movimiento cuasi simultáneo llamado *phantasia* (imaginación): pues percibimos un objeto sensible, por ejemplo un color; y ese color se da en un objeto concreto, por ejemplo en una flor. Ahora bien, que tal es un color y que dicho color es por ejemplo rojo, parece ser obra de la imaginación racional; y que tal color rojo se da en este objeto concreto, es decir, en una rosa, eso también parece ser obra de la imaginación racional; y lo mismo si es una sola o son varias, y si es pequeña o grande, y que está en movimiento o en reposo. El uso de la palabra (*lógos*) parece dotar al ser humano de la capacidad de diferencias que el resto de los animales no es capaz de distinguir a no ser en la medida en que su conocimiento limitado a la esfera exclusiva de la imaginación sensible le posibilita el alimento, su seguridad y supervivencia. Pero este tema merece un tratamiento detallado que ya se ha realizado en otro lugar.<sup>31</sup>

## Bibliografía

---

- Araiza, Jesús Manuel. "Una aproximación a las nociones de sujeto y de verdad práctica en Aristóteles", *Nova Tellvs*, 27, 1 (2009): 143-189.
- Araiza, Jesús Manuel. "Phrónesis, praxis y eudaimonía en Aristóteles", en *Actualidad hermenéutica de la prudencia*, Coords. Xolocotzi-Gibu. 11-18. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México: Los libros de Homero, 2009.
- Araiza, Jesús Manuel. "La relación entre *phrónēsis* y *sophía*, entre *bíos politikós* y *bíos theōrētikós* en Aristóteles", *Nova Tellvs*, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM. 25, 2 (2007): 183-207.
- Aristóteles. *De Anima*, ed. W.D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Aristóteles. *De partibus animalium*, Aristotelis Opera Omnia, ex recensione Immanuelis Bekkeri, Editio Academia Regia Borussica, Editio altera quam curavit Olof Gigon, Volumen Primum, Berolini apud W. de Gruyter et socios, MCMLX.

---

<sup>31</sup> Véase *supra* nota 19.

- Aristóteles. *Ethica Nicomachea*. ed. J. Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1894.
- Aristóteles. *Generation of animals*, Translated by A. L. Peck. Loeb Classical Library 366. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942.
- Aristóteles. *Magna moralia*. Translated by G. Cyril Armstrong. Loeb Classical Library 287. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.
- Aristóteles. *On the Heavens*. Translated by W. K. C. Guthrie. Loeb Classical Library 338. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939.
- Aristóteles. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. Translated by W. S. Hett. Loeb Classical Library 288. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.
- Aristóteles. *Metaphysics*, ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Aristóteles. *Physics, Volume I: Books 1-4*. Translated by P. H. Wicksteed, F. M. Cornford. Loeb Classical Library 228. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.
- Aristóteles. *Politica*, ed. W. D. Ross, London, Oxford: Clarendon Press, 1973.
- Aristóteles. *Posterior Analytics. Topica*. Translated by Hugh Tredennick, E. S. Forster. Loeb Classical Library 391. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.

**Resumen:** Este artículo presenta un estudio sobre la obra del médico Pedro Laín Entralgo, quien es el creador de la *Antropología médica*, para visibilizar el planteamiento intelectual lainiano a partir de una antropología integral que ofrezca una visión científica y filosófica del hombre. En otras palabras, se busca fundamentar la concepción irreductible de la persona, en términos de la *intersubjetividad*, de las relaciones que el ser humano establece en tanto está abierto a otros hombres que son sus "prójimos".

**Palabras clave:** Pedro Laín Entralgo, antropología, intersubjetividad, persona, Xavier Zubiri.

**Abstract:** This article presents a study about the work of the doctor Pedro Laín Entralgo, the creator of *Medical anthropology*, to make visible the intellectual approach of Pedro Laín from an integral anthropology that offers a scientific and philosophical vision of the human being. In other words, it seeks to ground the irreducible conception of the person, in term of *intersubjectivity*, of the relationships that the human being establishes while he is open to other men who are his "neighbors".

**Key words:** Pedro Laín Entralgo, anthropology, intersubjectivity, person, Xavier Zubiri.

# LA CONCEPCIÓN IRREDUCTIBLE DE LA PERSONA EN EL PLANTEAMIENTO FILOSÓFICO- ANTROPOLÓGICO DE PEDRO LAÍN

## THE IRREDUCIBLE CONCEPTION OF THE PERSON IN THE PHILOSOPHICAL- ANTHROPOLOGICAL APPROACH OF PEDRO LAÍN

JONNY ALEXANDER GARCÍA ECHEVERRI  
UNIVERSIDAD CATÓLICA LUIS AMIGÓ, COLOMBIA  
[agarcia@uco.edu.co](mailto:agarcia@uco.edu.co)  
<https://orcid.org/0000-0002-4273-9917>

NICOLÁS DUQUE NARANJO  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA, COLOMBIA  
[nicolas.duquen@upb.edu.co](mailto:nicolas.duquen@upb.edu.co)  
<http://orcid.org/0000-0003-3934-1171>

OLGA LOPERA VALDÉS  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA, COLOMBIA  
[yanelo.96@hotmail.com](mailto:yanelo.96@hotmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0003-0614-2045>  
<https://doi.org/10.36105/rflt.2019n14.02>

Recibido: 18 de noviembre de 2018.

Aceptado: 21 de febrero de 2019.

## Introducción

La pregunta sobre lo humano y las relaciones humanas en la condición de todo hombre es un tema constante en la obra de don Pedro Laín Entralgo, quien es médico por profesión y amigo de la filosofía por vocación, sobre la cual se declara un aficionado: un "filo-filósofo" (1941, p. X), da comienzo a su propuesta antropológica "durante el invierno de 1940 a 1941".<sup>1</sup> En el preciso momento en el que se encontraba desarrollando su tesis doctoral sobre la psicología de la esquizofrenia, bajo el influjo de Berze y Grule, y la orientación del magisterio de Ortega y Zubiri; comprendió que dedicarse a la psicología teórica, tras la guerra civil, era un proyecto absolutamente inviable. En su obra *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual*, dando razón de su desazón frente al tema, concluirá lo siguiente: "Y puesto que, para avanzar con ella, era condición necesaria la posesión del grado de doctor, a la confección de una tesis doctoral debía entregarme con urgencia y buen ánimo. ¿Cuál podría ser su tema? Sin nadie a quien consultar, éste era mi problema."<sup>2</sup>

Es así como escribe la que sería la primera de sus obras: *Medicina e historia*. En ella nos dice: "Tres sendas concurren a esta encrucijada: la médica, la histórica y la filosófica. Aquí está mi riesgo y mi aprieto."<sup>3</sup> Años más tarde, en 1999, al escribir *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, de manera más explícita, plantea como objetivo de su propuesta: elaborar una visión científica y filosófica de la realidad del hombre y de la antropogénesis aceptable por todas las mentes, cualesquiera que sean sus creencias últimas –religiosas, agnósticas o ateas– acerca de esa realidad.<sup>4</sup> Basados en sus propias palabras, podemos afirmar que, la empresa que busca constituir el planteamiento intelectual lainiano, es la de una antropología integral que ofrezca una visión científica y filosófica del hombre.

En su obra *Descargo de conciencia*, el mismo pensador sintetiza en cuatro intenciones fundamentales su planteamiento antropológico de la siguiente manera: 1) Hacer de la historia sistema, obedeciendo al programa iniciado por Ortega; 2) Integrar los hallazgos de las antropologías positivas con las intuiciones de la indagación fenome-

<sup>1</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo I. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 13.

<sup>2</sup> Pedro Laín Entralgo, *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual*. 2da. ed. (Barcelona: Galaxi, Gutenberg – Círculo de lectores, 1998), 29.

<sup>3</sup> Pedro Laín Entralgo, *Medicina e historia* (Madrid: Ediciones Escorial, 1941), x.

<sup>4</sup> Cf. Pedro Laín Entralgo, *Qué es el hombre: evolución y sentido de la vida* (Oviedo: Ediciones Nobel, Premio Internacional de Ensayo Jovellanos, 1999), 7.

nológica; 3) La sistemática consideración del hombre como un ente constitutivamente abierto al pasado, al futuro, a los otros hombres y al fundamento último de su realidad y de la realidad en general; 4) La exploración de los hábitos psicológicos, fisiológicos y sociales del hombre, su condición *pística*, *elpídica* y *filica*.<sup>5</sup>

De tan amplia empresa, nos hemos aventurado en la tercera intención del autor, queremos analizar esa sistemática consideración sobre el hombre como un ser abierto a los otros hombres (vida social, convivencia). Para lograrlo nos hemos acercado a su obra *Teoría y realidad del otro*, procurando una lectura atenta e interesada que aporte una comprensión profunda sobre las relaciones humanas; de la cual no buscamos hacer una hermenéutica bíblica sobre las relaciones de proximidad, sino, tal como lo plantea Laín, construir una posible *pleisología*; esto es, un conocimiento científico de la relación entre los hombres cuando estos además de ser "socios", miembros de una sociedad, han llegado a ser "prójimos", sujetos activos de una relación de proximidad.<sup>6</sup>

## Reducción de la persona en la concepción antropológica de la filosofía moderna

La filosofía moderna se abre camino en la historia de la cultura occidental a partir del establecimiento de un nuevo principio con el cual los hombres adjetivarán sus vidas como modernas, el apotegma cartesiano: "*Je ne suis qu'une chose qui pensé*".<sup>7</sup> A partir de tal principio se establecerá una ruptura radical con la visión filosófica anterior a Descartes, la cual será denominada como antigua. De acuerdo con el pensador madrileño José Ortega y Gasset, a partir del giro radical del año 1600, la historia occidental sentirá la vital necesidad de hacer del hombre un ser re-nacido, aun así, será posterior al renacimiento, con Galileo y Descartes, que surgirá una cultura completamente nueva: *la generación cartesiana*. Según Ortega: "Esta generación cartesiana es la primera que se siente mayor de edad, que se da de alta y toma sobre sí misma la plena responsabilidad de sus pensamientos, dejando de ir a clase, a la clase de los clásicos."<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Cf. Pedro Laín Entralgo, *Descargo de Conciencia (1930-1960)* (Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003), 442.

<sup>6</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo I. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 45.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>8</sup> José Ortega y Gasset, *Obras Completas*. Tomo V. (1932-1940) (Madrid: Taurus, 2010), 264.

De acuerdo con el pensador madrileño, el inicio de una nueva generación está determinado por la inserción de normas y principios que otras generaciones precedentes no podrán cambiar, solo recibir y desarrollar, por ello a partir de la máxima cartesiana se inaugura una nueva generación en la que, como todas las generaciones, la condición existencial del hombre se verá orientada hacia la inautenticidad. Dicha orientación se hace efectiva debido al hábito, las personas se distancian de los problemas radicales de su existencia y dejan de sentir las necesidades que integran su vida.

Aunque el planteamiento así expresado alienta los ánimos, hay que fijar un límite a la investigación con el fin de que, lejos de hacer un recorrido cronológico en el que se presenten las figuras filosóficas más predominantes de la época moderna, se dirccione el problema hacia la reducción del concepto de *persona*. Para lograrlo, es necesario formular los principales problemas que nacen en el seno de la modernidad y permitir que el propio Laín formule las soluciones pertinentes para un planteamiento antropológico que se muestre integral.

Se hace importante poner en consideración la dificultad con la que se encuentra el investigador a la hora de precisar el concepto de *persona*<sup>9</sup>. Atendiendo al llamado que hace Zubiri en su obra *Sobre el hombre*, la mejor manera de acercarse a dicho concepto será a través del establecimiento de los primeros obstáculos que dieron lugar a una concepción irreductible de la persona, dificultades, que de acuerdo con el pensador español, "no son meros obstáculos negativos, sino, justamente al revés, esbozos positivos de unos primeros pasos de aproximación que nos orienten en la búsqueda."<sup>10</sup>

## El yo cartesiano y la reducción de la realidad

La modernidad, como cualquier periodo de la historia, trae consigo avances y retrocesos, resultaría indebido desequilibrar la balanza para sistematizar el aporte de un periodo histórico como la modernidad desde una concepción exclusivamente negativa. En su texto *Antropología filosófica. Nosotros urdimbre solidaria y responsable*, el profesor Carlos Beorlegui expresa la importancia del planteamiento cartesiano y de la filosofía moderna para nuestros días, si bien, podríamos decir que el hombre antiguo no se entendió

<sup>9</sup> Para ampliar sobre el concepto de *persona*, sugiero el libro "*Personalismo filosófico y fenomenología de la persona en Karol Wojtyła*" del profesor Andrés Felipe López López, sobretodo el capítulo 4.

<sup>10</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1998), 103.

como problema, no podemos decir lo mismo del hombre moderno, según Beorlegui, en el planteamiento filosófico de un hombre como Descartes, el ser humano "se convierte en cuestión para sí mismo y hace avanzar la antropología."<sup>11</sup> Del mismo modo, Laín, al interior de su obra, si bien ejerce una crítica central al planteamiento moderno, también lo denomina como la aurora de la cual emerge el problema del otro, comenta:

Desde que los hombres sintieron la necesidad de entender con buenas *razones* el hecho innegable y cotidiano de encontrarse con otros hombres-, la historia de ese problema ha conocido dos etapas fundamentalmente distintas entre sí. La primera abarca los primeros decenios del siglo xvii hasta la primera guerra mundial; si se quiere, desde los años en que se forma la inteligencia de Descartes, primer hombre que de modo explícito se propone el problema filosófico del otro, hasta los años en que las mentes de Scheler, Buber y Ortega van acercándose a la indecisa linde de su madurez.<sup>12</sup>

Se hace perentorio, antes de adentrarse en la concepción filosófica establecida por Descartes, conocer el ambiente social y los principales aportes filosóficos en los que emergió el planteamiento cartesiano. En 1935, Xavier Zubiri ofrece un curso de cuatro lecciones sobre Descartes, el cual será publicado en el año 2014 por la Fundación Xavier Zubiri y Alianza Editorial, gracias a la colaboración de la filósofa María Araújo. En sus lecciones, Zubiri devela las concepciones más importantes frente a las que Descartes se hallaba para dar inicio a su obra: 1) la concepción mecánica del universo de Galileo, 2) la hipótesis matemática como instrumento para el conocimiento del mundo, 3) el nominalismo, que recluye al hombre dentro de sí mismo, y 4) el *Deus absconditus*, el cual expresaba, desde la mística alemana del maestro Eckhart, que Dios ha hecho al hombre y fuera de ese acto creador no tiene relación alguna con el hombre y el mundo.<sup>13</sup>

Tales concepciones hacen sentir al hombre moderno una radical inseguridad. Junto a Galileo, la generación cartesiana había concluido que la causa del movimiento cósmico no dependía de una fuerza misteriosa oculta, sino de un orden "*quasi mathematicali*";

<sup>11</sup> Carlos Beorlegui, *Antropología filosófica. Nosotros urdimbre solidaria y responsable*. 2da. ed. (Bilbao: Universidad de Deusto, 2004), 332.

<sup>12</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo II. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 15.

<sup>13</sup> Xavier Zubiri, *Cursos universitarios*. Volumen IV (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2014), 281.

con el nominalismo, creía, que acceder a una comprensión adecuada de lo que es la realidad en sí misma era un imposible, por lo cual, solo podría concebirse como real aquello que provenía del interior de la mente. Aun así, aunque las cosas tuviesen un orden matemático descifrable por la mente, el pensador moderno proclamaba que el resultado de la suma, dos más dos son cuatro, pendía del querer de Dios. Lejos de poder concluir, con la mística alemana el hombre moderno creyó no tener relación directa alguna con Dios, solo podía entenderse como creado por él, pero no poseía vínculo alguno que le uniera o le relacionara con la divinidad. ¿De qué podía tener seguridad? A lo que comenta Zubiri:

Esta situación no adquiere rango filosófico hasta el momento en que Descartes especula sobre el Universo, el Hombre y Dios en sus *Meditationes de prima philosophia*, aceptando la situación de inseguridad metafísica en que le coloca su época, y pasando revista a todos los órdenes del conocimiento para probar que resisten a la duda. Así llega a la conclusión de que de todas las cosas pueden ponerse en duda *semel in vita*; al menos una vez en la vida estar seguros de algo.<sup>14</sup>

En este orden podríamos preguntarnos: ¿De qué tiene seguridad Descartes? Respondemos: de que lo único que permanece firme de todo cuanto existe es la duda misma, y por ello declara: "*Cogito ergo sum*". La búsqueda filosófica del filósofo francés le llevará a negar la existencia de la realidad en su totalidad, llámese cosas, hombres, otros, corporeidad, lo único que puede ser verdad radical es la *duda*, ella otorga a su filosofía la *certeza*, la evidencia que se requiere para hacer de las ideas, *claras y distintas*. Descartes es el hombre que le tocó ser en su tiempo, tal como aclara Ortega: "El tiempo histórico en el que vivimos es el camino por donde, queramos o no, tenemos que marchar, y, queramos o no, deja caer sobre nosotros la polvareda de las creencias colectivas vigentes en esas fechas."<sup>15</sup>

No obstante, la aventura cartesiana expresará al hombre desde un profundo dualismo que será objeto de numerosas críticas. En España, pensadores como Ortega, Zubiri y Laín manifestarán su más sentida oposición al planteamiento cartesiano, ¿por qué? En 1933, en una serie de publicaciones hechas por Ortega y Gasset para el periódico *La nación*, expresaba su descontento con la filosofía cartesiana por hacer del sujeto el

<sup>14</sup> *Ibíd.*, 283.

<sup>15</sup> José Ortega y Gasset, *Obras Completas*. Tomo X. (1949-1955). Obra póstuma e índices generales (Madrid: Taurus, 2010), 7.

centro del conocimiento, por buscar más que la verdad, la certeza y por cometer, según sus propias palabras, una peripecia: ensimismar al hombre. Comenta Ortega:

El problema planteado al hombre se mete ahora dentro del hombre, se ensimisma; es cuestión del hombre consigo mismo. La cuestión de la verdad queda reducida a la cuestión íntima, doméstica, de la certidumbre. La verdad se convierte en la necesidad, en la menesterosidad que el hombre padece de "salir de dudas" y "estar en lo cierto". Es mucho más sorprendente de lo que se supone que exista un ente –el hombre– condenado a tener que estar en lo cierto, esto es, a acertar. Toda la sustancia dramática de nuestra vida se cifra en eso: queramos o no, tenemos que acertar.<sup>16</sup>

Por su parte, Xavier Zubiri, ocupado de manera constante por construir un vínculo entre filosofía y realidad, en el que la realidad radical no es reductible al sujeto y está compuesta por un sistema de notas que le constituyen como una estructura que en esencia es dinámica, expresa su propia concepción acerca del hombre de una manera integral. Por ello, influenciado por el planteamiento orteguiano, demanda el principio cartesiano "*cogito ergo sum*" como reductivo, ya que el sujeto es constituido en el planteamiento de Descartes como el que determina la realidad última, expresando lo que la cosa es, lo cual "representa dentro de esta primera determinación el en sí de la realidad: por ser algo en sí mismo y no necesitar otro en quien residir."<sup>17</sup>

Para comprender la resistencia de Zubiri al planteamiento cartesiano habría que prestar mayor atención a su obra. Con la publicación en 1989 de *Estructura dinámica de la realidad*, escrito que surge de un curso dictado en Madrid durante noviembre y diciembre de 1968, Zubiri quería hacer frente a algunos críticos que consideraban su definición sobre la *realidad* como estática. Si bien en 1962 en su texto *Sobre la esencia* se había afirmado que la realidad como esencia es estructura, esto no significa que por serlo se esté determinando o fijando, antes bien, se pretende distanciar la realidad de la sustancia, la estructura de la realidad, para permitir así lo que será considerado el giro metafísico de su planteamiento, que la realidad sea la estructura constitutiva del ser y no al contrario. Comenta Zubiri:

<sup>16</sup> José Ortega y Gasset, *Obras Completas*. Tomo V. (1932-1940) (Madrid: Taurus, 2010), 255.

<sup>17</sup> Xavier Zubiri, *Cursos universitarios*. Volumen I (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2007), 473.

A mi modo de ver, es un completo error hablar del *esse reale*. De lo que hay que hablar es de *realitas in essendo*. Lo primero es la *realitas*, y el *esse* es justamente un acto segundo. Es *realitas in essendo*, pero no es el *esse reale*. Con lo cual la realidad, lejos de ser un momento del ser –el más importante si se quiere, esto no importa para el caso–, empieza por no ser un momento del ser, sino por ser algo previo al ser.<sup>18</sup>

Establecido el giro metafísico, Zubiri había logrado evidenciar la reducción de la filosofía moderna, esencialmente de la sentencia cartesiana "*cogito ergo sum*"; solo a partir de Descartes el hombre moderno llegó a poner en duda la existencia de la realidad exterior; solo a partir de Descartes el hombre de la modernidad conquistó para sí la soledad, recluido en su yo juzgó la realidad del mundo y del hombre. Acto reprochable, acto inútil del cual, según Laín, "únicamente los solipsistas más extremados llegan a la ficción mental de negar la realidad del mundo exterior."<sup>19</sup>

Aun así, vale la pena, antes de considerar la crítica zubiriana a la filosofía moderna, acercarnos al planteamiento filosófico que ha postulado el propio Descartes para hacernos una idea del denominado reduccionismo antropológico que se le aduce al planteamiento cartesiano. En el *Discurso del método* ya el filósofo de Francia declaraba:

Conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es.<sup>20</sup>

Para el planteamiento cartesiano, según su expresión latina, la naturaleza humana es "*cogitatio*", concepto que expresaría una realidad que está situada más allá de la mera actividad intelectual. *Cogitare* sería más que pensar, cualquier actividad consciente del alma como dudar, negar, comprender, querer, imaginar, temer, sentir; *cogitare* se debería entender mejor como *vivir*. Para fundamentarlo, el propio Laín cita la tercera meditación cartesiana en su versión latina: *Cogitationis nomine intellego illa omnia quae nobis*

<sup>18</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1998), 27.

<sup>19</sup> Pedro Laín Entralgo, *Idea del hombre* (Barcelona: Galaxi Gutenberg - Círculo de lectores, 1996), 311.

<sup>20</sup> René Descartes, *Discurso del método*. Obras completas (Madrid: Gredos, 2011), 124.

*consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.*<sup>21</sup> La reducción que se aduce al planteamiento antropológico cartesiano surge cuando el término latino *cogitatio* es traducido como "*pensée*", con lo cual se da por concluido que en la psicología cartesiana "el hombre es un "yo" cuya actividad primaria consiste en "pensar"<sup>22</sup>, razonamiento que no es posible según el planteamiento metafísico de Zubiri; por ello comenta:

Efectivamente, consideremos lo que es en un hombre que habla de sí mismo. Dice "Yo". Este Yo no es la realidad del hombre, ¿cómo va a serlo? El hombre tiene esa realidad incluso aunque no esté ejercitando eso que es el acto de ser yo. El hombre es una realidad psicósomática, tiene dimensiones sociales, etc. (...). Pero el hombre es una realidad. Y lo que llamamos yo es precisamente el acto segundo. Aquel acto en que mi propia realidad se afirma a sí misma de una manera reduplicativa y formal en acto segundo, en la acción que está ejecutando.<sup>23</sup>

Atendiendo a las palabras de Zubiri podríamos considerar la concepción sobre la realidad, dentro del planteamiento moderno, como precedida del yo; con lo cual la realidad radical quedaría reducida, lo que no podría aceptarse. Al colocar en primer lugar la esencia y posterior a ella la realidad, se negaría la realidad del mismo hombre y su naturaleza relacional con el mundo, las cosas y los otros. El hombre como sujeto necesita de una realidad exterior a él para hacerse cargo de su propia existencia, es lo que años más tarde pondrá en consideración Kant. Para el filósofo de Prusia, el apotegma cartesiano cosifica al ser humano, ya que el pensamiento se convierte en la operación más radical y decisiva de su existencia. Por ello, en 1797, tras la publicación de su obra *Metafísica de las costumbres*, Kant establecerá que el hombre más allá de ser *homo phaenomenon*, es también *homo noumenon*, en palabras de Laín: yo soy algo más que "fenómeno"; yo soy también "noumeno"; y en el noumeno de mi ser, más allá de mi condición de sujeto, yo soy *persona* (*Person, Persönlichkeit*)<sup>24</sup>.

La concepción de *persona* surge en Kant como una manera de afrontar el planteamiento cartesiano. Según Zubiri, tal concepción será la primera que se establecerá en la modernidad. Debe anotarse, que ya con Cicerón el pensamiento filosófico había co-

<sup>21</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo II. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 65.

<sup>22</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo I. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 65.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, 27-28.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, 99.

nocido una oposición entre *persona* y *res*, pero tal oposición sería establecida dentro de un lenguaje meramente jurídico; por ello, debe afirmarse que solo con Kant el concepto será elevado a "categoría metafísica".<sup>25</sup> A partir del planteamiento kantiano no se hablará más de cosas extensas y cosas pensantes, sino que se partirá de la distinción entre *cosas* y *personas*. Comenta Laín:

Inaccesible a mi propio conocimiento especulativo, mi yo moral, el yo de mi "deber ser", aquello por lo cual yo soy fin en mí mismo y no medio, me eleva a la dignidad de ente realmente libre y me hace autor responsable de mi individual vida física. El *ser* más propio de la realidad humana sería incluido en su "deber ser"; y así, al "yo soy cosa pensante" de la filosofía cartesiana, Kant opondrá resueltamente un "yo soy conciencia moral" o "yo soy deber".<sup>26</sup>

Si bien es cierto que con el planteamiento kantiano la filosofía moderna avanzará en la comprensión de la realidad humana, no por ello debemos pensar que la concepción sobre lo que sea la persona quede integralmente entendida. De acuerdo con Zubiri, en el planteamiento kantiano se denomina como persona a una realidad que es sujeto de un deber moral, algo "*sui iuris*", que tiene responsabilidad sobre sí mismo, lo que no resultaría suficiente para aproximarnos a una definición adecuada de lo que sea ser persona. Afirma Zubiri:

Esta diferenciación meramente jurídica y moral, sin ser baladí, no es primaria y radical. Primero, porque si bien es verdad que toda persona es *sui iuris*, sin embargo, no se es persona por ser *sui iuris*, sino que se es *sui iuris* porque se es persona. Y segundo, no está dicho en ninguna parte que a la persona no le competan también, como momentos formalmente constitutivos suyos, otros caracteres que, en la concepción kantiana, harían del hombre una *res*, una cosa.<sup>27</sup>

Siendo este el planteamiento que se cuestiona a Kant, habría que preguntarse: ¿cuáles son los rasgos principales que permitirían definir de manera integral a la persona huma-

<sup>25</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1998), 103.

<sup>26</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo I. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 99.

<sup>27</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1998), 103-104.

na? o ¿qué elementos expresarían, de manera integral, una concepción filosófica en la que no se reduzca a la persona misma? Al parecer, con Zubiri podremos percibir que ni la realidad total debe ser negada por el sujeto, ni la realidad del ser humano puede ser negada como una *res*, una cosa. Desde una mirada antropológica lainiana, no basta con los supuestos metafísicos para definir a la persona, también deben acogerse los supuestos psicofisiológicos del ser humano para que sea comprendido y expresado en su totalidad.

## El yo cartesiano y la reducción del cuerpo

El reduccionismo causado por la filosofía moderna es bifaz, por un lado, se niega la realidad, en nombre de un yo que aprueba y desaprueba lo existente el pensador cartesiano formula una intuición que le permita ver clara y distintamente las cosas; por otra, se niega la dimensión corpórea del ser humano. El ansia de *certeza* y *claridad* hace que el pensador moderno (pensador cartesiano) ponga en duda la dimensión corpórea reduciéndola a un razonamiento analógico. A ello comenta Laín: "para un yo pensante que así aísla y sustantiva su propio pensamiento, el cuerpo propio es en principio un flexible cadáver adosado a la *res cogitans*."<sup>28</sup>

Si el yo cartesiano reduce la realidad, reduce con ello la realidad concreta del hombre. Tal deducción no surge como una conjetura frente a lo planteado por el pensador moderno, será Descartes mismo, quien en dos de sus textos (*Las meditaciones* y el *Discurso del método*), permita tal síntesis. En *Teoría y realidad del otro*, Laín alerta sobre la reducción antropológica que se opera desde la modernidad sobre el cuerpo. Si para planteamiento medieval el cuerpo era despreciado por el pecado, en la modernidad no será redimido por la razón, al contrario, será esclavo del yo. Es, por lo tanto, necesario, interrogar al pensador moderno por su concepción sobre lo que sea la realidad, a lo que Laín comenta:

Solo consigo mismo, el hombre moderno se ha visto en el trance de encontrar en su propia realidad individual los móviles y los órganos de su conquista del otro (...). Recluido en mi propia realidad con la ayuda de un método idóneo, lograré descubrir y utilizar en beneficio mío *les trésors de mon esprit*. Pero en esa viviente soledad mía, ¿cuál es para mí mi realidad más propia? Parece que esta interrogación solo puede tener una respuesta, la respuesta que

<sup>28</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo I. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 42.

dice: "Yo". Para mí, esto que llamo yo –la palabra que empleo para nombrar el sujeto de todas mis actividades personales: yo pienso, yo hablo, yo ando, yo como– parece ser la realidad más primaria e inmediata.<sup>29</sup>

La visión reductiva de la filosofía moderna generó un solipsismo extremo, en el que la realidad y con ella la dimensión corporal, fue cuestionada por el yo. En *Las Meditaciones* Descartes aceptaba la realidad con la que se topaba –obreros, capas, espectros u hombres– por el juicio que establecía su yo sobre estos: "yo juzgo que son verdaderos hombres, y así comprendo, por la sola capacidad de juicio de mi espíritu, lo que con mis ojos creía ver."<sup>30</sup> Planteamiento que será reconocido, años más tarde, como el razonamiento analógico, el cual, pensadores como Husserl, Ortega, Zubiri y Laín, declararán como inadecuado. Según Laín, solo los solipsistas más extremados se permiten negar la realidad,<sup>31</sup> por ello, en *Ser y conducta del hombre* expresará su concepción personal frente al yoísmo moderno:

Contra lo que tantos, desde Descartes, han afirmado, tampoco la realidad del mundo exterior –más precisamente: la certidumbre de que el mundo exterior existe realmente–, tampoco ella es la conclusión de un razonamiento convincente. Aunque sinceramente diga hacerlo, realmente yo no dudo de que sean reales el suelo que piso y el árbol que veo; y no puedo hacerlo, porque "estar en la realidad" y "estar en el mundo" son condiciones esenciales de la existencia humana. Sin mundo yo no existiera, no sería posible que un ente dijese yo.<sup>32</sup>

No solo la realidad se evade de un razonamiento analógico, el cuerpo también. Si la realidad pone resistencia a los sentidos, el cuerpo ofrece certidumbre al sujeto, con éste el yo concreto, el sujeto individual está en el mundo, por lo que afirma: "de mi cuerpo procede en su primer origen".<sup>33</sup> Por ello, en un vínculo entre resistencia–existencia, unas veces pasivo (el objeto que toco, el suelo que piso), en otras, activo (el viento que azota mi cara), declara: "lo que me resiste, existe; lo que existe, me resiste."<sup>34</sup> Estar en la realidad,

<sup>29</sup> *Ibíd.*, 37.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 39.

<sup>31</sup> Pedro Laín Entralgo, *Ser y conducta del hombre* (Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1996), 311.

<sup>32</sup> *Ibíd.*

<sup>33</sup> *Ibíd.*

<sup>34</sup> *Ibíd.*, 312.

según la visión antropológica lainiana, es un ofrecimiento natural del cuerpo, no hay que forzar la razón para sentirse instalado, resultaría inútil negar la existencia del cuerpo propio y el cuerpo ajeno. En las *Meditaciones*, declara Descartes:

En mi segunda percepción, ¿veo la misma cera? "Es la misma cera", dice en tal caso nuestro lenguaje habitual. Pero en rigor, lo único cierto es que yo juzgo que eso que yo veo es la misma cera que antes vi. Con mis ojos creo ver un hombre; con mi mente juzgo que ese bulto que veo es un hombre, y gracias a este juicio puedo gozar tranquilamente de su compañía. Tal es la doctrina de Descartes.<sup>35</sup>

La empresa cartesiana, apreciada como innecesaria, fracasa en su intento de constituir la realidad humana determinándola por el yo, tal empeño es declarado por Laín como un "yoísmo", entendiendo tal concepción como: "un trisecular empeño del hombre por hacer del yo la realidad originaria de todo posible saber y de toda posible acción."<sup>36</sup> La apropiación de la realidad no puede hacerse sin posesión, para que tal operación se efectúe se hace necesario que el ser humano esté constitutivamente formado para hacer suya la realidad. En 1989, con la publicación de *El cuerpo humano. Teoría actual*, Laín comentará:

Yo no sé cómo poseerán los ángeles, si es que los ángeles existen y poseen; solo sé que hasta mis actos de posesión más intelectuales es mi cuerpo lo que me permite realizarlos. Por mi cuerpo y con mi cuerpo poseo y sé que poseo tales o cuales saberes. No es un azar que el término "aprehensión" -del latín *apprehendere*, agarrar, asir- será definido en el diccionario como el acto de captar y hacer nuestras las especies de las cosas.<sup>37</sup>

A tal crítica se debe sumar un segundo texto de Descartes: *El Discurso del método*, ante el cual la dimensión corpórea se ve desestimada por un sujeto que le expresa como un bulto o máquina. Ya anteriormente, fundamentados en el curso de Zubiri, habíamos sintetizado las principales propuestas establecidas en ambiente social del hombre moderno, entre las cuales se había explicitado la visión mecánica del universo establecida

<sup>35</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo I. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 39-40.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 205.

<sup>37</sup> Pedro Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual* (Madrid: Espasa Calpe, 1989), 133.

por Galileo, la cual será llevada al extremo en la obra de Descartes. Un sujeto, que no vivencia su cuerpo, que instalado en un yo que se descubre como pensante se esfuerza innecesariamente por entender su realidad, cuando a la inversa, está haciendo de ella una abstracción mental.

Muchas son las dificultades frente a las cuales nos enfrentamos, cuando queremos entretejer o destejer, como afirma Laín, la realidad del ser humano, pero ninguna que sea más perentoria que aquella, en la que por afirmar de manera radical al ser humano como sujeto pensante se le desprecia como ser integral. Sería necesario, por lo tanto, cuestionarnos sobre el olvido de la realidad corporal en la modernidad: ¿descuido, reduccionismo, desconocimiento? ¿Cuál sería la causa que sumergió en un dualismo antropológico a la generación cartesiana? En *Teoría y realidad del otro*, Laín va citando y ejemplificando la causa de tal dualismo, comentando el Discurso del método, afirma:

El bulto material que tengo ante mí y que me parece ser un hombre puede ser tan solo un muñeco mecánico, como aquel "hombre de palo" que Juanelo Turriano hacía andar por las calles de Toledo, un *robot*, como decimos hoy. No obstante la "capacidad de juicio de mi espíritu" me hace comprender que ese bulto semoviente es un hombre real y verdadero.<sup>38</sup>

Que el hombre sea una especie de *robot*, un *bulto semoviente* es una expresión que brota del planteamiento filosófico cartesiano en una total diferenciación con el pensamiento antiguo y medieval. Si bien para el antiguo el lugar de interpretación y comprensión del ser humano era el universo, no será así para el medieval ni para el moderno. De acuerdo con la visión antropológica del medieval, el ser humano es una realidad que se distancia del mundo, es un *ánima*, afirma Zubiri,<sup>39</sup> y al serlo, no tiene relación con el mundo, sino con su creador. Por lo tanto, aunque el *cuerpo* sea la expresión de unidad de hombre y mundo, el *alma* es el principio sustancial según el cual debe ser comprendida y asumida su condición. ¿Cuál será entonces la comprensión filosófica que brindará al pensamiento filosófico moderno un hombre como Descartes? Comenta a este respecto Zubiri:

<sup>38</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo I. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 41.

<sup>39</sup> Xavier Zubiri, *Cursos universitarios*. Volumen IV (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2014), 294.

Para Descartes el espíritu humano, constituye el centro del filosofar cartesiano; el alma, lo mismo que el cuerpo, es un ente dudoso e incomprensible, ninguno de ellos (ni el cuerpo ni el alma) puede constituir el exordio de la filosofía. El hombre se encuentra sin cuerpo y sin alma. Descartes no se encuentra con un alma, como tampoco se encuentra con su cuerpo, ni con el mundo físico, sino simplemente con el hecho de su duda; de ahí que el comienzo de la filosofía cartesiana sea el ego que no incluye en sí ni el cuerpo ni el alma.<sup>40</sup>

El sujeto, comentará Zubiri, no será comprendido por Descartes como una unidad psicofísica o antropológica de cuerpo y alma, tal comprensión opera en la filosofía griega. El hombre, según la expresión antropológica de Descartes, se debe entender como una cosa (*res*) que está por fuera del cuerpo, en tanto que "el mundo exterior existe en sí, pero no para sí; en cambio el alma existe para sí"<sup>41</sup>, lo que constituye al sujeto como un para sí, como una conciencia que permite, a través de las ideas, darse cuenta de.

El cuerpo, dentro de la concepción cartesiana, no podía tener una apreciación sobresaliente, solo el ego, al ser conciencia mediante la cual el hombre podía darse cuenta, hacia resistencia al mundo, lo que permitía que el sujeto se fundamentara a sí mismo mientras constituía al mundo y la realidad. Siendo esta la concepción filosófica que operaba en el planteamiento de Descartes, el pensamiento moderno terminará determinando que, lo que pudiera expresarse sobre Dios, el cuerpo y el alma, solo se podría hacer desde la conciencia "que duda, y sabe, y se da cuenta de ellas".<sup>42</sup>

Frente a tal planteamiento Laín expresa su incomprensión: ¿cómo podía Descartes pretender definir la condición humana en aquel ensimismamiento metafísico? A su juicio, la filosofía moderna expresa un imposible metafísico, por lo cual afirma: conformémonos con reiterar frente a ella lo que ya es sentencia tópica del pensamiento actual: que para mí, pensar es siempre "pensar *de*" y existir es "existir *con*".<sup>43</sup>

En suma, puede afirmarse de forma directa, que en la historia de la filosofía moderna el cuerpo es cosificado, es reducido metódicamente a máquina; se trueca en artefacto, se "*desnaturaliza*"<sup>44</sup> y con ello nos preguntamos: ¿qué tarea le queda al hombre contem-

<sup>40</sup> *Ibíd.*, 295.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, 297.

<sup>42</sup> *Ibíd.*

<sup>43</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo I. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 41.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, 43.

poráneo y qué caminos se emprenden? Razón de ello se intentará dar en un segundo momento. La comprensión de la condición humana desde una visión integral, como persona, podrá ser una respuesta adecuada, más no última; Laín reconoce que la tarea de explicar y comprender al hombre no es nunca última y que el empeño de dar razón suficiente de su realidad es un callejón sin salida.<sup>45</sup>

## Persona e irreductibilidad, hacia una antropología integral

La concepción sobre la persona es establecida por Laín de forma constante en su obra, no puede simplemente afirmarse, que para conocer de manera detallada su planteamiento filosófico y antropológico, haya que recurrir de forma explícita a su obra *Teoría y realidad del otro*. Puede afirmarse, sin reparos, que la idea que procura de ser humano está fundamentada en una comprensión de su totalidad, individualidad y apertura a los otros. Ya desde 1941, en *Medicina e historia*, Laín postula para la medicina un nuevo quehacer que se encuentre abierto a la vida y a la persona.<sup>46</sup> Igualmente, en su obra *El cuerpo humano. Teoría actual*, tampoco se distancia de una visión integral. En la construcción de su teoría sobre el cuerpo, sintetiza del siguiente modo su propuesta:

La idea descriptiva que yo propongo dice así: *cuerpo de un vertebrado bipedestante que individualmente está ejecutando una conducta específicamente humana; conducta que debe ser descrita y entendida como resultado diacrónico y global de la sucesiva actividad psicoorgánica de un sujeto personal que vive en el mundo.*<sup>47</sup>

Es pertinente aclarar que, en lo tocante a la concepción filosófica y antropológica de Laín, la persona no es tema de una sola obra, es una concepción propia del autor en toda su obra; del mismo modo, debe especificarse, que su manera de concebir la realidad humana, surge de la visión penúltima, que acerca del hombre, ofrece Xavier Zubiri. Según Laín es el planteamiento metafísico y antropológico de Zubiri, con el cual se identifica

<sup>45</sup> Pedro Laín Entralgo, *Antropología Médica para clínicos* (Barcelona, Madrid, Buenos Aires, Bogotá, Caracas, Lima, México, Quito, Río de Janeiro, San Juan de Puerto Rico, Santiago de Chile: Salvat Editores, 1985), 6.

<sup>46</sup> Pedro Laín Entralgo, *Medicina e historia* (Madrid: Ediciones Escorial, 1941), 9.

<sup>47</sup> Pedro Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual* (Madrid: Espasa Calpe, 1989), 286.

de manera más plena, y en éste hallará los fundamentos necesarios para ofrecer una concepción de la *persona* que no se aprisione en dualismos o reduccionismos.

Por último, es importante considerar la dificultad señalada por Zubiri y Laín, a la hora de establecer una concepción que resulte comprensible y que, a su vez, no reduzca o limite al ser humano en su integralidad. Ya se ha expresado anteriormente la imposibilidad del planteamiento antropológico moderno, para ofrecer una concepción sobre el individuo humano que resulte integral, se hace necesario ahora ofrecer una nueva comprensión del problema. Intentaremos dar estructura al tratado, por lo cual abarcaremos tres interrogantes: una presente en la obra de Laín, las otras dos consideradas como primordiales para la investigación: ¿qué es pues la persona? y ¿qué elementos deben considerarse para que podamos afirmar que en la concepción filosófico-antropológica de Pedro Laín Entralgo la persona humana es irreductible? Sería también importante dedicar unos cuantos renglones a especificar la originalidad del planteamiento lainiano, en torno al problema que nos convoca, para responder a esta cuestión: en la concepción sobre la persona humana que emerge de la obra del pensador aragonés ¿qué es zubiriano y qué es lainiano?

## El concepto de *persona* en la antropología filosófica de Zubiri y Laín

---

En 1968, Zubiri había declarado la realidad como anterior al ser. Fruto de tal concepción, redacta su obra *Estructura dinámica de la realidad*, en la cual se cuestiona: "¿en qué consiste eso que llamamos que algo sea real?"<sup>48</sup> Para dar respuesta, verá como necesario recurrir a lo que desde el pensamiento griego se había establecido como realidad: la subjetualidad. Según Zubiri, en tal comprensión de la realidad se afirma que cada nota o accidente que posee la cosa en sí misma, la posee en virtud del sujeto que la determina, lo que a su modo de entender es erróneo. La realidad, antes que subjetualidad, es estructuralidad, estructura. Declara:

Estructura es la actualidad de la unidad primaria en un sistema constructo de notas. En ella, en esta actualidad, el efecto formal del sistema consiste en determinar la posición

---

<sup>48</sup> Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1989), 29.

de cada una de las notas dentro del sistema. No consiste en que cada nota emerja del sujeto, sino consiste en que cada nota ocupe un lugar perfectamente determinado dentro de otras notas.<sup>49</sup>

El planteamiento filosófico de Zubiri permitirá a Laín formular una antropología de carácter integral, desde la cual la condición humana sea explicada y comprendida como una estructura sistemática, unitaria, dinámica, elementos que solo son expuestos con profunda claridad en la obra de Xavier Zubiri. Siendo esto admitido, debemos preguntarnos: ¿Cuáles son esos elementos y de qué manera influyen en la concepción antropológica de Pedro Laín Entralgo?

En *Sobre el hombre*, Zubiri había afirmado la condición humana como una unidad; su visión antropológica evidencia una concepción integral del ser humano, según la cual, el hombre no es una realidad de carácter dual que posee "organismo y psique". Queda, por lo tanto, interrogarnos: ¿Qué es entonces el ser humano? ¿Cómo expresar la realidad humana sin estratificar uno de sus sistemas? ¿Hoy qué podremos decir de esa realidad radical que es el hombre? ¿Es física o espiritual? ¿Acaso podremos decir algo más allá, que exprese su individualidad, su determinación como persona, sin remitirnos a un yo en el que se le reconozca como colonizador y conquistador de la realidad total? Zubiri responde: "el hombre es psico-orgánico, es una sustantividad psico-orgánica".<sup>50</sup>

Tal afirmación, por sí sola, no goza de originalidad, seguramente pudo ya ser expresada con anterioridad. Lo que dará un sello de identidad al planteamiento antropológico zubiriano estará expresado desde una nueva concepción: el hombre no es sustancialidad, sino sustantividad. En *Sobre el hombre*, se afirma: La realidad humana no es una sustancia, sino una unidad de sustantividad, un sistema clausurado y cíclico de notas constitutivas. De estas notas, unas son de carácter físico-químico; otras, por ejemplo la inteligencia, el sentimiento, la voluntad, son de carácter psíquico.<sup>51</sup>

A tenor del planteamiento zubiriano, un subsistema, sea el psíquico o el orgánico, no podrá expresar con suficiente fuerza la realidad con la que el hombre se encuentra estructurado ¿y en virtud de qué? Que al ser sistema o estructura sustantiva posee unas notas elementales que impedirían reducir la realidad humana a lo meramente orgánico o a lo meramente psíquico. Debe existir entre ambos subsistemas una unidad, según

<sup>49</sup> *Ibíd.*, 37.

<sup>50</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1998), 59.

<sup>51</sup> *Cf. Ibíd.*, 57.

Zubiri, una solidaridad que les permite unificarse para constituir al ser humano y no expresar su condición desde reduccionismos antropológicos.

Si en la idea de hombre que posee Zubiri se exprese la condición humana sin anclarse a reduccionismos, tal antropología filosófica se convierte en referente para la antropología contemporánea. Aun así, a consideración de Laín, en la antropología filosófica contemporánea no se ha tomado en serio el planteamiento filosófico zubiriano, de hacerlo, se podrían desinstalar las doctrinas aún vigentes que expresan la realidad humana desde un dualismo antropológico, sea este cartesiano o cristiano; o desde los monismos antropológicos, sean estos materialistas o mentalistas. Aun así, Laín no espera a que el planteamiento zubiriano sea tenido en cuenta, se lanza a construir su personal idea del hombre y, para hacerlo, parte de la visión penúltima que sobre el hombre ha construido Zubiri; por ello, en 1995, con la publicación de *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Laín expresará la importancia del planteamiento zubiriano, para su empresa antropológica. Afirma lo siguiente:

Una sutil idea cosmológica y metafísica de Xavier Zubiri, pienso que no suficientemente utilizada por él, la afirmación de que la realidad radical del cosmos consiste en ser dinamismo, puede dar fundamento metafísico y científico satisfactorio a una idea de la hominización, tanto filogenética (la aparición de la especie humana en la biosfera terrestre) como ontogénica (la conversión embriológica del cigoto en persona), capaz de servir de base razonable a cuanto más allá de la evidencia racional, en unos casos como dualismo hilemórfico, en otros como monismo materialista, sobre la última realidad del cosmos y del hombre se piense y se crea.<sup>52</sup>

Dicho lo anterior, tendríamos que interrogarnos ¿cómo puede tal explicación contribuir a la comprensión de lo qué es la persona humana? Que expresar al ser humano como una realidad en esencia estructural, cuyo sistema posee una sustantividad que hace de lo psíquico algo orgánico y de lo orgánico algo psíquico no podría entender a la persona humana como una realidad meramente psíquica o metafísica. ¿Qué antropología filosófica en la actualidad se puede permitir tal reducción? El concepto de *persona* no es solo una realidad de carácter metafísico, con ello se estaría retornando a una comprensión sustancial del ser humano. No es suficiente expresar que el *hombre* es una realidad con-

<sup>52</sup> Pedro Laín Entralgo, Pedro, *Qué es el hombre: evolución y sentido de la vida* (Oviedo: Ediciones Nobel, Premio Internacional de Ensayo Jovellanos, 1999), 8.

creta e individual porque puede pensar la realidad, aunque el hombre pueda pensarla debe estar constituido por una estructura que le faculte para tal capacidad. En *Sobre el hombre* afirma Zubiri:

Por eso, cuando se habla de que soy una realidad en propiedad, no se hace referencia exclusivamente a mis actos –aquellos actos que ejecuto y de los que soy dueño– sino a las estructuras, en virtud de las cuales me pertenezco a mí mismo y, por pertenecerme a mí mismo, ejecuto actos que me son propios. Aquí propiedad no es una propiedad de orden operativo, es una propiedad de orden constitutivo. Porque me pertenezco constitutivamente, los actos que ejecuto van a ser propios de mí, operativamente.<sup>53</sup>

No podemos decir, sin más, que la respuesta a qué hace al hombre persona esté limitada a lo meramente psíquico, debe ser también una realidad estructuralmente orgánica: *personidad*. Decir *personidad* (esto es, la consistencia de la persona) es diferente a decir *personalidad*, ya que esta última está dada por la cualidad que los actos imprimen a la realidad de su ejecutor.<sup>54</sup> Tal enunciado puede traer consigo confusiones, pero lejos de permitir las, debe aclararse que, aunque los subsistemas (psique–organismo) trabajan en unidad, hay otro elemento más que permite establecer una diferencia radical con el resto de seres vivos y de modo más específico, con aquellos que le son más cercanos a su estructura como son los animales. Solo el hombre, a diferencia del resto de seres vivos, *trasciende su realidad*, convierte al medio en mundo, según lo expresa el propio Max Scheler. Y aunque, como toda realidad, sea considerada como un sistema sustantivo, cíclico, cerrado (que tiene subsistencia); el hombre es la única realidad que está en apertura. Comenta Zubiri:

El hombre es la vida trascendiendo en el organismo a lo meramente orgánico. Transcender es ir de la estimulidad a la realidad. Este trascender tiene así dos momentos: primero, es trascender no de la animalidad, sino trascender en la animalidad; la psique, en efecto, no es algo añadido al organismo, sino un constructo estructural con él. Por tanto, trascender no es salirse del organismo, sino un quedarse en el organismo, en la animalidad. Y, segundo, es trascender en la animalidad a su propia realidad. La unidad de estos dos momentos es justo lo que significa la definición del hombre: animal de realidades.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1998), 112-113.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 113.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 59-60.

No podemos perder de vista, que tras el intento decidido de definir al hombre o formular una visión personal de la manera como se comprende, se ponga en riesgo su concretísima realidad. Y que si bien, desde Grecia hasta nuestros días ha existido una tendencia a establecer una semejanza entre hombres y animales, también se ha intentado partir de las notas elementales que le distancian. Tal empeño ha sido constante en la antropología, verbigracia Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* establece una comparación entre los seres vivos, declara que la diferencia entre hombre y animales no es de grados, sino de esencia. Por lo que culminará afirmando que el hombre es en esencia un "Espíritu" que tiene la capacidad de decir no al mundo, describe al hombre como "el asceta de la vida, el eterno protestante contra toda mera realidad, el eterno 'Fausto', la bestia avidísima de cosas nuevas, el nunca satisfecho con la realidad circundante, siempre ávido de romper los límites de su ser ahora, aquí y de este modo, de su 'medio'" y de su propia realidad actual."<sup>56</sup> En su planteamiento antropológico, hará lo mismo Zubiri, establecerá relaciones y diferencias entre la realidad del hombre y realidad de los animales, y que fruto de ello en *Sobre el hombre* se declarará al hombre como el ser que quedándose en la animalidad hace suya la realidad, se apropia de ella.

A tal manera de concebir la peculiar realidad del hombre, Laín le conferirá gran importancia, razón por la cual, en *Teoría y realidad del otro*, se abrirá camino con la pregunta por la persona, afirmando que en "cuanto individuo orgánico y viviente, el hombre es un ser cuya sustantividad se halla caracterizada por la independencia respecto del medio y el control específico sobre él."<sup>57</sup> Ahora bien, para adquirir esa independencia el hombre requiere de inteligencia para asegurar su sustantividad, razón por la cual es necesario declarar que la "inteligencia sentiente es la radical y última posibilidad de sustantividad que el hombre posee"<sup>58</sup>, ya que el hombre, además de ser animal, es persona; por esto debe precisarse el sentido en que lo sea.

¿De qué modo puede el hombre ser una realidad personal? Tal cuestionamiento es respondido por Laín de manera directa, pero es asumido por Zubiri a través de su obra. En 1966, con su obra *Sobre la realidad*, Zubiri había declarado que el *yo* del hombre poseía cierta reduplicidad, ya que "revierte el carácter del Yo sobre la realidad sustantiva que yo

<sup>56</sup> Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires: Losada, 1970), 30.

<sup>57</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo II. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 269.

<sup>58</sup> *Ibíd.*

soy"<sup>59</sup>, por medio del cual se apropia de la realidad no solo haciéndola un "mí" sino un "mía", con lo cual se logra ratificar la realidad sustantiva en su ser. Según lo establecido en el planteamiento zubiriano, no podemos afirmar con naturalidad, que en el hombre la realidad sea vivenciada de manera radical, sino que, al contrario, el sujeto vivencia la realidad apropiándose de ella y en virtud de tal posesión de la realidad, se configuran los fundamentos de la *persona*.

Años más tarde, en 1974, Zubiri impartió un curso en Madrid, del cual surgió su obra titulada *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, en ésta, afirmará de manera explícita al hombre, como un sistema psico-orgánico "cuyo carácter o cuya forma de realidad es justamente ser persona."<sup>60</sup> El planteamiento antropológico de Zubiri está concediendo al ser humano un tipo único de realidad, al apreciar que su realidad no es un simple "de suyo" sino "suya". Tal apropiación de su realidad es la que más estima Laín a lo largo de su obra, por ello en *Teoría y realidad del otro* nos dirá:

El "mí mismo" nos remite así a un estrato de mi realidad todavía más hondo: a la estructura real y pre-vivencial de la realidad que soy yo. Y esta estructura consiste en que anteriormente a toda vivencia y como condición de toda vivencia de "mí mismo", yo soy mi "propia" realidad que me es propia. Esto es lo decisivo: mi mismidad es personal en cuanto formalmente apunta a este momento de "propiedad". *La sustantividad de propiedad, es, pues, lo que constituye la persona.*<sup>61</sup>

Ser propiedad es una respuesta coherente a la pregunta sobre qué hace al hombre persona, debe ser por lo tanto considerada como una diferencia radical en cuanto no puede predicarse del resto de seres vivos, solo el ser humano por su constitución estructural y por la reduplicidad que efectúa sobre la realidad puede tener tal carácter de propiedad, y por serlo, afirma Zubiri, "soy persona".<sup>62</sup> Aunque hemos brindado una primera respuesta a la pregunta qué es ser persona, queremos enunciar otros elementos más que, a consideración de Zubiri, son importantes.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Xavier Zubiri, *Sobre la realidad* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2001), 232.

<sup>60</sup> Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2006), 8.

<sup>61</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo II. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 269.

<sup>62</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1998), 112.

<sup>63</sup> No consideramos necesario ampliarnos en el tema, quien desee adentrarse a un estudio más detallado podría

Según Zubiri, cuatro son las etapas o momentos progresivos que permiten dar solución a la pregunta por la persona. 1) Ser reduplicativamente en propiedad, elemento que resalta Laín y afirma como definitivo en la constitución de la persona; 2) La consistencia y subsistencia, dos elementos que se integran en una segunda etapa, así, cuando afirmamos que somos personas por constitución: personeidad, estamos diciendo que el serlo requiere de consistencia y habrá que diferenciar entre *personeidad* y *personalidad*, "sería imposible que tuviera personalidad quien no fuera ya estructuralmente persona."<sup>64</sup> A la consistencia se integra la subsistencia, la realidad humana debe ser "*Suidad*", es decir, debe ser una estructura de clausura y totalidad, que confiere singularidad al hombre permitiéndole la posesión de sí mismo, dicho elemento es la *inteligencia sentiente*, teniendo presente que no "puede existir una realidad dotada de inteligencia que no sea persona [...] No existen subsistentes que no sean intelectivos."<sup>65</sup> 3). Actualización de la realidad personal: me, mí, yo: a las etapas anteriores de posesión y estructuración (personeidad), se sigue un tercer momento; si bien, no debe concluirse de manera directa, que son los actos humanos los que permiten la estructuración de la personeidad, si podemos decir que a través de ellos se da una actualización de su realidad, el hombre es agente, actor y autor de su vida y al serlo, es siempre el mismo pero no lo mismo, actualiza su realidad personal en "la triple estructura del me, del mí y del yo."<sup>66</sup> 4) En virtud de sus actos, el hombre va cualificando su personeidad desde la personalidad, lo que convierte a la personalidad como la modulación de la personeidad.

## Conclusión: Persona e irreductibilidad

El intento de dar una respuesta a la pregunta por el *qué* de la persona, debemos ahora intentar dar respuesta acorde a los dos planteamientos que consideramos de relevancia para la investigación: 1) ¿qué elementos deben considerarse para que podamos afirmar que en la concepción filosófico-antropológica de Pedro Laín Entralgo la persona huma-

---

acercarse al capítulo sexto de la obra *Sobre el hombre*, para hacerse una idea más completa de lo que se formula en la antropología zubiriana. Aun así, no debe pasarse por alto, que la revisión de dicha obra estuvo a cargo de Ignacio Ellacuría, Pedro Laín Entralgo y Diego Gracia Guillén, lo que permite esclarecer el gran influjo de la antropología zubiriana en el planteamiento lainiano.

<sup>64</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1998), 113.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, 118.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, 127.

na es irreductible? y 2) En torno a la concepción sobre la *persona*, ¿qué es zubiriano y qué es lainiano?

Iniciemos dando respuesta a la primera pregunta, para hacerlo, afirmemos con Zubiri que en lo tocante al uso clásico de los pronombres personales *yo, tú, él*, debe establecerse con claridad que la diferenciación y relación posible entre ellos se debe a una diferencia que es a su vez intrínseca (la personabilidad) y cualitativa (la manera cómo se hace cargo de la realidad y su realidad), mas no cualitativa y numérica; debe por lo tanto afirmarse que estos individuos (*yo, tú, él*) personalmente, son irreductibles e irremplazables.<sup>67</sup>

Aun así, aunque no amerite esfuerzo alguno intelegir tal explicación, lo que nos resulta claro está dado en la forma de relación que opera en los tiempos actuales. En las relaciones interpersonales de nuestros días el *tú* y el *él*, se cosifica, se reduce, se objetiva, se transforma en un *yo*, se aprisiona en la *egolatría*. ¿Por qué si aceptamos una visión integral de la persona, según la cual el otro debe ser para mí lo que él real y verdaderamente es, una persona, se diluye su integridad convirtiéndole en un *yo*, un *mí* y un *mío*? ¿No será que la posesión de la realidad ha egolatrizado al hombre?

Laín ofrecerá un elemento que ampliará la visión establecida por Zubiri, en la que la realidad de la persona humana "debe oscilar continuamente entre la absoluta "propiedad" y la absoluta "entrega."<sup>68</sup> De esta forma quien entendiéndose como persona se relacione con el otro, que le trate como un *tú* o un *él* y nunca como un *yo*; solo quien lo entienda y lo instale en su vida, podrá vivenciar relaciones interpersonales genuinas, en la que el otro no es objetivado. Afirma Laín: He aquí, pues, la decisión de quien inicia una relación genuinamente interpersonal: "En mi relación contigo, yo quiero que tú seas para mí lo que en ti y por ti eres; quiero que me seas persona."<sup>69</sup>

## Bibliografía

Beorlegui, Carlos. *Antropología filosófica. Nosotros urdimbre solidaria y responsable*. 2a. ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.

Descartes, René. *Discurso del método. Obras completas*. Madrid: Gredos, 2011.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 271.

<sup>69</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo II. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 267.

- Ortega y Gasset, José. *Obras Completas. Tomo V. (1932-1940)*. Madrid: Taurus, 2010.
- Ortega y Gasset, José. *Obras Completas. Tomo X. (1949-1955). Obra póstuma e índices generales*. Madrid: Taurus, 2010.
- Laín Entralgo, Pedro. *Antropología Médica para clínicos*. Barcelona, Madrid, Buenos Aires, Bogotá, Caracas, Lima, México, Quito, Río de Janeiro, San Juan de Puerto Rico, Santiago de Chile: Salvat Editores, 1985.
- Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de Conciencia (1930-1960)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003.
- Laín Entralgo, Pedro. *El cuerpo humano. Teoría actual*. Madrid: Espasa Calpe, 1989.
- Laín Entralgo, Pedro. *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual*. 2da. ed. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 1998.
- Laín Entralgo, Pedro. *Idea del hombre*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 1996.
- Laín Entralgo, Pedro. *Medicina e historia*. Madrid: Ediciones Escorial, 1941.
- Laín Entralgo, Pedro. *Qué es el hombre: evolución y sentido de la vida*. Oviedo: Ediciones Nobel, Premio Internacional de Ensayo Jovellanos, 1999.
- Laín Entralgo, Pedro. *Ser y conducta del hombre*. Madrid: Espasa Calpe, 1996.
- Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro. Tomo I*. 2da. ed. Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968.
- Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro. Tomo II*. 2da. ed. Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968.
- López López, Andrés Felipe. *Personalismo filosófico y Fenomenología de la persona en Karol Wojtyła*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2015.
- Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada, 1970.
- Soler Puigoriol, Pedro. *El hombre ser indigente. El pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1966.
- Zubiri, Xavier. *Cursos universitarios. Volumen I*. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2007.
- Zubiri, Xavier. *Cursos universitarios. Volumen IV*. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2014.
- Zubiri, Xavier. *Estructura de la metafísica*. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2015.
- Zubiri, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1989.
- Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1998.
- Zubiri, Xavier. *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2001.
- Zubiri, Xavier. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2006.

# HUMANIDADES

**Resumen:** En el presente trabajo se rastrean los elementos que conforman la complejidad de la "meditación" en los escritos de Hugo de San Víctor, sus fuentes principales y las implicaciones e influencia que tuvo en el posterior pensamiento monástico, así como su importancia en la "lectio divina", modo central de la oración y de educación para Occidente.

**Palabras clave:** Meditación, palabra, lectio, otia.

**Abstract:** In the present work we trace the elements that make up the complexity of "meditation" in the writings of Hugh of St Victor, its main sources and the implications and influence it had on subsequent monastic thinking, as well as its importance in "lectio divina", central mode of prayer and education for the West culture.

**Key words:** Meditation, Word, lectio, otia.

# LA MEDITACIÓN SEGÚN HUGO DE SAN VÍCTOR

## MEDITATION ACCORDING TO HUGH OF ST VICTOR

RAFAEL CÚNSULO

UNIVERSIDAD DEL NORTE  
SANTO TOMÁS DE AQUINO, ARGENTINA

[rcunsulo@unsta.edu.ar](mailto:rcunsulo@unsta.edu.ar)

<https://orcid.org/0000-0002-3757-6113>

<https://doi.org/10.36105/rflt.2019n14.03>

Recibido: 7 de enero de 2019.

Aceptado: 18 de abril de 2019.

## Introducción

La "lectura" que Hugo enseña es una actividad monástica. Para los que se dedican a ella, son necesarias tres cosas [...] naturaleza, práctica y disciplina.<sup>1</sup> *Naturaleza* [natura] significa captar fácilmente lo que se oye y retener firmemente lo que se capta; *práctica* significa cultivar el sentido natural con esfuerzo y perseverancia; *disciplina* significa combinar, llevando una vida loable [laudabiliter viventes], el comportamiento moral<sup>2</sup> con el conocimiento.<sup>3</sup>

El studium legendi desafía al lector a que lo invierta todo en el ascenso por el escarpado camino que lleva a la sabiduría: comenzando con el juego infantil del entrenamiento de la memoria; subiendo hacia la historia, después la interpretación por analogía entre los acontecimientos de la historia; y más arriba aún hasta la anagogía, la incorporación del lector a la historia que ha llegado a conocer.

En el capítulo 10 del libro III, al hablar de la transición de la cogitatio, que es el análisis conceptual, a la meditatio, la incorporación, Hugo dice que la cogitatio "es un pensamiento continuo según líneas planificadas",<sup>4</sup> en tanto que la meditación comienza por

<sup>1</sup> *Natura, exercitium y disciplina* son los tres términos cuya importancia relativa discuten en la tradición didascalica latina, entre otros, autores como Cicerón, *De oratore*, 1, 4, 14; Quintiliano, *Institutio oratoria*, III, v. 1; Agustín, *De civitate Dei*, 11, 25; y Boecio, *In tópica Ciceronis commentaria*, VI, PL, 64, 1168C. Dentro de esta tríada, *natura* se refiere a la cualidad innata de la mente, el "ingenium". Acerca de cómo Hugo usa el término *natura*, se puede consultar el capítulo que el mismo Hugo escribe al respecto: DB, 1, 10, y el comentario en DT, pp. 193-195. Hugo utiliza la palabra *disciplina* en vez de la más común "arte", "ars", subrayando de este modo un cambio de énfasis en la *didascalica* desde el arte de la lectura que necesita dominar el futuro orador a la excelencia moral a la que aspira el monje.

<sup>2</sup> *Mores cum scientia componant*, "combinen un estilo de vida recto con los estudios". El latín *mores* está mucho más cerca de lo que nosotros llamaríamos "costumbres" o "modos de vida" que de nuestra "moralidad".

<sup>3</sup> DT, III, 6, p. 90. "Tria sunt [...] necessaria: natura, exercitium, disciplina. In natura consideratur ut facile audita percipiat et percepta firmiter retineat; in exercitio, ut labore et sedulitate naturalem sensum exolat; in disciplina, ut laudabiliter uiuens mores cum scientia componat". (DB, p. 57) Véase también: Hugo de San Víctor, *De meditatione seu meditando artificio*, PL, 176, 933A-998A, que ofrece una jugosa secuencia de comentarios sobre la meditación.

<sup>4</sup> "Cogitatio frequens cum consilio" (DT, p. 92; DB, p. 59). Preferiría traducirlo como "pensamiento continuo y deliberado". La palabra "deliberación" es más cercana que la moderna planificación al sentido de gobierno interno que implica el latín "consilium". Hugo trata el "consilium" como el florecimiento de una virtud en sus escritos sobre los dones del Espíritu Santo. A. Gardeil, en "Dons du Saint Esprit", *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 4, cois. 1728-1781 (París: Letouzey, 1939), rastrea la historia de esta doctrina y la contribución de Hugo a su evolución. Estos siete dones se conciben como el "florecimiento" de las virtudes naturales que había definido Aristóteles, y que el santo recibe como un don gratuito de Dios. Hugo discute los dones en *De quinque septenis seu septenariis*, PL, 175, 405A-414A; *Summa sententiarum*, cap. 17, PL, 176, 114D-116D; y en *De sacramentis*, lib. II, parte 13, caps. 1-6, PL, 176, 525A-531C. Roger Barón arguye que el opúsculo *De septem donis spiritus sancti*

la lectura, pero no está limitada por ninguna de las reglas ni los preceptos de la lectura, pues se deleita en lanzarse por un campo abierto, donde puede fijar su mirada libre en la contemplación de la verdad, y en aprehender estas causas de las cosas, luego aquéllas, en penetrar ahora en todas las profundidades, en no dejar nada incierto, nada oscuro. Por tanto, el principio del aprendizaje está en la lectura; su consumación está en la meditación.<sup>5</sup>

Doctrina no representa aquí el dogma ni tampoco una política. Representa una realización personal que consiste en convertirse en erudito. El principium doctrinae es el comienzo del camino del aprendizaje, no el primer día de instrucción en la senda de "una educación". Hugo habla del aprendizaje que comienza cuando uno se familiariza con las herramientas del oficio y que, más tarde, lo llevará a adquirir maestría por medio de la lectura meditativa.

A quien ha aprendido a amarla [la meditación] más profundamente, y desea comprometerse con ella más a menudo, le hará la vida realmente agradable y le proporcionará el mayor consuelo en sus tribulaciones.<sup>6</sup>

La lectura meditativa puede ser difícil en ocasiones; es una tarea rutinaria que debe enfrentarse con valor, fortitudo. Pero el lector, sostenido por "el entusiasmo de la indagación", disfrutará con ella. Este afán llega con la práctica.<sup>7</sup> Para promover este entusiasmo, el estudiante necesita un ejemplo estimulante, más que instrucción.<sup>8</sup> La Sabiduría tiene una gran belleza, como la doncella del Cantar de los cantares. Estar tan cerca de la sunamita como lo estaba el rey David es una auténtica delicia, y la sabiduría no abandonará a su amante. ¿Acaso no se deslizó la sunamita a la cama de David para calentar su cuerpo viejo y decrepito?<sup>9</sup>

---

es una obra independiente, y lo publica, junto a su traducción francesa, en: Hugues de Saint-Victor, *Six opuscules spiritueh* (París: Les Éditions du Cerf, 1969), 120-133. Migne lo coloca simplemente como el último capítulo de *De quinqué* (410C-414A). Véase también: Marie-Thérèse d'Alverny, "La Sagesse et ses sept filies. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du ix<sup>e</sup> siècle", *Mélanges F. Grat*, París, vol. 1, (1946): 245-278.

<sup>5</sup> DT, III, 10, pp. 92-93. "Meditatio principium sumit a lectione, nullis tamen stringitur regulis aut praeceptis lectionis. delectatur enim quodam aperto decurrere spatio, ubi liberara contemplandae veritati aciem affigat, et nunc has, nunc illas rerum causas perstringere, nunc autem profunda quaeque penetrare, nihil anceps, nihil obscurum relinquere. Principium ergo doctrinae est in lectione, consummatio in meditatione". DB, 59.

<sup>6</sup> DT, III, 10, p. 93: "Quam si quis familiarius amare didicerit eique saepius vacare voluerit, iucundam ualde reddit vitam, et maximam in tribulation praestat consolationem". DB, 59.

<sup>7</sup> DB, III, 14, p. 64: "Studium quaerendi ad exercitium pertinent."

<sup>8</sup> *Ibid.*: "In quo [studio] exhortatione tnagis quam doctrina lector indiget."

<sup>9</sup> *Ibid.*, 65: "Sola Abisac Sunamitis senem David calefecit quia amor sapientiae etiam marcescente corpore dilectorem suum non deserit."

Hugo alienta a sus lectores a buscar placer en todo lo que puedan aprender. "Apréndelo todo, más tarde verás que nada es superfluo. El conocimiento rígido no es agradable."<sup>10</sup>

Fomenta una actitud con la cual el lector avanza porque suspira por esa maestría que le proporcionará tranquilidad.

La "lectura" es un iconograma para el anticipo de la sabiduría. Para mostrarle el camino al lector, Hugo cita el salmo 54, 7 de la Vulgata: "Quis dabit mihi peanas columbae, ut volem et requiescam?"<sup>11</sup>

## Comunidades de balbuceantes

La meditación, según Hugo, es una actividad de lectura intensiva, y no una pasiva inmersión quietista en los sentimientos. Esta actividad se describe por analogía a los movimientos corporales: avanzar a grandes pasos de línea a línea, o aletear mientras se examina la página ya bien conocida. Hugo experimenta la lectura como una actividad motriz corporal.

En una tradición que se extiende durante milenio y medio, el eco de las páginas sonoras<sup>12</sup> se transmite a través de la resonancia del movimiento de los labios y la lengua. Los oídos del lector están atentos y se esfuerzan por captar lo que su boca ofrece. De

<sup>10</sup> DB, VI, 3, 115: "Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. coartata scientia iucunda non est. El pasaje entero dice: Sicut in virtutibus, ita in scientiis quidam gradus sunt. Sed dicis: "multa invenio in historiis, quae nullius videntur esse utilitatis, quare in huiusmodi occupabor?" Bene dicis. Multa siquidem sunt in scripturis, quae in se considerata nihil expetendum habent evidentur, quae tamen si alius quibus cohaerent comparaveris, et in toto suo trutinare coeperis, necessaria pariter et conpetentia esse videbis. Alia propter se scienda sunt, alia autem, quamvis propter se non videantur nostro labore digna, quia tamen sitie ipsis illa enucleate sciri non possunt, nullatenus debent negligenter praeteriri. Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coartata scientia iucunda non est." [Como en las virtudes, también en las ciencias hay ciertos grados. Pero dices: "encuentro muchas cosas en las historias que parecen no ser de ninguna utilidad, ¿por qué me voy a ocupar de ellas?" Y dices bien. En efecto, hay muchos aspectos en las Escrituras que, considerados en sí mismos, no parecen tener ningún interés, pero que si los juntas con otros con los que están ligados, y empiezas a sopesarlos en todo su contexto, verás que son tan necesarios como apropiados. Unas cosas se conocen por sí mismas, pero otras, aunque por sí mismas no parecen dignas de nuestro esfuerzo, sin embargo, dado que sin ellas las primeras no pueden conocerse con claridad, de ninguna manera deben ser omitidas negligentemente. Apréndelo todo, más tarde verás que nada es superfluo. El conocimiento limitado no es agradable.] DT, 137.

<sup>11</sup> "¿Quién me diera alas como a la paloma para volar y reposar!" Biblia de Jerusalén (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975).

<sup>12</sup> Para citas, véase: Joseph Balogh, "Voces Paginarum", *Philologus*, 82 (1926-1927): 84-109 y 202-240.

este modo, la secuencia de letras se traduce directamente a movimientos corporales y patrones de impulsos nerviosos. Las líneas constituyen la banda sonora recogida por la boca y pronunciada por el lector para su propio oído. Mediante la lectura, la página se incorpora y se encarna literalmente.

El lector moderno concibe la página como una placa que entinta la mente, y la mente como una pantalla sobre la que la página se proyecta y desde la cual, en un vuelo, puede desvanecerse.<sup>13</sup> Para el lector monástico, a quien Hugo se dirige, la lectura es una actividad mucho menos fantasmagórica y mucho más carnal: el lector comprende las líneas moviéndose según su latido, las recuerda recuperando su ritmo, y piensa en ellas como si las colocara en su boca y las masticara. No es de extrañar que los monasterios que precedieron a las universidades se describan en varias fuentes como los hogares de balbucentes y masticadores.<sup>14</sup>

- Pedro el Venerable (1092/1094-1156), el erudito abad que dirige Cluny, se sienta normalmente de noche en su cama masticando infatigablemente las Escrituras, dándoles vueltas en su boca durante las horas nocturnas.<sup>15</sup>
- Entre las oraciones de medianoche y el amanecer, Juan de Gorze (muerto en 976), “da vueltas a los salmos como una abeja con un continuo murmullo callado”.<sup>16</sup>
- Para Gregorio Magno, “las Sagradas Escrituras son a veces comida, a veces bebida”<sup>17</sup>. Leyéndolas, uno “encuentra miel cuando prueba la dulzura del entendimiento divino”.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> O incluso concibe su cerebro como un estado “al que la tinta puede dar carácter”, como sostiene W. McCulloch, *Embodiments of Mind* (Cambridge: mit Press, 1965), 387-398.

<sup>14</sup> Giles Constable, “Monachisme et pèlerinage du moyen age”, *Revue historique*, 101 (1977): 3-27.

<sup>15</sup> “Ore sine requie sacra verba ruminans”. Pedro el Venerable, *De Miraculis* I, 20; PL, 189, 887A.

<sup>16</sup> “In morem apis psalmos tacito murmure continuo revolvens”. *Vita Joannis abbatis Gorziensis*; PL, 137, 280D.

<sup>17</sup> Continúa diciendo: “Scriptura enim sacra aliquando nobis est cibus, aliquando potus. Cibus est in locis obscurioribus, quia quasi exponendo frangitur, et mandendo glutitur. Potus vero est in locis apertioribus, quia ita sorbetur sicut invenitur.” [En los lugares más oscuros, son comida, porque se desmenuzan al exponerlas, y se tragan al masticarlas. Pero son bebida en los lugares más abiertos, porque cuando se encuentran, se absorben.] Lib. 1, núm. 29; Gregorio Magno, *Morales sur Job, primera parte*, libros 1 y 2. Intr. de Robert Gillet, O. S. B. (París: Éditions du Cerf, 1975), 208.

<sup>18</sup> “Mel quippe invertire est sancti intellectus dulcedinem degustare”. Cap. 5, libro 16, *In expositionem beati Job moralia*; PL, 75, 1124C.

- En una carta a un monje, Bernardo de Claraval dice: “[...] para la voz de tu Dios, más dulce que la miel y el panal si preparas tu oído interior [...] y tienes abiertos tus sentidos internos [...]”.<sup>19</sup> En otra ocasión dice que “mi corazón se calentó dentro de mí toda la noche, y se encendió un fuego en mi meditación”, mientras leía las Escrituras para preparar su homilía.<sup>20</sup>
- Agustín animaba a sus monjes diciendo: “leedlas [las Escrituras], porque las encontraréis más dulces que toda miel, más agradables que todo pan, más alegres que todo vino”.<sup>21</sup>

Durante este período, el monje que lee y medita se compara a menudo con una vaca rumiando. Por ejemplo, san Bernardo exhortaba a sus hermanos diciendo: “Sed animales limpios y rumiantes, para que se cumpla lo que está escrito: ‘un tesoro deseable

<sup>19</sup> “[...] huic voci Dei tui, dulciori super mel et fauum, si praeparas aure/n interiore[m] [...] vacante interno sensu [...]”. “Epistola 107 ad Thomam Praepositum de Beverla”, PL, 182, 248C. C. Gindele, “Bienen-, Waben- und Honigvergleiche in der frühen monastischen Literatur”, *Review of Benedictine Studies*, 6-7 (1977-1978): 1-26, observa que, desde la Antigüedad cristiana, cada vez que nuevas comunidades monásticas surgen de las viejas ermitas, aparecen metáforas, tomadas del lenguaje de la apicultura, para representar ciertas experiencias espirituales. En la Antigüedad se creía que la miel era un tipo de rocío divino recolectado por las abejas. El azúcar apenas se conocía, y la miel, seguida de la manzana, proporcionaba el mayor grado de dulzura. Su contrapartida está en el sabor amargo del infierno y la hiel. W. Armknecht, *Geschichte des Wortes ‘süp’*, bis zum Ausgang des Mittelalters, *Germanische Studien*, (Berlín, Ebering, 1936), 171.

<sup>20</sup> “Tota hac nocte concaluit cor meum intra me, et in meditatione mea exarsit ignis.” “Sermo in festo omnium sanctorum”, *Sermones*, PL, 183, 454C.

<sup>21</sup> “Legite eam, quia omni melle dulcior, omnipane suavior, omni vino hilarior invenitur”, “Sermo 38”, *Sermones ad fratres in ere/no commorantes*; PL, 40, 1304. Compárese también con *Chronicon Centulense*, IV, 10, PL, 174, 1319B; y IV, 26: “Divini verbi favos sibi congerebat.” [Reunía para sí los panales de la palabra divina.] *Ibid.*, 1346. Dulce se refiere en principio a una experiencia agradable de la lengua, el oído o incluso el tacto. En el primer milenio, entre los autores cristianos, se aprecia esta doctrina en Orígenes; y en “La doctrine des sens spirituels au moyen age, en particulier chez Saint Bonaventure”, *Revue d’ascétique et de mystique*, 13 (1932), 263-299, examina la percepción y elaboración posterior, usaba para el sabor de la Palabra. Sólo durante la última parte de la Edad Media el significado se transforma para pasar a ser una cualidad intrínseca de ciertos alimentos: la miel ya no es tan dulce como la Palabra de Dios, sino casi tan dulce como el azúcar. Friedrich Ohly, “Geistige Supe bei Otfried”, en Friedrich Ohly, *Schriften zur rnmittelalterlie fien Bedeutungsforschung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977), 93-127, esp., 98-99; J. Ziegler, *Dulcedo Dei, Ein Beitrage zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel*, *Alttestamentliche Abhandlungen* 13, 2 (Münster: Aschen-dorfsche Verlagsbuchhandlung, 1937); W. Armknecht, *Geschichte des Wortes ‘süp’*.

descansa en la boca del sabio' (Prov. 21, 20)".<sup>22</sup> Hablando sobre el texto del Cantar de los Cantares, Bernardo dice también, "lo rumio dulcemente, y se llenan mis entrañas, y mi interior se alimenta, y de todos mis huesos brota la alabanza".<sup>23</sup>

Para un lector ocular, este testimonio del pasado puede resultar chocante: no puede compartir la experiencia creada por la reverberación de la lectura oral en todos los sentidos.<sup>24</sup> Además, el vocabulario para los sabores y olores se ha apagado y reducido.<sup>25</sup>

## La página como viñado y jardín

Cuando Hugo lee, cosecha; recoge los frutos de las líneas. Sabe que Plinio ya había observado que la palabra *página*, "pagina", puede referirse a las líneas de viñedos con-

<sup>22</sup> "Vos estote animalia inunda et ruminantia, ut fiat sicut scriptum est: Thesaurus desiderabilis requiescit in ore sapientis." "Sermo in festo omnium sanctorum", *Sermones*; PL, 183, 455C. Se creía que animales como los rumiantes eran animales "limpios". La comparación del monje que medita con la vaca, la oveja o la cabra que pastan, sigue siendo un motivo ininterrumpido. J. Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge* (París: Cerf, 1957); traducido como *The Love of Learning and the Desire for God* (Nueva York: Fordham University Press, 1982), cita un *Mariale* anónimo de un manuscrito del siglo XII conservado en la Biblioteca Nacional de París (lat. 2594 f. 58v): "Monachus in claustru iumentum est samaritani in stabulo: huic foenum apponitur in praesepie dum assidue ruminando memoria Jesu Christi." [Un monje en su monasterio es como el asno del samaritano en su establo: a uno se le da heno en su pesebre, el otro rumia a menudo recordando la memoria de Jesucristo.] De modo similar, Irénée Hausherr cita a un monje griego: "Un anciano dijo: el pastor da a sus ovejas buen forraje para comer, pero también consumen muchas de las malas hierbas que nacen. Si tragan ortigas ardientes, buscarán hierba para rumiar hasta que la amargura de las ortigas desaparezca. Del mismo modo, la meditación sobre las Escrituras es un buen remedio para los hombres contra los ataques de los demonios". Véase: *The Name of Jesús* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1978), 176.

<sup>23</sup> "Suaviter rumino ista, et replentur viscera mea, et interiora mea saginantur, et omnia ossa mea germinant laudem." "Sermo XVI", *Sermones in Cántica Cantorum*; PL, 183, 849C.

<sup>24</sup> Durante el siglo XII se prestó una atención creciente al reflejo físico de las experiencias espirituales que acompañaban a la lectura. Cf. "La Debut d'une doctrine des cinq sens spirituels, chez Origène", *Revue d'ascétique et de mystique*, 13 (1932): 113-145; Karl Rahner se ocupa de las raíces de esta doctrina en Orígenes; y en "La doctrine des sens spirituels au moyen âge, en particulier chez Saint Bonaventure", *Revue d'ascétique et de mystique*, 13 (1932): 263-299, examina la percepción y elaboración posterior.

<sup>25</sup> El gusto y el olfato no se distinguían claramente, pero se expresaban con mucha mayor viveza para describir emociones experimentadas mientras se piensa con sentimiento o durante la lectura meditativa. El vocabulario disponible para aromas, fragancias y olores, era mucho más rico en la lengua vernácula de la Edad Media que en las lenguas europeas modernas. Véase: Artur Kutzelnigg, "Die Verarmung des Geruchswortschatzes seit dem Mittelalter", *Muttersprache*, 94 (1983-1984): 328-346.

sideradas en conjunto.<sup>26</sup> Las líneas de la página eran los hilos del enrejado que sostiene las viñas. Mientras recoge el fruto de las hojas del pergamino, las voces paginarian caen de su boca; como un suave murmullo si van dirigidas a su propio oído, o recto tono, si se dirige a la comunidad de monjes. Hay una expresión que nos permite distinguir los dos tipos de actividad: *sibi legere*, que significa "leer para uno mismo", en contraste con clara lectio, dirigida al oído de los otros. No es de extrañar que la lectura se considerara, a lo largo de la Antigüedad, un ejercicio extenuante. Los médicos helenísticos prescribían la lectura como alternativa a jugar a la pelota o pasear.

La lectura suponía que se estaba en buena condición física; se suponía que los frágiles o débiles no podían leer con su propia lengua. En un solsticio, Nicolás de Clavaival se había sometido como el resto de los monjes a la acostumbrada purga y sangría trimestral, pero en aquella ocasión, el ayuno combinado con el pinchazo lo dejó tan débil que, por un rato, no pudo continuar su lectura. Cuando Pedro el Venerable tenía un catarro que lo hacía toser cada vez que abría la boca, no podía leer ni en el coro ni en su celda "para sí mismo".<sup>27</sup>

Las actividades orales no sólo predominaban en el acto de la lectura, sino que también determinaban la tarea de los ojos. La raíz de la palabra inglesa *to read* connota "dar consejo", "descifrar", "examinar con detenimiento" e "interpretar".

El latín *legere* se deriva de una actividad física.<sup>28</sup> *Legere* connota "escoger", "reunir", "cosechar" o "recoger".<sup>29</sup> La palabra latina para las ramas y la leña se deriva de *legere*. Esos palos se llaman *lignum*, que contrasta con materia<sup>30</sup> más o menos como la leña se puede distinguir de la madera. El término alemán para "leer" (*lesen*) aún expresa claramente

<sup>26</sup> Plinio, 17, 169. Véase: A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots* (París: Librairie C. Klincksieck, 1932), "página" y "pagus"; y Plinio, *Natural History*, vol. 5, traducción de H. Rackham (Cambridge: Harvard University Press, 1971), 116. Rackham explica que *página* se utiliza aquí como un término para referirse a cuatro líneas de viñado unidas en un cuadrado por medio del enrejado.

<sup>27</sup> La descripción más amena y densa de la lectura monástica aún es la de Jean Leclercq, *Love of Learning*, especialmente "Lectio and Meditatio", 15-17, donde se narran estas dos anécdotas y se citan sus fuentes.

<sup>28</sup> *Dictionnaire étymologique*: "lego", "legere". "Amar", "diligere", viene de la misma raíz: A "di" et "lego", quasi sit eligere aliquem e multis [...] "De 'di' y 'lego', como escoger a alguien de entre muchos [...]" Aegidio Forcellini, *Lexicón totius latinitas*, publicación original de 1864-1926; repr. Bolonia, 1965. Isidoro de Sevilla: "Otros han dicho que 'amar' está sembrado en nosotros de forma natural, pero 'sentir afecto' (diligere) por elección". "Alii dixerunt amare nobis naturaliter insitum, diligere vero electione". *Differentiarum sive de proprietate sermonum*, 1, 17; PL, 83, 12A-B.

<sup>29</sup> Virgilio y Cicerón subrayan esta conexión.

<sup>30</sup> De mater, la parte madre del árbol, destinada a material de construcción.

la idea de recoger ramas de haya (la palabra para "letra" equivale a ramas de haya, recordándonos las runas utilizadas en los conjuros mágicos).<sup>31</sup>

Para Hugo, que utiliza el latín, el acto de leer con los ojos implica una actividad no muy distinta de la búsqueda de leña: los ojos deben escoger las letras del alfabeto y reunirías en sílabas. Los ojos están al servicio de los pulmones, la garganta, la lengua y los labios, que normalmente no pronuncian letras individuales, sino palabras.

## La "lectio" como forma de vida

Tanto para el orador o el sofista clásico como para el monje, la lectura compromete al cuerpo entero. Sin embargo, la lectura no era una actividad más para el monje, sino una forma de vida.<sup>32</sup> La lectura acompaña a todo lo que el monje hace siguiendo su regla particular. Esta regla fue establecida por san Benito, y divide el día en dos actividades que se consideran igualmente importantes: *ora et labora*, "reza y trabaja".<sup>33</sup>

Siete veces al día, los miembros de la pequeña comunidad del monasterio ideal se encuentran en la iglesia. Escuchan las recitaciones monotónicas (recto tono), con inflexiones rígidamente definidas para señalar las preguntas, el estilo directo o el fin de una pericopa, y entonan salmos. Entre uno y otro encuentro, cuando el monje ordeña o ara, hace mantequilla o maneja el cincel, la recitación en común se convierte en un monótono y suave murmullo en el que cada uno escoge los versos que prefiere. Esos

<sup>31</sup> F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 18a ed. (Berlín: De Gruyter, 1960). La palabra alemana para "etra" es *Buchstab(e)*. *Stab* significa "vara, rama: el trazo vertical de la runa". Cuando las runas se comenzaron a escribir en pergaminos, en lugar de escribirlas en tablas de madera o en losas de piedra, apareció la palabra que se puede componer. La palabra alemana *lesen*, "leer", viene de *lesan*, "reunir, recolectar, escoger, recoger". *Buchstaben lesen* connotaba el recoger varas cubiertas con runas, actividad relacionada con la adivinación.

<sup>32</sup> B. Calati, "La lectio divina nella tradizione monástica benedettina", *Benedictina*, 28 (1981): 407-438, es una buena guía. Véase también: A. Wathen, "Monastic Lectio: Some Clues from Terminology", *Monastic Studies*, 12 (1976): 207-216; P. C. Spahr, "Die lectio divina bei den alten Cisterciensern. Eine Grundlage des cisterciensischen Geisteslebens", *Analecta Cisterciensia*, 34 (1978): 27-39; M. Van Aasche, "Divinae vacari lectioni", *Sacris Erudiri*, 1 (1948): 13-14.

<sup>33</sup> *Ora et labora*: Sobre la dificultad que tiene el lector moderno para captar el significado dado a términos como "trabajar", "laborar", "afanarse", véase: Ivan Illich, *Shadow Work* (Londres: Boyars, 1981), nota bibliográfica, 122-152.

versos son el camino de su peregrinación hacia el cielo, tanto cuando reza como cuando trabaja.<sup>34</sup> La lectura impregna sus días y sus noches.<sup>35</sup>

Este compromiso con la lectura ininterrumpida tiene un origen judío, rabínico, como el canto llano que ancla los versos en la memoria. El canto gregoriano toma su inspiración del que se realiza en la sinagoga. El deseo de vivir con el libro es también una parte del misticismo judío.<sup>36</sup>

Una vez que el judío devoto ha asistido al servicio en la sinagoga y escuchado los pasajes de la Tora y los Profetas, continúa humildemente recitando pasajes de esas lecturas mientras vigila sus mercancías en el mercado o está sentado junto a la puerta de su casa. Un rabino sigue haciendo esto hasta que las "lecturas le saben tan dulces como a un bebé la leche de la madre".<sup>37</sup> Recuerda a Ezequiel 3, donde el mensajero de Dios le tiende un rollo de pergamino a su siervo, y ese rollo "estaba completamente escrito por ambos lados".

Se le ordena a Ezequiel que "coma ese rollo", que "lo ingiera". Y, en efecto, "cuando traga el rollo [...] sabe tan dulce como la miel". Dios no pre-dice, sino que pre-escribe el destino del pueblo judío; y la suerte de cada judío se experimenta al descubrir su propio destino como un postscriptum. Demasiado a menudo, el postscriptum tiene un sabor amargo. "El judío parece haber estado resuelto a que se cumpliera el camino que el Profeta había señalado para él."<sup>38</sup>

Hugo quiere que su discípulo, al examinar los tres sentidos de la escritura, incorpore el pasado sagrado del mundo entero en su propio presente. Quiere que interprete el éxodo judío de Egipto como una prefiguración del camino desde Jerusalén hasta el Gólgota, del camino de los cristianos siguiendo a Jesús, y que lo aplique a su propia vida: que abandone a su familia por el monasterio, que aparece bajo la imagen del desierto. Sin casa, encuentra su hogar temporal en las páginas del libro.

Así, el significado que Hugo y su tiempo dan al *studium legendi* fue modelado por las ideas del Antiguo Testamento.

<sup>34</sup> En las Iglesias griega y rusa, la unión de la palabra y el aliento es la oración murmurada, y aún hoy se reconoce como una apreciada forma de "peregrinación a través de la vida". Cf. Hausherr, *The Name of Jesús*, esp., 174, sobre el murmullo en la tradición de los monjes griegos.

<sup>35</sup> La historia de este estilo de vida y de su evolución está contada y abundantemente adornada con textos en Leclercq, *Love of Learning*.

<sup>36</sup> George Steiner, "Our Homeland the Text", *Salmagundi*, 66 (1985): 4-25.

<sup>37</sup> B. Gerhardson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Uppsala: Gleerup, 1961).

<sup>38</sup> Steiner, "Our Homeland the Text", 12.

Más aún, la regla benedictina crea un marco en el cual, simbólicamente, el cuerpo entero interviene en una lectura que dura toda la vida. El monje individual podrá ser un rudis: un siervo analfabeto o un zoquete inculto. Aún así, asiste siete veces diarias a las asambleas en el coro y, frente al libro, canta los salmos. Se han convertido en parte de su ser y, como el hermano más erudito, puede recitarlos mientras cuida las cabras.

El proceso mediante el cual el texto de las Escrituras se convierte en parte de la biografía de cada monje, es típicamente judío, no griego. La Antigüedad no tenía un libro que pudiera ser engullido. Ni los griegos ni los romanos fueron pueblos de un solo libro. Ningún libro estaba, o podía estar, en el centro del estilo de vida clásico del mismo modo que lo está para los judíos, los cristianos o los musulmanes.

Durante el primer milenio cristiano, la memorización de ese único libro se realizaba mediante un proceso que contrasta fuertemente con la construcción de palacios en la memoria. El libro se engullía y digería mediante la cuidadosa atención puesta en los impulsos nerviosos psicomotores que acompañan al aprendizaje de las oraciones. Aún hoy los alumnos en las escuelas coránicas y judías se sientan en el suelo con el libro abierto sobre sus rodillas. Cada uno entona sus versos con un sonsonete monótono, a menudo doce alumnos a la vez recitando versos diferentes. Mientras leen, sus cuerpos se balancean desde la cadera hacia arriba, o sus troncos se mecen suavemente hacia adelante y hacia atrás. El balanceo y la recitación continúan como si el alumno estuviera en trance, incluso cuando cierra los ojos o mira hacia el fondo de la nave de la mezquita. Los movimientos corporales evocan los de los órganos del habla con los que han sido asociados.

De un modo ritual, esos estudiantes utilizan todo su cuerpo para encarnar los versos. Marcel Jousse ha estudiado estas técnicas psicomotoras utilizadas para fijar en la carne una secuencia hablada.<sup>39</sup>

Ha mostrado que, para mucha gente, el recuerdo significa el desencadenamiento de una secuencia bien establecida de pautas musculares a la cual están ligadas las emisiones. Cuando se mece al niño mientras se canta una canción de cuna, cuando los segadores se inclinan al ritmo de una canción de cosecha, cuando el rabino sacude la cabeza mientras reza o busca la respuesta adecuada, o cuando recordamos el refrán sólo tras unos golpes rítmicos con los dedos..., éstos son, según Jousse, sólo unos pocos ejemplos del amplio nexo que une la emisión con los gestos.<sup>40</sup> Cada cultura ha dado su

<sup>39</sup> "Corporage" es el término que utiliza: *La Manducation de la parole* (París, Gallimard, 1975).

<sup>40</sup> Marcel Jousse, *L'Anthropologie du geste* (París, Gallimard, 1974). Jousse era un jesuita francés destinado a Beirut, que pasó toda su vida estudiando la corporeización de los dichos semíticos. Primero exploró la conexión

propia forma a esta complementariedad bilateral y asimétrica gracias a la cual las frases se graban a derecha e izquierda, adelante y atrás en el tronco y los miembros, y no sólo en el oído y el ojo. La existencia monástica puede verse como un marco cuidadosamente modelado para la práctica de este tipo de técnicas.

## "Otia monástica"

Sin embargo, no es una técnica social incorporada a la regla la que hace al monje, sino la actitud con la que se acerca al libro como el centro de su vida. En el breve capítulo dedicado a la meditación (III, 10), Hugo se refiere al espíritu según el cual se debería vivir esa vida de lectura. Utiliza la palabra *vacare*, que lo dice todo, pero que no puede ser traducida al castellano. La palabra aparece en la oración que habla de la meditación como una habilidad y que anima al lector a disfrutarla. "A quien ha aprendido a amarla [la meditación] más profundamente (*familiarius amare*), y desea comprometerse con ella más a menudo (*vacare voluerit*), le hará la vida realmente agradable."<sup>41</sup>

Jerome Taylor traduce elegantemente *vacare voluerit* como "desea comprometerse con ella". Sin embargo, esta traducción confunde al estudioso moderno porque no le permite ver que la palabra *vacare* es un término técnico crucialmente importante para definir al monje cristiano.<sup>42</sup> Rufino (ca. 435-510) fue el primero en definir al monje como alguien "que se libera en soledad para Dios solo", *solus soli Deo vacans*.<sup>43</sup>

*Vacare* significa "haber sido liberado o liberarse". Cuando los autores cristianos usan este término, el énfasis no está en la liberación que consigue una persona, sino en la libertad que toma por su propia voluntad. El término subraya "el deseo de comprometerse" con un nuevo modo de vida, más que la liberación o el abandono de las antiguas costumbres de esclavitud y modo de vida. El verbo también se utiliza en el latín clásico.

---

entre movimiento y memoria, "Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs", *Archives de Philosophie*, 2 (1924): 1-240, y después la naturaleza disimétrica y bilateral de estos movimientos según los ritmos de la voz, "Le Bilatéralisme humain et l'anthropologie du langage", *Revue anthropologique*, (agosto-septiembre de 1940): 1-30. Su influencia sobre el joven Millman Parry durante los últimos años de la década de los veinte llevó a Parry a desarrollar su teoría sobre la oralidad.

<sup>41</sup> DT, III, 10, p. 93. Véase supra, nota 6.

<sup>42</sup> Como el castellano moderno, el latín clásico tiene un sustantivo, "vacatio", que significa "libertad, exención o dispensa". Hugo no utiliza este nombre, sino el verbo correspondiente.

<sup>43</sup> Rufino, *Historia Monachorum*, 1; PL, 21, 391B.

Séneca, el tutor estoico de Nerón y contemporáneo de Pedro y Pablo, distingue tres formas de vida que una persona podría elegir para "comprometerse": la lujuria, la contemplación o la acción (política).<sup>44</sup>

Incita a cada uno a que elija con generosidad aquello para lo que quiere estar libre. El verdadero ocio sólo lo pueden encontrar los que se entregan a la sabiduría (*Sapientiae vacant*). En este sentido clásico, el verbo aún se utilizaba en tiempos de Hugo. Significaba ser "absorbido" por el vino, "sumergirse" en una vida de placer carnal, "entregarse" a los estudios. Sin embargo, ningún autor del siglo XI podría haber utilizado este término para designar estas "desviaciones" sin implicar que eran desórdenes que contrastaban con la verdadera libertad que el cristiano debía elegir. Agustín fue el primero en dar al término este último sentido. Poco después de su bautismo en el 387, fue a África sintiendo la llamada de Dios para practicar el *otium* [ocio],<sup>45</sup> y fundó una pequeña comunidad en la ciudad de Tagaste. Declara que el propósito de la vida común del grupo es "deificarse a través del ocio".<sup>46</sup> Incita insistentemente a sus queridos amigos diciéndoles: "amad el ocio, queridísimos, de tal modo que os dominéis ante todo placer terrenal y recordéis que no hay ningún lugar donde no pueda haber trampas".<sup>47</sup> En otro lugar, dice "no empleo mi ocio en alimentar la desidia, sino en adquirir sabiduría [...] descanso de las actividades de negocios, y mi alma tiende hacia los afectos divinos".<sup>48</sup>

Así, Hugo le pide al lector que desea alcanzar la perfección que se dedique al ocio, *otium*. "Pues esto es especialmente lo que aparta el alma del estruendo de los negocios

<sup>44</sup> Séneca, *Ad Serenum de otio* (Dialogi, 8), 7, 1: "Praeterea tria genera sunt vitae [...] unum voluptati uacat, alterum contemplationi, tertium actioni."

<sup>45</sup> "Postremo [...] de otio meo modo gaudeo; quod a superfluarum cupiditatum vinculis evolavi [...] quod quaero intentissimus ueritatem." [Final mente [...] gozo con mi ocio; porque he escapado de las ataduras de los de seos superfluos [...] porque busco la verdad con mucho empeño]. *Contra académicos*, libro 2, cap. 2; *Euvres de Saint Augustin*, vol. 4, R. Jolivet, ed. y trad. (París: Desclée de Brouwer, 1948), 66.

<sup>46</sup> "Deificare [...] in otio", San Agustín, "Epístola 10". Véase: Georges Folliet, "Deifican in otio. Agustín, Epístola X, 2", *Recherches augustiniennes*, vol. 2, Georges Folliet, ed. (París: Études Augustiniennes, 1962), 225-236. San Agustín, *Letters*, vol. 1, trad. de Wilfred Parsons, S. N. D. (Washington: Catholic University of América Press, 1951), 23-25.

<sup>47</sup> "Sic ergo, dilectissimi, diligite otium, ut vos ab omni terrena delectatione refrenetis et memineritis nullum locum esse, ubi non possit laqueos tendere", "Epístola 48, a Eudoxio", *Epistolae Sancti Augustini*, Al. Goldbacher, ed., vol. 34 (Praga: Bibliopola academiae litterarum caesareae vindobonensis, 1895), 137-140.

<sup>48</sup> "Otium meum non impenditur nutriendae desidiae, sed percipiendae sapientiae [...] ego requiesco a negotiosis actibus, et animus meus divinis se intendit affectibus", "Tractatus 57", *Tractatus in Johannis evangelium*; PL, 35, 1791.

terrenales y hace que pruebe anticipadamente, de algún modo, la dulzura de la paz eterna.<sup>49</sup> La lectura meditativa lleva el descanso al alma.

Hugo distingue aquí entre la peregrinación y el paseo, la extenuante "lectio" y la ociosa "meditatio". Distingue las dos formas de movimiento, pero subraya su similitud. En la tradición monástica, los dos modos de lectura no son sino dos momentos de la misma "lectio divina". Hugo no percibe una ruptura entre la filosofía y la teología, una distinción sobre la cual los escolásticos construirían poco después su método. Únicamente en el siglo XIII la distinción entre la "luz de la razón" y la "luz de la fe" daría lugar a dos tipos de lectura: la filosofía, en la que la razón arroja su luz sobre las cosas (*lumen rationis*) y luego busca a tientas las causas que originaron su existencia; y la teología, en la que el lector se somete a la autoridad de la palabra de Dios y su luz (*lumen fidei*) cuando interpreta el mundo sensible y racional.<sup>50</sup>

En Hugo, estos dos compromisos diferentes del lector son todavía aspectos del mismo *otium*. Los dos tipos de "luz" que se pueden arrojar sobre la página son todavía dos momentos de uno y el mismo *studium*. La *lectio* es siempre un comienzo, la *meditatio* una *consummatio*, y ambas, partes integrales del *studium*. El estudio de las criaturas nos enseña a buscar a su creador; luego este creador proporcionará conocimiento al alma, y la empapará de alegría, convirtiendo la meditación en un placer supremo.<sup>51</sup> Para Hugo sólo hay un tipo de lectura que merezca la pena, la *lectio divina*. Esto lo coloca al final de un milenio durante el cual *lectio* y *otio vacare* se habían definido mutuamente.

<sup>49</sup> DT, III, 10, p. 93. "Ea enim máxime est, quae animara terrenorum actuum strepitu segregat, et in hac vita etiam aeternae quietis dulcedinem quodammodo praegustare facit". DB, p. 59.

<sup>50</sup> Que es siempre, ante todo, el mundo de la historia: "El sentido de la historia que Hugo muestra en sus escritos era característico de un segmento particular de la sociedad del siglo XII: monjes y canónigos regulares. La historia no tenía un lugar en las artes liberales y, consecuentemente, tampoco en el curriculum universitario posterior [...]. Los maestros en las escuelas tendían a trasladarse de la práctica de la lectura bíblica integral en la *lectio divina*, con su marco histórico, a un programa orientado alrededor de las colecciones de *quaestiones* que cubrían tópicos teológicos de una forma sistemática y objetiva [...]. Abelardo [...] rompió decisivamente con cualquier noción de una economía histórica para la divinidad [...]. Para ser lógicamente consistentes, los enunciados de fe deben ser constantes a través del tiempo, posición contraria a la que había adoptado Hugo [...]".

Para los dialécticos, el tiempo verbal era incidental, no esencial (G. A. Zinn, Jr., "Historia fundamentum est: The Role of History in the Contemplative Life According to Hugh of St. Victor", en G. H. Shriver, ed., *Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition. Essays in Honor of Ray C. Petry* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1974), 135-158.

<sup>51</sup> 51DT, III, 10, 93. "Cumque iamper ea quae facta sunt eum qui fecit omnia quaerere didicerit et intelligere, tune animum pariter et scientia erudite et laetitia perfundit, unde fit ut máximum in meditatione sit oblectamentum", DB, 59-60.

## El declive de la "lectio divina"

A principios del siglo XIII, el término *lectio divina* se hace incluso menos frecuente y desaparece por completo en algunos contextos.<sup>52</sup> Para los frailes, dominicos y franciscanos, la lectura devota que alimenta por medio de la contemplación no es más que una de las formas básicas de utilizar el libro. El término *lectio spiritualis* se usa para diferenciarla de las ocupaciones académicas, que monopolizan en esta época la palabra *studium*.

Cuando Hugo se refiere a la lectura que tiene algún fin último distinto del progreso personal hacia la sabiduría, se refiere a ella con serias advertencias.<sup>53</sup> Uno de sus contemporáneos, Guillermo de San Thierry, que murió seis años después de Hugo, ya mantiene una opinión diferente sobre este punto. Distingue entre un tipo de lectura que se hace con sentimiento (*affectus*), en la que el lector asimila su experiencia a la del autor; y otra que tiene por objeto incrementar el conocimiento fáctico.<sup>54</sup> La nueva forma de leer la página recién trazada requiere un nuevo emplazamiento dentro de la ciudad: los colegios que engendran la universidad, con sus rituales más académicos que monásticos. El *studium legendi* deja de ser una forma de vida para la gran mayoría de los lectores disciplinados, y se ve como una particular práctica ascética que ahora se denomina "lectura espiritual". Por otra parte, el "estudio" se refiere cada vez más a la adquisición de conocimiento. La *lectio* se divide ahora en oración y estudio.

<sup>52</sup> Jean Leclercq, "Les Caracteres traditioneles de la lectio divina", *La Liturgie et les paradoxes chrétiens* (París, 1963), 243-257. Véase también: Jacques Rouse y Hermán Joseph Sieben, "Lectio divina et lectura spirituelle", *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 9, cois. 470-484 (París: Beauchesne, 1975). La primera parte de este artículo se ocupa explícita mente de la transformación que estoy describiendo aquí. Para la introducción de la tradición benedictina en los monasterios cistercienses de la alta Edad Media, véase: P. C. Spahr, "Die lectio divina bei den alten Cisterciensern. Eine Grundlage des cisterciensischen Geisteslebens", *Analecta Cisterciensia*, 34 (1978): 27-39. Para la historia más temprana, U. Berlière, "Lectio divina", *L'Ascèse bénédictine des origines a la fin du 12C siècle*, Collection Pax (Maredsous, 1927).

<sup>53</sup> Por ejemplo, *De arca Noe morali*, IV, 6; PL, 176, 672C: "Reprobi dum temporalibus inhiant, cognitionem aeternorum perdunt. Electi autem, dum temporalia Dei beneficia recolunt, ad agnitionem aeternorum proficient". [Los reprobos, mientras codician lo temporal, pierden el conocimiento de lo eterno. Sin embargo, los elegidos, mientras contemplan los beneficios temporales de Dios, avanzan hacia el conocimiento de lo eterno.] Hugh of St Victor, *Selected Spiritual Writings*, trad. de un religioso de C.S.M.V. (Nueva York: Harper and Row, 1962), 138.

<sup>54</sup> En este caso, la página se convierte en un "objeto" (en alemán, *Gegenstand*) y su contenido en un tema. L. Dewan, "Obiectum. Notes on the Invention of a Word", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire de moyen age*, 48 (1981): 37-96, examina los pasos mediante los cuales el término "obiectum" se comenzó a utilizar hacia el año 1220.

## Bibliografía

---

- Aasche, M. Van. "Divinae vacari lectioni", *Sacris Erudiri*, 1 (1948): 5-35.
- Armknrecht, W. "Geschichte des Wortes ‚süp‘, bis zum Ausgang des Mittelalters". En Armknrecht, W. *Germanische Studien*. Berlín: Ebering, 1936.
- Balogh, Joseph. "Voces Paginarum", *Philologus*, 82 (1926-1927): 84-109 y 202-240.
- Berlière, U. *L'Ascèse bénédictine des origines a la fin du 12C siècle*, Collection Pax. Maredsous, 1927.
- Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975.
- Calati, B. "La lectio divina nella tradizione monástica benedettina", *Benedictina*, 28 (1981): 407-438.
- Constable, Giles. "Monachisme et pèlerinage du moyen age", *Revue historique*, 101 (1977): 3-27.
- D'Alverny, Marie-Thérèse. "La Sagesse et ses sept filies. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du ix<sup>e</sup> siècle", *Mélanges F. Grat*, París, vol. 1, (1946): 245-278.
- Dewan, L. "Obiectum. Notes on the Invention of a Word", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire de moyen age*, 48 (1981): 37-96.
- Ernout, A. y Meillet, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*. París: Librairie C. Klincksieck, 1932.
- Folliet, Georges. "Deifican in otio. Agustin, Epistola X, 2", en Ed. Folliet, Georges. *Recherches augustiniennes*, vol. 2. París: Études Augustiniennes, 1962.
- Forcellini, Aegidio. *Lexicón totius latinitas*, publicación original de 1864-1926; repr. Bolonia, 1965.
- Gardeil, A. "Dons du Saint Esprit", *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 4, cois. 1728-1781. París: Letouzey, 1939.
- Gerhardson, B. *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Uppsala: Gleerup, 1961.
- Gindele, C. "Bienen-, Waben- und Honigvergleiche in der frühen monastischen Literatur", *Review of Benedictine Studies*, 6-7 (1977-1978): 1-26.
- Gregorio Magno, *Morales sur Job, primera parte*, libros 1 y 2. Intr. de Robert Gillet, O. S. B. París: Éditions du Cerf, 1975.
- Hausherr, Irénée. *The Name of Jesús*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1978.
- Hugh of St Victor, *Selected Spiritual Writings*, trad. de un religioso de C.S.M.V. Nueva York: Harper and Row, 1962.
- Hugues de Saint-Victor. *Six opuscules spiritueh*. París: Les Éditions du Cerf, 1969.
- Illich, Ivan. *Shadow Work*. Londres: Boyars, 1981.
- Jousse, Marcel. *L'Anthropologie du geste*. París, Gallimard, 1974.
- Jousse, Marcel. "Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs", *Archives de Philosophie*, 2 (1924): 1-240.
- Jousse, Marcel. "Le Bilatéralisme humain et l'anthropologie du langage", *Revue anthropologique*, (agosto-septiembre de 1940): 1-30.
- Kluge, F. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 18a ed. Berlín: De Gruyter, 1960.

- Kutzelnigg, Artur. "Die Verarmung des Geruchswortschatzes seit dem Mittelalter", *Muttersprache*, 94 (1983-1984): 328-346.
- Leclercq, Jean. *L'Amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du moyen age*. París: Cerf, 1957.
- Leclercq, Jean. *La Liturgie et les paradoxes chrétiens*. París, 1963.
- McCulloch, W. *Embodiments of Mind*. Cambridge: mit Press, 1965.
- Ohly, Friedrich. *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- Plinio, *Natural History*, vol. 5, traducción de H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Rahner, Karl. "La doctrine des sens spirituels au moyen age, en particulier chez Saint Bonaventure", *Revue d'ascétique et de mystique*, 13 (1932): 263-299.
- Rousse, Jacques y Sieben, Hermán Joseph. "Lectio divina et lectura spirituelle", *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 9, cois. 470-484. París: Beauchesne, 1975.
- San Agustín. "Epístola 48, a Eudoxio", en Ed. Goldbacher, Al. *Epistolae Sancti Augustini*. vol. 34. Praga: Bibliopola academiae litterarum caesareae vindobonensis, 1895.
- San Agustín. *Euvres de Saint Augustin*, vol. 4, R. Jolivet, ed. y trad. París: Desclée de Brouwer, 1948.
- San Agustín. *Letters*, vol. 1, trad. de Wilfred Parsons, S. N. D. Washington: Catholic University of America Press, 1951.
- Spahr, P. C. "Die lectio divina bei den alten Cisterciensern. Eine Grundlage des cisterciensischen Geisteslebens", *Analecta Cisterciensia*, 34 (1978): 27-39.
- Steiner, George. "Our Homeland the Text", *Salmagundi*, 66 (1985): 4-25.
- Wathen, A. "Monastic Lectio: Some Clues from Terminology", *Monastic Studies*, 12 (1976): 207-216.
- Ziegler, J. y Do Dei, Dulce. *Ein Beitrage zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel, Alttestamentliche Abhandlungen* 13, 2. Münster: Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1937.
- Zinn, G. A. "Historia fundamentum est: The Role of History in the Contemplative Life According to Hugh of St. Victor". En Ed. Shriver, G. H. *Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition. Essays in Honor of Ray C. Petry*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1974.

# ¿ARMAMENTO SUPERIOR?: EL *PILUM* EN LA CONQUISTA ROMANA DEL MEDITERRÁNEO. III-I A.C.

# SUPERIOR ARMAMENT?: THE *PILUM* IN THE ROMAN CONQUEST OF THE MEDITERRANEAN. III-I B.C.

NICOLÁS LLANTÉN QUIROZ

UNIVERSIDAD ANDRÉS BELLO, CHILE

[nico.historia.uv@gmail.com](mailto:nico.historia.uv@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-8897-7585>

<https://doi.org/10.36105/rflt.2019n14.04>

Recibido: 18 de agosto de 2018.

Aceptado: 27 de noviembre de 2018.

**Resumen:** El siguiente artículo presenta las características del *pilum* romano, su forma y utilización como armamento básico para el inicio de la batalla. Se exponen las diversas teorías sobre su origen, tanto a nivel historiográfico como arqueológico, concluyendo que la aplicación de dicho armamento más que ser una apropiación o bien una invención, responde a una política de legitimación discursiva utilizada por los romanos para ampliar sus dominios.

**Palabras clave:** pilum, imperialismo, legitimidad, expansión.

**Abstract:** The following article presents the characteristics of the Roman *pilum*, his shape and use as the basic weapon for the beginning of the battle. There are exposed different theories about its origin, both historiographic and archaeological, concluding that the application of such a weapon, more than an appropriation or an invention, responses to a policy of legitimation used by the Romans to increase their territory.

**Key words:** pilum, imperialism, legitimacy, expansion.

*Ellos, más que cualquier otro pueblo,  
cambian fácilmente sus costumbres e imitan lo que es mejor que lo suyo.*  
POLIBIO, *Historias*, VI, 25, 11

## Posibilidades de origen del *pilum*

---

El *pilum* corresponde básicamente a un tipo de jabalina, que consta de una dimensión total de 150 a 180 centímetros que está dividida en dos secciones. La más grande es de madera, de alrededor de un metro. La otra corresponde a una vara de hierro, de unos 50 a 60 cm, que termina en una punta pequeña pero muy afilada y de forma triangular o bien piramidal. Este astil se une al trozo de madera mediante una lengüeta y es afirmada, a su vez, por un par de remaches (a veces más dependiendo del período). Vegetio nos la describe de la siguiente manera: "Como armas arrojadas de la infantería, llevaban jabalinas con una punta triangular de hierro, de once pulgadas o un pie de largo, que llamaban *pilum*. Una vez fijados en el escudo era imposible arrancarlos, y cuando se los lanzaba con fuerza y destreza, penetraban la coraza sin dificultad."<sup>1</sup>

Según nos explican las fuentes, esta arma sería arrojada al comienzo del combate, atravesando los escudos enemigos y desorganizando las primeras filas del contrincante, provocando tal nivel de confusión que al llegar los romanos al enfrentamiento le fuese mucho más difícil a los asateados continuar el combate, lo cual debía ser aún más complejo, producto de que serían dos los ataques realizados con dicha arma. Esto, en vista de que los legionarios portarían dos *pila*, los cuales diferenciados por su peso, serían arrojados a diferentes distancias. La más pesada se lanzaría primero, a una mayor extensión, mientras que la más liviana a unos 15 a 10 metros del enemigo. Ambas armas serían arrojadas a la carrera, justo antes de que los legionarios armados con *scutum* y *gladius* en mano arremetieran las filas enemigas. Al respecto, menciona Polibio:

Hay dos clases de venablos, los delgados y los gruesos. De los pesados, unos son redondos y tienen un diámetro de un palmo; otros tienen una sección cuadrangular de un palmo de lado. Los delgados, que se llevan además de los otros, son como espadas de caza, de una longitud media. Todos estos venablos tienen un asta que mide aproximadamente tres codos; a cada uno se le ajusta un hierro en forma de anzuelo, de la misma longitud del asta. Su inserción y su uso viene tan asegurado por el hecho de ir atado hasta media asta y fijado

---

<sup>1</sup> Vegetio, *Compendio de técnica militar*, I, 20.

por una tal cantidad de clavos, que, en el combate, antes de que ceda la juntura se rompa el hierro, aunque este, en su base, por donde se implanta en la madera, tiene un grosor de un dedo y medio; tal es el cuidado que ponen los romanos en esta inserción<sup>2</sup>.

Como podemos apreciar, nuestro objeto de estudio tiene una importancia clave en el combate, puesto que es el elemento que lo inaugura y que logra desbaratar muchas veces cargas mortíferas o bien desconcertar la confianza y el arrojo de los atacantes al ver a sus compañeros fulminados casi en el acto, o bien traspasado su escudo por el aterrador dardo romano. Tal era su efectividad, como nos lo relata César en sus *Comentarios*, al mencionar lo siguiente sobre la respuesta de los legionarios a un furibundo ataque de los galos:

Los soldados, disparando sus dardos desde la posición elevada que ocupaban, rompieron fácilmente la falange enemiga. Deshecha ésta y desvainando las espadas, arremetieron contra ellos. Los galos veíanse muy embarazados para el combate por el hecho de que un solo dardo atravesaba y ensartaba varios de sus escudos y, retorciéndose el hierro, ni podían arrancarlo ni luchar cómodamente, teniendo impedida la izquierda, hasta el punto de que muchos, después de hacer largos esfuerzos con el brazo, preferían soltar los escudos y luchar a cuerpo descubierto<sup>3</sup>.

De esta manera, al constatar tal efectividad surgen diferentes interrogantes, tales como: ¿de dónde provino tan formidable armamento?, ¿es un desarrollo de los romanos?, ¿es una adaptación de elementos traídos de otras culturas? El debate sobre dicha temática ha tenido muchas aristas. Básicamente como nos lo demuestra Quesada<sup>4</sup> en un artículo que desarrolla la utilización e intercambio de armamento hispano entre los romanos (así como también hay otros textos del mismo autor que se refieren a un nivel más general sobre el armamento romano)<sup>5</sup>, el debate se ha centrado básicamente en tres propuestas teóricas que han surgido a través del tiempo y adecuándose a los nuevos descubrimientos arqueológicos. Estas teorías serían: los autores que aseguran que el

<sup>2</sup> Polibio, *Historias*, VI, 23, 8-12.

<sup>3</sup> César, *Guerra de las Galias - Guerra Civil* I, 25, 2-4.

<sup>4</sup> Quesada, "Hispania y el ejército romano republicano. Interacción y adopción de tipos metálicos. Metalistería de la Hispania romana", *Sautola*, XIII (2007): 379-401.

<sup>5</sup> Mencionamos en este caso el texto *Armas de Grecia y Roma* (Madrid: La esfera de los libros, 2008).

arma posee un origen itálico, ya sea etrusco o bien samnita. Los que aseguran que es de origen hispánico, tomando como punto de referencia el uso de la falárica y el *spiculum* ibero, ambas muy similares al *pilum* romano. Y finalmente, la más aceptada actualmente, que refiere a que este instrumento en su composición básica tuvo un desarrollo similar en los diferentes centros culturales del mediterráneo occidental, vinculándose más bien al tipo de táctica bélica utilizada por estos pueblos.

Entre las distintas posturas, las diferencias de fundamentación tienen mucho que ver especialmente en lo referente a las menciones que los distintos autores latinos hicieron del mismo a través de sus obras. Contrario a lo que podría pensarse, muchas veces utilizaban el término indistintamente, confundiéndose muchas veces con otras armas, producto de los nombres dados por ellos, tales como: *veru*, *verutum*, *gaesum*, y *falarica* en latín. A su vez en griego, términos como: ὕσσός (*hyssos*), ὀβελίσκος (*obeliskos*), γαῖσον (*gaison*), o bien κοντός (*kontos*). Todas estas palabras fueron utilizadas a través de los siglos haciendo referencia a armas arrojadas utilizadas por los romanos, lo que hace muy complejo su correcta interpretación, aún más cuando, como vemos, la evidencia arqueológica contradice muchas veces a las fuentes.

La postura hispánica fue mencionada por autores como Schulten, quien basándose en textos como el de Ateneo de Naucratis<sup>6</sup> y Tito Livio<sup>7</sup> vinculaban el necesario surgimiento de dicha arma a los pueblos celtíberos que utilizaban una variedad de armas similares, como la falárica, el *spiculum* y el *soliferrum*, que se situaban como desarrolladas entre los siglos VI-V a.C. De manera que necesariamente (según lo expuesto por el autor), el uso de tales armas por los romanos debió ser en épocas tan tardías como mediados del siglo III a.C., en pleno desarrollo de la Segunda Guerra Púnica,<sup>8</sup> donde fue aceptada como parte de la panoplia de los *milites* producto de su versatilidad táctica, efectividad mortal y fácil mantenimiento. Dicha hipótesis fue presentada a comienzos del siglo XX en España por el mencionado autor alemán, quien tuvo en la Iberia prerromana uno de sus más desarrollados objetos de estudio.

Por otra parte, la propuesta itálica fue desarrollada a mediados del siglo XX, producto de las excavaciones realizadas en la zona de Umbría, en la ciudad de Vulci, en lo que correspondía a la antigua Etruria. En dicho lugar, se encontraron *pila*, cuya moharra se ajustaba a la madera mediante un cubo metálico, muy parecido al sistema visto en las

<sup>6</sup> Ateneo de Naucratis, *Banquete de los eruditos*, 6, 273 f.

<sup>7</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, XXIV, 8, 10.

<sup>8</sup> Quesada, "Hispania y el ejército romano republicano", 388.

armas celtiberas descritas anteriormente. Sin embargo, lo más importante de dicho hallazgo es que éstas fueron datadas en el siglo v a.C., o sea, en un período muy anterior al propuesto por la hipótesis de Schulten con respecto al conocimiento de este armamento por los romanos solo hasta su llegada a la península ibérica. Por otra parte, las fuentes clásicas confirman este origen itálico en diferentes autores, tales como Salustio<sup>9</sup>, Dionisio de Halicarnaso<sup>10</sup>, Plinio "el viejo"<sup>11</sup>, Plutarco<sup>12</sup>, entre otros. Las referencias, como se puede apreciar, son numerosas y cada uno de los autores gira en al menos tres aspectos. Unos creen que es de origen sabino, otros de los etruscos y otros como Dionisio específicamente romano.<sup>13</sup>

Finalmente, ya desde investigaciones más recientes, sobre todo desde las últimas décadas del siglo xx, esta postura pro itálica ha ido difuminándose aún más con los nuevos hallazgos que ha hecho la ciencia arqueológica. Existen evidencias de armamento similar a los descritos más arriba ya no sólo en Italia o España, sino también en el sur de Francia y la zona de Aquitania, Telamón, Smihel (Eslovenia), entre otros lugares del Mediterráneo cuyas antigüedades promedio oscilan entre los siglos vi-v a.C. Investigadores como Connolly, Horvat y el propio Quesada apoyan esta hipótesis en diferentes trabajos. Esto quiere decir que, al parecer, el uso y adaptación de este tipo de arma, con sus variantes, era más bien de uso común en la época, en donde las diferencias más que en el origen de la misma tienen que ver con el uso táctico dada al arma y a la capacidad de ser adaptada y mejorada para las circunstancias en las que los romanos la utilizaban. Cuestión que pasamos a presentar a continuación.

## Uso táctico y variantes del mismo

El *pilum* se utilizaba como elemento de "ablandamiento" de las filas delanteras de la tropa enemiga. Tal como apreciamos más arriba, la posibilidad de frenar o bien desbaratar el choque de la formación enemiga daba una gran ventaja a las formaciones romanas, debido a que lo cercano del combate planteado por la república latina producía nume-

<sup>9</sup> Salustio *Conjuración de Catilina*, I, 38.

<sup>10</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma*, II, 43 y V, 46.

<sup>11</sup> Plinio "el viejo", *Historia natural*, VII, 201.

<sup>12</sup> Plutarco, *Rómulo*, XXI.

<sup>13</sup> *Ibíd.*

rosas bajas entre los contrincantes. De esta manera, el evitar lo más posible las bajas propias y aumentar las del enemigo eran un objetivo primordial. La manera de luchar de los romanos necesitaba de un elemento que permitiera desde el inicio de la batalla dar esa ventaja, producto de que en muchas situaciones se encontraban o en inferioridad numérica, o bien, con enemigos reconocidos por su fiereza y habilidad en la temática bélica. Factores que muchas veces se unían, lo que hacía aún más compleja la victoria. De manera que cualquier elemento que pudiesen utilizar para equilibrar hasta cierto punto las posibilidades de victoria era rápidamente asimilado.

Ahora bien, la posibilidad de recibir al enemigo con diferentes armas arrojadas era una táctica muy antigua. Sin ir más lejos, los ejércitos griegos, macedonios y los diferentes reinos helenísticos cayeron en la cuenta de la necesaria incorporación de cuerpos especializados en el uso de estas armas producto las grandes bajas y el desorden entre las filas enemigas que generaban. Recordemos, por ejemplo, la situación de los *peltastas*, *hipaspistas* y *turéoforos* los cuales permitieron sendas victorias a sus generales, debido a la movilidad y los efectivos ataques contra la fuerza enemiga<sup>14</sup>. Sin embargo, para las disciplinadas falanges, estos grupos de combatientes servían como un complemento importante del ataque, pero no eran el grueso del ejército. De la misma manera, entre los pueblos celtas de Europa, la táctica con dardos, venablos y todo tipo de armas arrojadas se limitaba a grupos de escaramuzadores iniciales, como los *caetrati*, los cuales, al contacto con el enemigo, se retiraban entre las filas de hombres que se llevaban el mayor peso del combate, es decir, aquellos que portaban espadas y escudos: la infantería pesada, reestructurándose la batalla a un cerrado combate cuerpo a cuerpo. Por tal razón, estas fuerzas siempre fueron vistas como un complemento al ataque principal, pero formadas siempre por unidades específicas, generalmente de origen mercenario, cuya situación en la línea de combate siempre fue el ataque rápido, efectivo y evitando la lucha directa contra el enemigo.

Independiente de la hipótesis que sigamos sobre la llegada del *pilum* a Roma, es evidente que la adopción del mismo tuvo que hacerse como complemento al tipo de combate que se realizaba. Posterior a la reforma de Camilo y la victoria contra los samnitas (IV a.C.), los romanos comprendieron la ventaja que significaba contar con esa arma entre su arsenal. Lo interesante es que por lo menos hasta las reformas de Mario (fines del siglo II a.C.) los romanos contaban con su propio cuerpo especializado en arrojar

<sup>14</sup> Gardiner, "Throwing the Javelin". *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 27, (1907): 249-273.

jabalinas y otros elementos, los llamados *velites*<sup>15</sup>. Estos grupos iban delante de las formaciones de infantería pesada romana, iniciaban el combate lanzando sus jabalinas y hostigando al enemigo. Correspondían generalmente al estrato social y económico más bajo, iban pobremente armados y con un nivel de adiestramiento militar escaso, lo que indicaría también el porqué de rehuir el combate directo<sup>16</sup>. Ahora bien, a pesar de tener estos cuerpos, los romanos notaron la utilidad de contar con elementos aún más efectivos para desarrollar la misma función de “ablandar”, que debían realizar estos grupos de escaramuzadores. Se puede comprender esta necesidad debido a que los enemigos de los romanos también contaban con dichas unidades, que realizaban la misma función táctica, lo que básicamente determinaba una especie de “jaque mutuo” entre cada unidad, perdiendo entonces su efectividad. El poder contar con una infantería pesada que puede a la vez desarrollar funciones de infantería ligera representaba una ventaja táctica inigualable, factor que podríamos tomar como una de las tantas causas de las victorias romanas. Ahora bien, existen también referencias al *pilum* y su uso no sólo como arma arrojada, sino también como arma enastada o bien usada defensivamente, lo que habla de la versatilidad táctica que tenía su aplicación<sup>17</sup>. Con el paso del tiempo y la incorporación de nuevas formaciones y estrategias bélicas, como, por ejemplo, la adopción de la cohorte como unidad táctica, la supresión de los antiguos *ordines* y la homologación del armamento, vemos que terminó por primar la utilización de esta nueva infantería pesada con armamento arrojadizo por sobre los antiguos cuerpos de vélites escaramuzadores, los que finalmente fueron eliminados del despliegue en el campo.

Pero el *pilum* no siempre fue exactamente el mismo tipo de arma. Referimos esto principalmente por la diferencia en la longitud del astil de hierro y en la sujeción de la moharra a la madera que se presenta en los hallazgos arqueológicos. Los más antiguos presentan (siglos III-II a.C.) una lengüeta de sujeción bastante ancha y corta a veces de forma triangular, la mayoría de las veces de forma cuadrada, con dos remaches para sujetarla y con astiles de hasta 40 cm de longitud. La punta suele tener forma triangular o bien lanceolada<sup>18</sup>. A medida que las luchas se van ampliando a otros sectores del Mediterráneo (siglo I a.C.), principalmente por las zonas de la península ibérica y la

<sup>15</sup> Bishop, *The Pilum: The Roman Heavy Javelin* (Oxford: Osprey Publishing, 2017), 11.

<sup>16</sup> Glasman, *Aníbal enemigo de Roma* (Madrid: Nowtilus, 2007), 115.

<sup>17</sup> Al respecto, véase Plutarco, *Camilo* 40 y Polibio, *Historias*, II, 33.

<sup>18</sup> García Jiménez, “La evolución de la panoplia legionaria en la República tardía”. *Desperta Ferro*, Madrid, Número especial VIII, (2016): 61-69, 62.

Galia, apreciamos que los astiles empiezan a alargarse progresivamente hasta alcanzar longitudes mayores a los 50 cm, llegando incluso hasta los 60. Las lengüetas de sujeción también comienzan a alargarse para admitir una mayor capacidad de penetración en el arma. No son raros otros elementos para mejorar dicho agarre a la madera, como cilindros de hierro alrededor de la junta, o virolas externas para fijarlo mejor. Si bien las puntas lanceoladas aún subsisten, ya empieza a notarse la preponderancia de la punta de tipo piramidal, que va a ser característica de todas las armas ofensivas romanas por muchos siglos más<sup>19</sup>. Se dice también en los textos la ocurrencia que tuvo el general Mario en sustituir de uno de los remaches de hierro por un pasador de madera, buscando con esto que al impactar se doblase el astil y evitar que fuese reutilizado por los enemigos, tal como nos lo dice Plutarco<sup>20</sup>. Lo cierto es que hasta al momento no se han encontrado evidencias arqueológicas de dicha reforma, lo que nos indica también que podría tratarse de un caso aislado<sup>21</sup>.

Desde un tiempo hasta esta parte, se ha puesto hincapié en esta supuesta atribución del *pilum*, como elemento que no solo permitía atravesar escudos y armaduras, sino que también al impactar contra dichos elementos se doblaba, logrando así que el arma no pudiese usarse contra los propios romanos. Las investigaciones llevadas a cabo por autores como Connolly<sup>22</sup> demuestran que dicha apreciación con respecto al arma no es más que un mito, puesto que probando el arma a diferentes distancias y contra distintos grosores de escudos, el *pilum* cumplía su cometido de atravesar sin más dicho armamento defensivo conservando su forma, no doblándose en lo más mínimo. Situación que podemos comprobar también en los autores clásicos, que refieren del cuidado que ponían los romanos en la construcción del arma para obtener el máximo de su potencial agresivo no teniendo nunca entre sus objetivos que el arma se doblase<sup>23</sup>. Finalmente, mencionar que, al completar la conquista de la ecúmene mediterránea, los romanos habían conseguido readaptar su armamento a las condiciones necesarias de ese momento. Lo importante para los romanos era conseguir atravesar los escudos y los diferentes armamentos defensivos con que contaban sus rivales. Y fueron tan efectivos

<sup>19</sup> *Ibíd.*

<sup>20</sup> Plutarco, *Mario*, 25.

<sup>21</sup> Bishop y Coulston, *Roman military equipment* (Oxford: Oxbow books, 2006), 50-53.

<sup>22</sup> Connolly, "The reconstruction and use of Roman weaponry in the second century BC", *Re-Enactment as Research* (A.T. Croom y W.B. Griffiths eds.) 12th ROMECON. *Journal of Roman Military Equipment Studies*, Oxford, 11 (2000): 43-46.

<sup>23</sup> Al respecto, véase Polibio, *Historias*, VI, 23 y Vegetio, *Compendio de técnica militar*, I.

los *pila* en dicha tarea que casi no van a tener ningún tipo de modificación, hasta bien entrado el siglo III d.C.

## Conclusión: ¿Contaba Roma con un armamento superior?

Como hemos podido apreciar, el *pilum* fue un armamento sumamente importante dentro del contexto de lucha que realizaban los romanos. La eficiencia en su cometido contra los enemigos le generó a Roma ventajas tácticas muy importantes, tanto así que con las reformas de fines del siglo II a.C. se convirtió en un componente básico de la panoplia romana, a pesar de que las ideas de tropas especializadas en armas arrojadizas ya existían. Roma notó el potencial del arma y la mezcló con su poderosa infantería pesada, convirtiendo la máquina de guerra de los latinos en un enemigo casi irresistible, pudiendo suplir prácticamente todas las problemáticas como la inferioridad numérica y la ferocidad de sus rivales, equilibrando la balanza al inicio del combate.

Pero, como hemos visto también, la idea de utilizar tropas con estas características era una práctica de uso frecuente por el Mediterráneo, tanto occidental como oriental, al menos como un excelente complemento de la infantería pesada. Lo que nos hace pensar, con respecto al origen de dicho armamento que la idea de que podría ser prácticamente un "invento" propio de los romanos debe descartarse, tal como las evidencias arqueológicas lo demuestran. Lo interesante que debemos rescatar de todo esto es la capacidad que tenían los romanos para apropiarse e incorporar directamente elementos que le permitiesen, pragmáticamente hablando, la posibilidad de contar con una eficiente victoria, tal como lo mencionaba Polibio al inicio de este trabajo, en la cita expuesta.

Los romanos fueron un pueblo que sabía sacar ventajas al máximo de lo que tuvieran disponible. Así como en la guerra, también en la política lo utilizaban como parte de su discurso de conquista y como medio de legitimación de la misma. No debemos olvidar que dentro de las múltiples premisas esbozadas desde antiguo con respecto a la efectividad y eficiencia de Roma en la expansión territorial existía un elemento que se conjugaba evidentemente; esto es, la capacidad de utilizar los medios de victoria en la guerra como parte de un discurso político de supremacía. Cicerón, por ejemplo, a través de sus textos sobre la república y las leyes de Roma claramente expone la importancia que tienen las victorias para la ciudad acompañadas de una necesaria vinculación con el control del Estado y sus magistrados que son representantes del poder. De manera que no es tan solo el hecho de ser mejores, militarmente hablando, lo que genera ese

nutrido historial de victorias, sino también la capacidad política y estatal de generarlas. No es solo una o la otra, sino que son ambas reflejo del mismo aspecto: la grandeza de Roma y su misión gubernamental<sup>24</sup>. Pero esa grandeza debía legitimarse en alguna premisa, como parte misma de esta hipótesis. De modo que cuando vemos a los romanos tomando elementos de los pueblos que les son rivales, no sólo apreciamos su capacidad de pragmatismo militar, sino también su notable discurso político de asimilación. Enarbolar esta premisa no es del todo descabellado como pudiera pensarse, si vemos por ejemplo en la simbología propia de estandartes y pendones que utilizaban los romanos para diferenciarse en el campo de batalla, con alusiones a otras culturas de las que se consideraban herederas (los trabajos de Duménil y Santiago Montero pueden decirnos mucho sobre aquello) o sin ir más lejos, la clara alusión propuesta por Tito Livio<sup>25</sup> y Propertio<sup>26</sup> con respecto a que según la tradición Roma se funda y crece con pobladores de los pueblos adyacentes, expresando con esto la clara intención de aparecer desde un comienzo como la culminación de un crisol cultural que ellos representan. El máximo desarrollo de la civilización antigua, la mayor cultura política, el mejor ejército, toda esa idea de grandeza proviene justamente de esa capacidad de asimilar las demás culturas e integrarlas en un nuevo centro que vendría siendo la ciudad de Roma. Lo mismo ocurre con su sistema político, expresando el propio Polibio que dicha estructura estatal representa la máxima expresión política de lo llevado a cabo durante siglos por los diferentes pensadores griegos<sup>27</sup>.

En síntesis, Roma adquiere desde los diferentes pueblos que conquista el sustento político legitimador de su expansión. De manera que el uso de otros armamentos, y su correspondiente adaptación al ámbito de la lucha desarrollada por la ciudad del Tíber es parte integrante de dicho discurso. Tal como vimos, el *pilum*, ese elemento al parecer externo al ámbito propio de los romanos es tomado primero como un medio de resolución bélica efectiva, pero con el tiempo es también visto como una parte integradora, una evidencia más de la misión política de Roma que incorporando instrumentos pertenecientes a otras culturas sustenta el devenir histórico de poderío y conquista de los latinos. De manera que más que suponer que fue la superioridad del armamento romano la causa primordial de su victoria, conviene preguntarse si esa supuesta superioridad se

<sup>24</sup> *Sobre la República*, III; *Las leyes* II.

<sup>25</sup> *Historia de Roma desde su fundación* I, 7, 4-8.

<sup>26</sup> *Elegías*, IV, 4.

<sup>27</sup> *Historias* VI, 16-19.

produjo por un desarrollo inventivo de los propios romanos, o más bien por la capacidad de estos en su habilidad para comprender y asimilar a los pueblos conquistados e integrarlos dentro de su proyecto de conquista. Creo que la respuesta a dicha pregunta pasa más por el segundo aspecto, en donde la importancia de incorporar elementos externos a una propia cultura genera la mayor grandeza y unidad en la acción de conquista y su legitimación, tal como podemos ver en las acciones realizadas por los romanos a través de su expansión.

## Bibliografía

---

- Ateneo de Naucratis. *Banquete de los eruditos*. Madrid: Gredos, 2006.
- Bell., M. J. V. "Tactical Reform in the Roman Republican Army". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 14, H 4 (1965): 404-422.
- Bishop, Mike C. *The Pilum: The Roman Heavy Javelin*. Oxford: Osprey Publishing, 2017.
- Bishop, Mike C. y Coulston, Jon C.N. *Roman military equipment*. Oxford: Oxbow books, 2006.
- César, Julio. *Guerra de las Galias-Guerra Civil*. Madrid: Gredos, 2007.
- Cicerón. *Las leyes*. Madrid: Gredos, 2009.
- Cicerón. *Sobre la República*. Madrid: Gredos, 1991.
- Connolly, Peter. *Las legiones romanas*. Madrid: Espasa Calpe, 1981.
- Connolly, Peter. "The reconstruction and use of Roman weaponry in the second century BC", Re-Enactment as Research (A.T. Croom y W.B. Griffiths eds.) 12th ROMEC. *Journal of Roman Military Equipment Studies*, n.º 11 (2000): 43-46.
- Davis Hanson, Victor. *El arte de la guerra en el mundo antiguo*. Barcelona: Crítica, 2012.
- Dionisio de Halicarnaso. *Historia antigua de Roma*. Madrid: Gredos, 1984.
- García Jiménez, Gustavo. "La evolución de la panoplia legionaria en la República tardía". *Desperta Ferro*, Madrid. Número especial VIII (2016): 61-69.
- Glasman, Gabriel. *Aníbal enemigo de Roma*. Madrid: Nowtilus, 2007.
- Lago, José I. *Roma en guerra*, Madrid: Almena. 2007.
- Le Bohec, Yann. *El ejército romano*. Barcelona: Ariel, 2004.
- Norman Gardiner, Edward. "Throwing the Javelin". *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 27, (1907): 249-273.
- Plinio "el viejo". *Historia Natural*. Madrid: Gredos, 2003.
- Plutarco. *Vidas Paralelas* (3 tomos). Madrid: Gredos, 1985-2008.
- Polibio. *Historias*. Madrid: Gredos, 2000.
- Propertio. *Elegías*. Madrid: Gredos, 1989.

- Quesada, Fernando. "Hispania y el ejército romano republicano. Interacción y adopción de tipos metálicos". *Metalistería de la Hispania romana*. Sautola XIII, (2007): 379-401.
- Quesada, Fernando. *Armas de Grecia y Roma*. Madrid: La esfera de los libros, 2008.
- Salustio. *Conjuración de Catilina*. México: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum mexicana/UNAM, 1991.
- Sabin, Philip. "The Face of Roman Battle". *The Journal of Roman Studies*, Vol. 90, (2000): 1-17.
- Tito Livio. *Historia de Roma desde su fundación*. Madrid: Gredos, 1990.
- Vegecio. *Compendio de técnica militar*. Madrid: Cátedra, 2006.

## Políticas de colaboración

---

1. Los trabajos deben ser originales e inéditos y estar escritos en español; no deben sobrepasar las 12 000 palabras (notas y bibliografía incluidas).
2. El trabajo debe incluir el título, resumen (que no exceda 250 palabras) y palabras clave en español y en inglés.
3. Los trabajos deben enviarse a la siguiente dirección de correo electrónico: [arturo.mota@anahuac.mx](mailto:arturo.mota@anahuac.mx), debe adjuntar el nombre completo del autor y la institución de procedencia.
4. Los trabajos originales se someterán anónimamente al informe de dos especialistas externos asignados por un Consejo de Redacción. Se comunicará razonadamente a los autores la eventual aceptación, petición de modificaciones o rechazo de sus trabajos en el plazo máximo de sesenta días hábiles. La composición final de cada uno de los números deberá contar con la aprobación del Consejo de Redacción, que se reunirá antes del cierre de edición.
5. Con la publicación de su texto el autor cede automáticamente y sin remuneración a la Universidad Anáhuac México los derechos de publicación de su trabajo a partir de la fecha de su publicación.
6. Los trabajos deberán enviarse como documentos de Word en formato .doc.
7. Es preferible que todos los colaboradores trabajen con el tipo Arial, tamaño de fuente de 12 puntos, con interlineado de 1.5 líneas.
8. Para que la conversión de estos archivos al programa de compaginación no genere problemas, rogamos que el documento esté lo más limpio posible de formatos y que no se utilicen las funciones de Word de formateo u hoja de estilo, campo, comentario, etc. De este modo, se les pide: que todo el texto, ya se trate de texto seguido, titular o cita, use el formato "normal" y no se utilice entonces la función automática del programa para titulares, etc.; que la alineación sea justificada; que se disponga el texto en

una sola columna; que no se utilicen tabuladores para crear espaciados especiales o sangrías en la primera de párrafo; que no se realicen particiones forzadas de palabras.

9. Las colaboraciones deberán presentarse siguiendo el *Manual de estilo de Chicago* en su 16.ª edición.

## Notas al pie de página

### **Libros:**

Nombre(s) del autor/ apellido(s), *Título del libro* (Lugar de la publicación: Nombre de la editorial, año de publicación), números de página.

Benjamin Barber, *Strong Democracy* (Berkeley y Londres: University of California Press, 1984), 56-57.

### **Dos o más autores:**

Liam P. Unwin y Joseph Galloway, *Peace in Ireland* (Boston: Stronghope Press, 1990), 88.

### **Artículos en revistas:**

Nombre del autor, "Título del artículo," *Título de la revista* volumen de la revista, número de la revista [si es el caso] (Temporada o mes [si es el caso] Año de la publicación): número de página(s) [si es el caso].

Margaret Canovan, "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm," *History of Political Thought*, 3 (otoño 1985): 332.

### ***Libros editados (compilaciones, ediciones):***

Autor del artículo, "Título del capítulo o artículo," en *Nombre del libro*, ed. Nombre y Apellido del (los) editor(es) (lugar de publicación: editorial, año), número de página(s).

Janet E. Smith, "Moral Character and Abortion," en *Doing and Being: Readings in Moral Philosophy*, eds. Joran Haber, Ken Follet and I. A. Newland (Nueva York: Macmillan, 1993), 247.

### **Bibliografía**

#### ***Libros:***

Apellido del autor, nombre(s). *Título del libro*. Lugar de la publicación: Nombre de la editorial, año de publicación.

Barber, Benjamin. *Strong Democracy*. Berkeley y Londres: University of California Press, 1984.

#### ***Dos o más autores:***

Se escribe primero únicamente el apellido del primer autor. Nótese que le sigue un punto y una coma en la inicial del nombre propio del autor [si fuera el caso]:

Unwin, Liam P., y Joseph Galloway. *Peace in Ireland*. Boston: Stronghope Press, 1990.

### **Traducciones:**

Apellido, nombre del autor del libro. *Título del libro*. Traducido por Nombre del traductor. Lugar de la publicación: Nombre de la editorial, año en que la traducción fue publicada.

Nietzsche, F. *The Gay Science*. Traducido por Walter Kaufmann. Nueva York: Random House, 1966.

### **Artículos de revistas:**

Nombre del autor, "Título del artículo." *Nombre de la revista* volumen de la revista, número de la revista [si lo hay] (Temporada [si aplica] y año de la publicación): páginas en las que está contenido el artículo.

Canovan, Margaret, "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm," *History of Political Thought* 6, no. 3 (otoño 1985): 330-364.

### **Capítulos de libro:**

Nombre del autor del capítulo. "Título del capítulo." En *Título del libro*, editado por Nombre y apellido del editor o editores. Lugar de la publicación: editorial, año.

Smith, Janet E. "Moral Character and Abortion." En *Doing and Being: Selected Readings in Moral Philosophy*, editado por Joram G. Haber. Nueva York: Macmillan, 1993.

## Collaboration policies

---

1. Works must be original and unpublished and written in Spanish; must not exceed 12,000 words (notes and bibliography included).
2. The job must include the title, summary (not exceeding 250 words) and keywords in Spanish and English.
3. Jobs must be sent to the following email address: [arturo.mota@anahuac.mx](mailto:arturo.mota@anahuac.mx); the full name of the author and the institution of origin must be attached.
4. The original work shall be submitted anonymously to the report of two external specialists assigned by a Drafting Council. The authors will be informed of any acceptance, request for modifications or rejection of their work within a maximum period of sixty working days. The final composition of each of the numbers shall be approved by the Drafting Council, which shall meet before the close of the edition.
5. With the publication of his text, the author automatically and without remuneration assigns to Universidad Anáhuac México the rights to publish his work from the date of its publication.
6. Jobs must be submitted as Word documents in .doc format.
7. It is preferable for all collaborators to work with the Arial type, 12-point font size, with 2.0-line leading.
8. In order that the conversion of these files to the compagination program does not cause problems, please ensure that the document is as clean as possible of formats and that Word functions of formatting or style sheet, field, comment, etc. are not used. In this way, they are asked: that all the text, whether it be followed text, headline or quotation, use the "normal" format and the automatic function of the program for holders, etc.; alignment is justified; the text is available in a single column; tabs are not used to create special spacing or indentations in the first paragraph; no forced word partitions.

9. Collaborations must be presented following the Chicago Style Manual in its 16th edition.

## Footnotes

### **Books:**

Name(s) of author/last name(s), Book title (Place of publication: Publisher name, year of publication), page numbers.

Benjamin Barber, *Strong Democracy* (Berkeley and London: University of California Press, 1984), 56-57.

### **Two or more authors:**

Liam P. Unwin y Joseph Galloway, *Peace in Ireland* (Boston: Stronghope Press, 1990), 88.

### **Magazine articles:**

Author's name, "Title of article," magazine title magazine volume magazine, magazine number [if applicable] (Season or month [if applicable] Year of publication): page number(s) [if applicable].

Margaret Canovan, "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm," *History of Political Thought*, 3 (autumn 1985): 332.

**Published books (compilations, editions):**

Author of the article, "Title of chapter or article," in Book name, ed. Name and Last name of the publisher(s) (place of publication: editorial, year), page number(s)..

Janet E. Smith, "Moral Character and Abortion," in *Doing and Being: Readings in Moral Philosophy*, eds. Joran Haber, Ken Follet and I. A. Newland (New York: Macmillan, 1993), 247.

**Bibliography**

**Books:**

Author's Last Name, Name(s). Book title. Place of publication: Name of the publisher, year of publication.

Barber, Benjamin. *Strong Democracy*. Berkeley and London: University of California Press, 1984.

**Two or more authors:**

Only the first author's last name is written first. Note that a period and a comma are followed at the initial of the author's own name [if applicable]:

Unwin, Liam P., y Joseph Galloway. *Peace in Ireland*. Boston: Stronghope Press, 1990.

**Translations:**

Last name, name of the author of the book. Book title. Translated by Translator Name. Place of publication: Name of the publisher, year in which the translation was published.

Niezsche, F. *The Gay Science*. Traducido por Walter Kaufmann. New York: Random House, 1966.

**Papers:**

Author's name, "Title of article." Magazine name magazine volume of the magazine, issue of the magazine [if any] (Season [if applicable] and year of publication): pages on which the article is contained.

Canovan, Margaret, "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm," *History of Political Thought* 6, no. 3 (autumn 1985): 330-364.

**Book Chapters:**

Name of the chapter's author. "Chapter Title." In Book Title, edited by Name and Last Name of publisher(s). Place of publication: editorial, year.

Smith, Janet E. "Moral Character and Abortion." In *Doing and Being: Selected Readings in Moral Philosophy*, edited by Joram G. Haber. New York: Macmillan, 1993.