

Jornadas de Reflexión Filosófica y Teológica

Pensar la actualidad





Jornadas de Reflexión Filosófica y Teológica
Pensar la actualidad

Compilador

Andrés Alfredo Castrillón Castrillón

2016

© Fundación Universitaria Luis Amigó
Transversal 51 A N° 67B 90. Medellín, Antioquia, Colombia
Tel: (574) 448 76 66 (Ext. 9711. Departamento de Eondo Editorial)
www.funlam.edu.co – fondoeditorial@funlam.edu.co

Jornadas de Reflexión Filosófica y Teológica
XIII Jornada de Reflexión Filosófica
I Jornada de Reflexión Teológica
2015 / Medellín-Colombia
ISSN: 2500-8390

Fecha de publicación: 14 de junio de 2016

Compilador: Andrés Alfredo Castrillón Castrillón

Editor: David Esteban Zuluaga Mesa

Autores:

Jonathan Andrés Rúa Penagos
Andrés Escobar Vásquez
Emma del Pilar Rojas Vergara
Andrés Mauricio Sánchez Flórez
Andrés Felipe Agudelo Zorrilla
Daniel Carmona Álvarez
Yulieth Estefanía Ruiz Pulgarín
Andrés Felipe López López
Elvia Patricia Arango
Emilio Acosta Díaz
Milton Andrés Ortiz
Carlos Andrés Gallego Arroyave
Yuwviner Estibal Rendón
Eddie Santiago Mesa Monroy
Leidy Andrea Ríos Restrepo
María Mercedes Villamil
Jhon Edward Saldarriaga Flórez
María Del Pilar Mesa
Luis Fernando González Gaviria
Gloria Fernández
Oscar Daniel Botero Díaz

Corrección de estilo: Rodrigo Gómez Rojas

Diagramación y diseño: Diana Ortiz Muñoz

Carátula: Leidy Andrea Ríos Restrepo

Coordinadora Departamento Fondo Editorial: Carolina Orrego Moscoso

Edición: Fundación Universitaria Luis Amigó

Hecho en Medellín-Colombia / Made in Medellín-Colombia

Texto resultado de la XIII Jornada de Reflexión Filosófica y la I Jornada de Reflexión Teológica. Financiación realizada por la Fundación Universitaria Luis Amigó.

Los autores son moral y legalmente responsables de la información expresada en este libro, así como del respeto a los derechos de autor; por lo tanto, no comprometen en ningún sentido a la Fundación Universitaria Luis Amigó.

Se permite la reproducción parcial del contenido, siempre y cuando no se utilice con fines comerciales, y se respeten los derechos de citación del autor y de la Funlam como institución editora. Prohibida la reproducción total, por cualquier medio o con cualquier propósito, sin autorización escrita de la Fundación Universitaria Luis Amigó.



Las Memorias Jornadas de Reflexión Filosófica y Teológica pensar la actualidad, publicado por la Fundación Universitaria Luis Amigó, se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Permisos que vayan más allá de lo cubierto por esta licencia pueden encontrarse en <http://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/>

Contenido

Exordio.....V

Presentación.....VI

Capítulo I.....8

Reivindicación del cuerpo en la cultura cristiana contemporánea.9

Jonathan Andrés Rúa Penagos

Filosofía: aventura vital en la crisis del siglo XXI.....19

Andrés Escobar Vásquez

El sentido de la vida. Una visión desde el concepto zambraniano de “heterodoxo cósmico”.....28

Emma del Pilar Rojas Vergara

Karl Marx ¿ideología o pan-ideología?.....38

Andrés Mauricio Sánchez Flórez

El desarrollo humano: un panorama.....46

Andrés Felipe Agudelo Zorrilla

Capítulo II.....60

Contexto político, religioso y filosófico de España que permite el descubrimiento de América.....61

Daniel Carmona Álvarez

Voltaire y las categorías de dominación. Una lectura desde la filosofía de Enrique Dussel.....71

Yulieth Estefanía Ruiz Pulgarín

Ciclos de la violencia en Colombia.....86

Andrés Felipe López López

Las olas y el océano.....114

Elvia Patricia Arango

Ecopsicosofía.....125

Emilio Acosta Díaz

Capítulo III.....137

La política sin polis y la polis política.....138

Milton Andrés Ortiz

Eurípides y la posición del georgós en la Atenas democrática.....148

Carlos Andrés Gallego Arroyave

«Amor y muerte» abelardianos.....157

Yuwviner Estibal Rendón Urrego

Sócrates: el cretino, arrogante, irresponsable y narcisista del discurso...165

Eddie Santiago Mesa Monroy

Russell y Wittgenstein: lenguaje y mundo en el atomismo lógico.....170

Leidy Andrea Ríos Restrepo

La solidaridad: ¿Un asunto de afuera?.....180

María Mercedes Villamil

Borrando sobre lo real: el decir de la fantasía.....186

Jhon Edward Saldarriaga Flórez

Capítulo IV.....194

Gaudium et Spes: giro antropológico y nuevos retos de la teología en la secularización del mundo de hoy.....195

María del Pilar Mesa

Del olvido a la memoria de Dios: una propuesta escatológica desde la *Lumen Gentium* para el mundo de hoy.....207

Luis Fernando González Gaviria

María Magdalena, resucitada y resucitadora, modelo discipular para la Iglesia de todos los tiempos.....220

Gloria Fernández

La tradición de la Teología, reflexión viva de la revelación a la luz de la historia y el Concilio Vaticano II.....233

Oscar Daniel Botero Díaz

Exordio

El primer lunes de marzo de 2016 Víctor Raúl Jaramillo me regalaba, en su voz, algunos escritos de Jaime Jaramillo Escobar (X - 504) mientras compartíamos un té y algunos cigarrillos. De aquella tarde lluviosa recuerdo con especial entusiasmo—además de la compañía de un maestro y amigo—un encantador fragmento de “los años 40” que arrancó de mi rostro una sonrisa. En el texto, Gonzalo Arango según dice X- 504, “estudiaba a Aristóteles, y a Santo Tomás, a Hegel y a Kant, a Heidegger, a Nietzsche y leía a Hölderlin” mientras su hermano Hernán tomaba menta verde y helada en el parque de Andes. Gonzalo le preguntaba a Jaime Jaramillo: “¿Poeta, te das cuenta de estos locos? Y yo [respondía el poeta] no me daba cuenta porque estaba nadando en el río, (...) no en de Heráclito sino en el río San Juan, donde los muchachos nos bañamos desnudos”.

Mientras Jaime disfrutaba del río, Gonzalo, como refiere el poeta, “se sentaba con Sartre y con Camus sobre una piedra a comer guayabas, y una tarde que Sartre se cayó al río y se ahogó, Gonzalo se puso tristísimo”; honestamente, me imagino su tristeza (yo suelo tomar café con Wittgenstein). Fue inevitable relacionar esta “vivencia” con mis aspiraciones de escritor y con mi actual tarea como editor de este libro. Pensaba: qué bueno es comer guayaba en compañía de buenos amigos bajo la sombra de los guayabos, pero qué maravilloso sería nadar como el poeta y, por qué no, ver ahogar a Sartre en el río San Juan, o a Eurípides, Marx, Dussel, Russell, Wittgenstein y a todos aquellos que están detrás de las páginas que siguen en un río cualquiera. Qué bueno hacer de estos grandes pensadores compañeros de aventura; ellos lo esperan, sino, Sartre no se hubiera lanzado al río San Juan.

¡Qué fortuna la de Jaime y Gonzalo!

David Esteban Zuluaga Mesa

Editor

Presentación

En el año 2015 se realizó el décimo tercer encuentro de las Jornadas, cuyo centro ha sido la reflexión académica de los temas clásicos y contemporáneos de la filosofía. A esta se vinculó el diálogo con otras disciplinas como la teología y la psicología que favorecen la dinámica de análisis y discusión sobre la sociedad, el hombre y la filosofía misma desde diferentes ópticas y problemas.

En la continua tarea de presentar los trabajos académicos e investigativos de los participantes y de la retroalimentación con los asistentes, se ofrecen estas segundas “Memorias”, que tienen su interés en la contraposición al olvido de lo dicho en la palabra hablada. Es, además, una labor que procura exponer a un público más amplio la diversa producción allí efectuada.

El lector encontrará en estas memorias, *Pensar la actualidad*, ponencias que proponen estudios desde la reivindicación del cuerpo en la cultura cristiana; el lugar de la filosofía en las crisis contemporáneas; la pregunta por el sentido de la vida actual; la propuesta panorámica del aporte del desarrollo humano en el ámbito de la justicia, hasta la crítica a una concepción ‘panideológica’ en Marx, que conforman esta primera parte.

La revisión del postulado moderno eurocéntrico, desde la coincidencia del ‘viejo’ y el ‘nuevo’ mundo, hasta las posibles miradas y variantes de ‘una modernidad otra’, hacen parte del pensamiento crítico propositivo que tiene el interés de contrastar las ideologías del sistema colonial-moderno con elementos culturales emergentes; la violencia en Colombia, en tres ciclos y con sus múltiples facetas, complementa esta unidad temática. Cierran esta segunda parte, el pensar occidental que busca nuevos bordes y el examen sobre el hombre y su formación en su contexto.

De la siempre viva Grecia se presentaron referentes políticos, religiosos y culturales constitutivos del llamado inicio de la civilización occidental. Sócrates y Pedro Abelardo, personajes significativos para épocas diversas fueron revisados en ámbitos conocidos, pero con diferentes elementos. Por último en esta tercera parte, se realiza una mirada al periodo contemporá-

neo, primero, en virtud de la solidaridad en la relación individuo comunidad, segundo, a través del análisis al lenguaje desde el atomismo lógico, por una parte, y del psicoanalítico, por otra.

En la cuarta parte, el lector encontrará las ponencias de las I Jornadas de reflexión teológica que en esta edición comulgan con la filosofía. En ellas, se expresa el deseo de relacionar el mundo de hoy con la memoria de Dios y con los retos que tiene la teología, así como el interés de expresar la tradición de los estudios teológicos y de presentar los modelos ‘discipulares’ de esta fe religiosa.

Aunque su texto no hace parte de las memorias, quiero expresar mi más sincero agradecimiento y admiración al profesor Francisco Cortés Rodas, quien participó en las Jornadas con su conferencia “¿Qué es la filosofía política?”.

Mg. Andrés Alfredo Castrillón Castrillón
Compilador

The image features a background of marbled paper with a pattern of dark, irregular veins on a light, speckled base. A solid, dark teal horizontal band runs across the middle of the page, serving as a backdrop for the chapter title.

Capítulo I

Reivindicación del cuerpo en la cultura cristiana contemporánea

Jonathan Andrés Rúa Penagos*

Resumen

Este escrito, que tiene como presupuesto metodológico la hermenéutica dialógica, insiste en que la reivindicación del cuerpo en la cultura cristiana contemporánea, podría darse estableciendo un diálogo de la misma con la cultura hebrea, de tal forma que se posibilite la afirmación de la vida y no su negación. Por ello, se expone una percepción sobre el cuerpo que se ha generalizado en la cultura cristiana; posteriormente, sustenta que la forma en que se afirma el cuerpo y la vida en dicho contexto es insuficiente; por último, se aborda la manera en que dialogando con la cultura hebrea podría enriquecerse la forma de ser cuerpo en el mundo de hoy.

Palabras clave

Cuerpo; Cristianismo; Judaísmo; Dignidad humana; Hermenéutica dialógica.

Introducción

Recientemente, el comité de tortura de la Organización de Naciones Unidas ha dicho que el Vaticano, como Estado, es el responsable de los abusos sexuales hacia menores de edad que los sacerdotes católicos han cometido durante los últimos 10 años, casos que podrían ascender a los 3420 (Hernández, 2014). Y esto con un agravante, a saber, que si bien se están implementando medidas para que este tipo de cosas no sigan ocurriendo, durante todo este tiempo, afirma, no han sido suficientes dichas acciones, lo que desemboca en la reincidencia de muchos presbíteros en este tipo de delitos.

Aunque son muchas las causas que generarían faltas como las mencionadas anteriormente y sería injusto atribuir a una institución las ofensas de sus miembros, es necesario, por el bien de la misma

* Magíster en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín – Colombia.

Docente de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Miembro del grupo de investigación Filosofía y Teología crítica.
Correo: jonathan.ruape@amigo.edu.co, jonarua@hotmail.com | Web: www.jonathanrua.com

Iglesia, reconocer que este tipo de acciones hacen que la opinión pública se formule una serie de preguntas en relación con la forma de ser cuerpo en la cultura cristiana, pues, según aducen, podría tratarse de una posible represión sexual a la que se ven obligados los sacerdotes católicos romanos cuando asumen el celibato como norma disciplinaria establecida en el derecho canónico. ¿Hasta qué punto podría aceptarse esta tesis?

El celibato, en términos teológicos, será siempre una opción que se asume libremente. La razón es la dedicación exclusiva al reino de Dios y la pastoral eclesial. Sin embargo, la forma en que el cuerpo ha sido tratado tradicionalmente en la comunidad de seguidores de Jesús, hace pensar que en muchos casos pareciera ser un dispositivo de control sobre el cuerpo, cuyo sustento moral lo supone peyorativo y pecaminoso.

Ante este problema, es pertinente insistir en que la reivindicación del cuerpo en la cultura cristiana contemporánea, podría darse en un diálogo con la cultura hebrea, que posibilite lograr la afirmación de la vida y no su negación. Por esa razón, este texto expondrá, en un primer momento, una percepción sobre el cuerpo que se ha generalizado en la cultura cristiana; posteriormente, sustentará que la forma en que se afirma el cuerpo y la vida en dicho contexto es insuficiente; además, se abordará de qué manera dialogando con la cultura hebrea podría enriquecerse la forma de ser cuerpo en el mundo de hoy.

El cuerpo en la cultura cristiana

Ya Nietzsche a finales del siglo XIX describía un mundo cristiano en donde la negación del cuerpo había sido institucionalizada: “¡cómo nos está permitido a nosotros despreciar una religión que nos ha enseñado a malentender el cuerpo!, ¡que no quiere desprenderse de las supersticiones del alma!” (1987, p. 90). Estas afirmaciones, sin duda, estaban hechas para un contexto del cristianismo específico, aquel que heredó y experimentó el filósofo alemán.

Podríamos esperar que este actuar sobre el cuerpo se replanteara, sobre todo a partir de las críticas que al cristianismo le hacían nuevas perspectivas filosóficas -e incluso teológicas- que buscaban renovar la visión que sobre el ser humano se tenía y que podría derivar en una espiritualidad mal sana. Sin embargo, el tiempo pasa y las prácticas sobre el cuerpo al interior del cristianismo – o en términos de Foucault (2010) dominación corporal o de gobierno de sí – permanecen vigentes.

Un primer elemento que llama la atención y que se esbozaba en la introducción de este texto es la obligación de los sacerdotes católico-romanos de ser célibes. Otras tradiciones cristianas han abolido esta práctica, como por ejemplo las Iglesias ortodoxa, luterana y anglicana. Algunos piensan que bajo la prohibición de establecer relaciones sexuales se esconden intereses económicos, en el sentido de que si los presbíteros no se casan, no se divorciarán, y los bienes de la Iglesia no tendrían que ser repartidos ante un inminente reclamo de derechos conyugales. Aun así, la justificación oficial es la dedicación exclusiva a la pastoral por el Reino de los cielos. Lo cierto es que, tras este último argumento, podría haber una espiritualidad que niega el cuerpo y todo lo que se relacione con la sexualidad humana, como si el ser cuerpo impidiera que los humanos se salvaran. Recordemos algunas palabras de un pensador cristiano del siglo XX:

Y en efecto, amados hijos, porque del mundo y del demonio más fácilmente podemos huir y librarnos; pero encarcelada nuestra alma en este cuerpo corruptible, cuyas inclinaciones y pasiones le fascinan y arrastran al mal, ¿quién podrá libertarla de los peligros y de la muerte eterna a que nos conduce: *Quis me liberabit de corpore mortis huius?* (Rom 7,24) (Amigó y Ferrer, 1986, N 1126).

Esa realidad es tan tangible que quien pueda visitar un convento de clausura podrá ver las rejas que separan a los visitantes, el contacto corporal es un mito que no cede ante el interés de proteger la inmaculada vida de las monjas. Los atuendos que no dejan al descubierto la piel, seguramente para prevenir que el contacto visual con el cuerpo despierte las pasiones, es común. La prohibición de las salidas, que es opción para ellas, marca el día a día de la rutina que se desenvuelve entre oración, trabajo y vida comunitaria. Los escándalos, incluso, en ese estilo de vida no se hacen esperar: flagelación de los cuerpos y

amargura en los rostros son un lado oscuro que solo quienes viven allí podrían develar. Martín Lutero en el siglo XVI declaró que el celibato era *contra natura*, se reveló ante un sistema que imponía su voluntad, en términos suyos, antievangélica, para promover la venta de la salvación y la construcción de la Catedral de San Pedro. Los curas y monjas salieron de las casas curales y los conventos, y se unieron corporalmente en desacato a la norma eclesial. El deseo de emancipación se hizo presente en la vida de la Iglesia y el cisma no se hizo esperar.

Además del celibato de los sacerdotes católicos y el de las prácticas corporales de las monjas de clausura, se puede ver la concepción de ser humano que subyace en muchos de los ritos funerarios cristianos. Dicha visión es dualista. No es extraño escuchar en las homilias invitaciones para orar por las almas de los difuntos, incluso para librar a las almas del fuego del infierno. Orar sólo por las almas y no por los cuerpos, pareciera obvio, pero supone un desinterés por el mismo, en el sentido de que el cuerpo ya se descompone, lo que queda de él no preocupa ya, lo más importante es salvar el alma de una posible condenación eterna; como si en vida, el cuerpo no hubiera sido tan importante.

La escatología platónica dualista está presente en la gran mayoría de rituales cristianos. La creencia común es que al momento de la muerte, el cuerpo se desprende del alma y que ella irá a un lugar que, dependiendo del comportamiento de la persona en vida, será determinante para ir al cielo, al purgatorio o al infierno. Y aunque, en teoría, se ha declarado oficialmente que estos “lugares” no son tales, sino estados del alma -no del cuerpo-, el común de las personas permanece con ese imaginario. De allí, por ejemplo, la preocupación por la muerte de las personas que se suicidan o de aquellas que pertenecen a la población LGBTI o de quienes han sido asesinados o llevado una vida, en términos morales, indebida. A la gente le preocupa ir al infierno o que alguno de sus familiares vaya.

Un último asunto que nos gustaría tratar en este apartado es el relacionado con la celebración del sufrimiento y de la cruz por parte muchos cristianos, sobre todo en contexto de la semana santa. Los días

más importantes de esta fiesta se conocen como *triduo pascual*, esto es la celebración de la pasión, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, y que se hace desde el jueves santo hasta el domingo de resurrección.

Hay algo curioso y que llama la atención, a saber, la cantidad de personas que asisten al viernes santo y la poca, en relación con la población anterior, que celebra la resurrección en la vigilia pascual. El viernes es el día de la muerte, y para conmemorar ello se hace un viacrucis y la paraliturgia de la cruz a las tres de la tarde. No importa si hace sol o si llueve, o si se está enfermo, la afluencia de las personas a estas celebraciones es mayoritaria. El sentido de esta práctica es martirial, es una especie de expiación de los pecados que tiene como mediación el cuerpo. Entre más se sufra, mejor; entre más se fatigue, mejor; entre más horas de presencia, mejor. Las prácticas como crucifixiones en vivo o la autoflagelación son comunes por estas épocas. El mayor perjudicado allí es el cuerpo.

La concepción de cuerpo que subyace en estas prácticas sigue siendo la de un cuerpo que merece ser despreciado, castigado, dominado, de modo que las malas acciones las paga éste, no el ser humano en general, sino aquello que suscitó las pasiones y maldades, es decir, el cuerpo humano.

La muerte sigue siendo tabú. Se celebra la muerte, nos encanta la muerte. El maltrato del cuerpo y el culto a la muerte contrasta con lo que sería, hipotéticamente, el culmen de la celebración de los cristianos: la resurrección de Jesús. La Semana Santa, pareciera, se limita a la celebración de la muerte, es como si allí terminara; pues pocas personas tienen conciencia de que para los cristianos la muerte no tiene la última palabra, sino la vida y que Jesús, según la tradición, ha resucitado.

Lo dicho hasta ahora se sintetiza en que la concepción de cuerpo que subyace en la cultura cristiana es en su mayoría peyorativa, lo cual desencadena una serie de prácticas represivas con el objetivo de controlar, manipular, domar las pasiones corporales y promover así la salvación del alma. Lo anterior es un problema, en la medida en que con esa percepción cultural es imposible lograr una reivindicación

del cuerpo en la contemporaneidad. La cultura cristiana así vivida no ofrece posibilidades para afirmar la vida y promover prácticas diferentes. De allí que pueda ser útil recurrir a otra cultura para ver de qué manera la visión cultural actual puede ser enriquecida. La cultura hebrea podría darnos pistas para fortalecer nuestro interés. Cultura de la que incluso el cristianismo ha bebido.

El cuerpo en la cultura hebrea

En Génesis 1: 2-4a se cuenta cómo Dios va haciendo las cosas. Según la cultura hebrea, Dios hizo la luz; firmamento, tierra y mares; vegetación, hierbas y árboles; luceros; animales vivientes y aves; animales de cada especie; y por último, al ser humano. Esta ruta creacionista no puede ser entendida en términos del historicismo contemporáneo, pues lo que intenta decir el autor del texto en su relato es que Dios es el sustento y fin de lo que existe. Ese relato nos permite conocer cómo concebía el hebreo cada una de las obras creadas, pues luego de anunciar cada cosa se termina diciendo “Y vio Dios que todo era bueno”.

Según Schökel (2008), la raíz de la palabra hebrea טוב (*tov*) significa en términos generales ser bueno, valioso, bello, hermoso, apreciable, precioso. Ahora bien, la insistencia con la que el narrador dice que todo lo que Dios había hecho era bello, hace que el lector del texto crea firmemente eso que se afirma. Cada una de las siete veces que se utiliza este adjetivo es especial porque da cuenta de que cada cosa creada, sin excepción, es hermosa. Dios ve que todo es más que bello, es muy bello. La mirada de Dios es una mirada contemplativa. Esta mirada hace que cree condiciones favorables para todo lo creado: Dios da de comer e instruye al ser humano. La idea de un Dios de amor que libera al pueblo de la esclavitud es propia del pueblo judío. La mirada contemplativa de Dios lo lleva a liberar a su pueblo y a guiarlo hasta mejores lugares.

Ahora bien, todo lo que hace Dios es bello, bueno y agradable, y esto es aplicado a todo el ser humano, incluido su ser cuerpo. Para la cultura hebrea, entonces, el cuerpo es bueno, y de él no deriva ningún pecado o mal. Esto se comprende de una mejor manera profundizando que la visión que el hebreo tiene sobre el ser humano no es dualista,

es unitaria, integral, holística (Martínez, 2002). El hebreo no define al hombre -como ocurre en la cultura griega- sino que lo cuenta, lo narra, lo experimenta y lo da a conocer a otros.

En este narrar al hombre, la cultura hebrea emplea una serie de palabras (Schökel, 2008). La primera de ellas es נֶפֶשׁ (*nephes*), cuyo significado varía pero está asociado al alma, la vida, la garganta, el cuello, al hombre necesitado. La otra palabra es בָּשָׂר (*basar*), que significa ser viviente, cuerpo, carne, y más precisamente lo que tienen en común los animales y los seres humanos. La siguiente expresión es רוּחַ (*ruah*) que está vinculada al espíritu, al aliento de vida. Por último, לֵב (*leb*), cuyo significado es corazón, pensamiento, es el lugar de las sensaciones y emociones.

En el contexto de las expresiones anteriores, lo más parecido a lo que llamaríamos cuerpo en la sociedad actual es la palabra *basar*, es decir, aquello que compartimos con los animales. Su comprensión hace parte de la antropología hebrea como una manera más de ser hombre y no está asociada al mal, el pecado o la muerte. El hebreo, insistimos, considera que todas las cosas son buenas, hermosas. El hombre por ser criatura de Dios participa de su imagen y semejanza, es decir, participa de la bondad y hermosura divina. Esta dignidad se expresa en un *ethos* o manera de ser, en donde el cuerpo es expresión de dicha bondad.

El mandato que Dios da al hombre de cuidar todo lo que existe -mandato que anteriormente era interpretado como poder de dominación sobre la naturaleza- se comprende como el hacerse responsable de todas las cosas, inclusive de sí mismo en sus formas de ser. Por eso, el cuidado del cuerpo humano es tan importante en esta cultura y todo signo de deterioro y enfermedad era considerado como un castigo divino. Esto difiere de la concepción cristiana del cuerpo, porque según el cristianismo vivido por las comunidades, el cuerpo es la razón del pecado; en cambio, el hebreo considera que el pecado es la fuente de mal sobre el cuerpo, el cuerpo no es el culpable o responsable de las dolencias humanas.

Otro elemento importante para la visión hebrea del hombre es que Dios se hace presente en la historia y esta presencia es inmanente, por lo que su manifestación se da por medio de las cosas que fueron creadas por él, incluida allí la materialidad. Dios es más presente que nunca en la historia del hombre en su creación, lo que es una razón más para valorar todo lo que existe porque es el medio; el instrumento que Dios utiliza para mostrar su interés liberador en la historia. Estos presupuestos darían nuevas perspectivas para abordar el problema de la negación del cuerpo y de la vida en algunas prácticas culturales cristianas.

La transvaloración del cuerpo

Cuando hacemos una hermenéutica dialógica, es decir, vemos de qué manera un problema de una cultura puede ser enriquecido por otra cuando no hay una explicación satisfactoria en ella; y tenemos en cuenta otras disciplinas (método interdisciplinar) como la teología y la historia, caemos en la cuenta que si enriquecemos la comprensión que sobre el cuerpo tiene la cultura cristiana con la hebrea, se podría continuar con el camino de reivindicar el cuerpo como posibilidad para afirmar la vida y no para negarla.

Por más que la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et Spes* (Concilio Vaticano, 1965), afirme que el ser humano “no debe, por tanto, despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, debe tener por bueno y honrar a su propio cuerpo” (14,1), pareciera que en la cultura cristiana, el valor del cuerpo permaneciera siendo una negación de la vida. Con esto podría constatarse que aunque la oficialidad, expresada en algunos textos, perciba al cuerpo como algo valioso y bueno, sus prácticas y muchas de sus costumbres siguen ancladas en un dualismo agustiniano-platónico que desmerita el ser corporal.

Ahora bien, hay varios elementos de la cultura hebrea que nos ayudarían a abordar el problema de una forma diferente. Si se concibe el cuerpo como una obra hermosa y buena de Dios que merece ser cuidada y respetada, entonces las prácticas como el celibato obligatorio –suponiendo que haya detrás de ella una represión sexual-, los rituales

religiosos que enfatizan en el sufrimiento del cuerpo, el desinterés por el cuerpo, serían repensadas. Estas prácticas corporales serían consideradas como una contradicción al hecho de que Dios hace todas las cosas buenas, inclusive el cuerpo humano, lo que tendría que derivar en un cuidado del mismo.

Además, si se tuviera como punto de partida la unidad en el ser humano que el hebreo tiene y no el dualismo platónico-agustiniano de tradición griega, entonces el problema de la muerte, los “lugares” a los que va el ser humano cuando muere, se replantearían, porque si el ser humano es una unidad, entonces ¿qué pasa cuando alguien muere? Ya no nos preguntaríamos ¿qué pasa con su cuerpo o su alma? Sino ¿qué pasa con su manera de ser en el mundo? Esto permitiría valorar a la persona en todo su conjunto y propiciar un desarrollo integral sin privilegiar un trabajo sobre “el alma”, porque el “alma” sería una manera más de ser en el mundo.

Un último asunto tendría que ver con la posibilidad de acentuar el valor de la vida y no de la muerte. Lo que implicaría que se celebre más la resurrección y no la muerte de Jesús. Si Dios es un Dios de vida que da su aliento vital (*ruah*) a los hombres, ¿qué sentido tendría rendirle culto a la muerte? La cultura cristiana valoraría el cuerpo y no lo sometería a los sufrimientos para expiar los pecados, porque él no es el culpable de los males en el hombre, sino por el contrario, el que facilita la inmanencia y la revelación histórica de Dios.

Conclusión

El cuerpo ha sido dominado y controlado en la cultura cristiana contemporánea. Nietzsche y Foucault han evidenciado esto desde tiempos antiguos. A pesar de ello, continúa una visión según la cual el cuerpo humano es la razón del pecado y el mal, por lo que se incurre en prácticas que reprimen la sexualidad e imponen sufrimientos al cuerpo en pos de una gloria eterna.

En medio de este problema, que no tiene explicación para efectos de reivindicar el cuerpo como lugar de afirmación de la vida, recurrir a la cultura hebrea permitió enriquecer el problema. Para los judíos,

el cuerpo es creación de Dios y participa de su bondad y hermosura. Como consecuencia de ello, el hombre debe cuidarlo porque allí Dios se revela históricamente.

Si las prácticas corporales cristianas actuales y la visión del cuerpo que subyace en ellas, contemplaran lo que la cultura hebrea expresa sobre el cuerpo, entonces sería posible ver al ser humano integralmente, sin necesidad de imprimirle sufrimiento o reprimir la sexualidad. Así, la reivindicación del cuerpo adquiriría otro matiz: la afirmación de la vida sería privilegiada ante la negación de la misma.

Referencias

Concilio Vaticano II. (1965). *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Foucault, M. (2010). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós.

Hernández, I. (23 de mayo de 2014). La ONU declara que el Vaticano es responsable de los abusos sexuales cometidos por sacerdotes. El mundo. Recuperado de <http://www.elmundo.es/internacional/2014/05/23/537f937ce2704ed6578b4575.html>

Amigó y Ferrer, Luis. (1986). *Obras completas*. Madrid: BAC

Martínez, A. (2002). *Antropología teológica fundamental*. Madrid: BAC.

Nietzsche, F. (1987). *El anticristo*. Bogotá: Alianza Editorial.

Schökel, L. (2008). *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Trotta.

Filosofía: aventura vital en la crisis del siglo XXI

Andrés Escobar Vásquez*

Resumen

La cultura actual está caracterizada por una aguda crisis de los valores que se ve en todos los niveles de la vida humana: en la relación entre los hombres, la política, la relación con el medio ambiente, el uso de la tecnología, entre otros. La filosofía ha tomado el rol del profeta de nuestro tiempo, mostrando las diversas problemáticas y proponiendo la vuelta a los valores como solución para estas.

Palabras clave

Cultura; Valores; Crisis; Profeta; Educador; Solución; Filosofía

El discurso filosófico no esculpe estatuas inmóviles, sino que todo lo que toca desea volverlo activo, eficaz y vivo. Inspira impulsos motores, juicios generadores de actos útiles, elecciones a favor del bien.
(Plutarco)

El siglo XXI ha sido la maximización de la capacidad humana para conocer, dominar, transformar y facilitarse el mundo; ha sido el siglo donde el ser humano ha puesto a su servicio la ciencia, la técnica y la tecnología para hacerse al mundo de una manera rápida y metódica. Todo lo anterior se ha llamado progreso, pero: ¿Qué ha significado esto? ¿Cuáles han sido las consecuencias para la vida humana y para la vida del planeta que habitamos? ¿Cuál debe ser el papel de la ciencia y la filosofía –del científico y el filósofo- hoy? Todas estas preguntas surgen de la observación y experiencia vital que tienen las personas del mundo en el que habitan –sería mejor decir: en el que viven–.

Este escrito será una lectura general del contexto en el que nos encontramos que, como veremos, está en crisis; además, trataremos algunos conceptos que podrían servir como respuesta a los retos del siglo XXI y por último, formularemos una propuesta para responder a la(s) problemática(s) identificada(s).

La crisis actual: el mundo de cabezas

La historia humana ha sido construida por personas que se han atrevido a actuar, pensar y hablar creando conceptos y tradiciones que se instauran en el ideario y la conciencia colectiva, pero también por otras que transgreden lo establecido generando crisis profundas en los sistemas y esquemas culturales y sociales de la humanidad; la historia humana es dinamizada por la crisis y las revoluciones. Albert Einstein refiriéndose a la crisis dijo:

No pretendamos que las cosas cambien si seguimos haciendo lo mismo. La crisis es la mejor bendición que puede sucederle a personas y países porque la crisis trae progresos. La creatividad nace de la angustia como el día nace de la noche oscura. Es en la crisis que nace la inventiva, los descubrimientos y las grandes estrategias. Quien supera la crisis se supera a sí mismo sin quedar 'superado'. Quien atribuye a la crisis sus fracasos y penurias violenta su propio talento y respeta más a los problemas que a las soluciones. La verdadera crisis es la crisis de la incompetencia. El inconveniente de las personas y los países es la pereza para encontrar las salidas y soluciones. Sin crisis no hay desafíos, sin desafíos la vida es una rutina, una lenta agonía. Sin crisis no hay méritos. Es en la crisis donde aflora lo mejor de cada uno, porque sin crisis todo viento es caricia. Hablar de crisis es promoverla, y callar en la crisis es exaltar el conformismo. En vez de esto trabajemos duro. Acabemos de una vez con la única crisis amenazadora que es la tragedia de no querer luchar por superarla (Gutiérrez, 2010).

Einstein concibe la crisis como oportunidad y bendición, pues como hemos dicho ésta dinamiza efectivamente la historia humana. Sin embargo, es pertinente preguntar ¿en qué consiste la crisis actual?, ¿qué es lo que está en crisis? La respuesta es: los valores; esto articula en sí múltiples problemáticas como la ecológica y ambiental, la corrupción política, la desarticulación del núcleo familiar como escenario privilegiado para la transmisión de la cultura, el progresismo sin sentido humano, entre otros.

Nuestro contexto ha heredado de épocas anteriores ideas y concepciones del mundo caracterizadas por el mediatismo, el pragmatismo, el utilitarismo, el consumismo y el cientificismo, generando una crisis profunda en las maneras como el hombre piensa, siente y actúa en el mundo, en la manera como se relaciona con sus semejantes y con el planeta; hemos instrumentalizado al hombre y al planeta haciendo de las personas y la naturaleza recursos y/o productos de consumo.

La modernidad nos dejó el individualismo, el positivismo, el cientificismo, el capitalismo, el relativismo moral, el secularismo, el instrumentalismo y la tecnologización, provocando una crisis en la identidad que en el siglo XX y XXI se potenciaron; la ciencia y la tecnología han permeado de tal modo nuestra manera de vivir y de leer el mundo que, en el afán de consumo y acumulación, nuestra relación con nosotros mismos, los otros y las cosas ha sido mediatizada por la utilidad, la satisfacción que genera y la facilidad; por esta razón, los valores hoy están en jaque; la pérdida de la dignidad y el valor de la vida como principios esenciales se convierten en la piedra angular de dicha crisis.

La verdad

La verdad es constitutiva de lo humano (...).
(Mifsud, 2002, p. 21)

Como hemos dicho en líneas anteriores, el relativismo ha permeado la mentalidad y la cultura de las personas en el presente siglo; la moral es relativa y la realidad es relativa a las necesidades, circunstancias y perspectivas, en esto radica el problema de la verdad. ¿Qué es la verdad? “la definición clásica de la verdad como *adaequatio rei et intellectus* (la conformidad de la inteligencia con el ser de las cosas) se entiende dentro del horizonte ontológico de correspondencia entre el ser y el pensamiento” (Mifsud, 2002, p. 21) se contrapone al relativismo o subjetivismo. La ciencia moderna ha comprendido la verdad como aquello que puede comprobarse y verificarse por medio de la experimentación, suponiendo que los sentidos son el único medio para tener experiencia de las cosas y desconociendo que existen cosas que escapan a la experiencia sensible y hacen parte de la realidad humana, pero la verdad vista así, da lugar a un relativismo, pues mi experiencia de las cosas parte de la circunstancia en la que se da dicha relación.

Pero la concepción de la verdad debe pensarse desde lo humano como aquella que permite al “hombre de carne y hueso” reconocerse y reconocer; Mifsud lo expresa así:

La verdad es constitutiva de lo humano en cuanto auto-referencia (sólo en la verdad puede una persona conocerse o re-conocerse por lo que realmente es) y en cuanto ser relacional (sólo en la verdad puede haber comunicación entre personas). Una cultura veraz es imprescindible para la realización de toda persona como individuo y como miembro de una sociedad (2002, p. 21).

La verdad es un valor fundante de los seres humanos en cuanto tal; no hablamos de la verdad desde los parámetros de la ciencia moderna y posmoderna, sino como un elemento ético de la vida y la cultura. Acerca de la verdad, Ernest R. Curtuis (2003) en su introducción al texto de Unamuno dice: “la verdad, termina diciendo Unamuno, es aquello que uno cree con todo el corazón y con toda el alma, y de acuerdo con lo cual obra”, entendiendo la verdad como una experiencia vital. La verdad no es sólo adecuación o verificación, es la vida misma en toda su dimensionalidad.

Los valores: la vida, el otro, la responsabilidad, la indiferencia

Adela Cortina (2005) define los valores como cualidades que nos permiten relacionar el mundo, que son reales, dinámicos, siempre positivos o negativos; pero debemos también hablar del valor en términos de la dignidad, es decir, de la valía constitutiva de las personas y de las cosas; los valores no son conceptos idealizados o un deber ser al cual las personas aspiran para llegar a ser virtuosos y aceptados por sí mismos y por los demás; si bien el valor –la dignidad– refiere al reconocimiento y por tanto, la aceptación, debemos pensar en el valor como aquello que me permite relacionarme veraz, asertiva y pertinentemente con el mundo, mundo que me incluye e incluye todas las cosas.

¿Qué es lo que vale en la vida humana? La vida, la vida humana y la vida de los seres que hay en el planeta; al conocer y reconocer el valor y/o la dignidad de las cosas nos damos cuenta de que soy uno entre muchos. Cuando el hombre se hace consciente de esto, construye una relación responsable y respetuosa consigo, con los otros y con las cosas.

Se ha formulado que la crisis actual es la de los valores, pues estos fundamentan la relación del hombre con el mundo. La crisis se manifiesta en el consumo indiscriminado, irresponsable e irrespetuoso de los recursos naturales y en la contaminación, causante de los fenómenos naturales anormales de las últimas décadas; en la explotación y discriminación a la que se ven expuestos algunos seres humanos a

manos de otros que se consideran con más valor por las posesiones o por la ilusión del poder que da el dinero, la fama, la violencia (racismo, exclusión, xenofobia, entre otros); en la impersonalización de las relaciones humanas evidenciada en la soledad, la falta de sentido de vida, la automatización de los actos humanos, la violencia política o religiosa, el consumo y comercialización de drogas cada vez más destructivas; y demás.

Los retos de la filosofía en el nuevo milenio

La diferenciación y complejidad de lo real exigen que la filosofía rebase el ineludible orden de la “fundamentación” y asuma las tareas de la aplicación.
(Conill, 2004, p. 45)

La filosofía a lo largo de su historia ha conceptualizado y fundamentado el mundo humano alejándose –a nuestro parecer- de la vida humana en términos vitales y prácticos, ha propuesto conceptos y metodologías políticas, científicas y morales, pero ajenas a la vida. La crisis del mundo actual, la de los valores, necesita de una filosofía práctica, que genere una propuesta que parta de lo íntimo del hombre “carne y hueso” y se proyecte a todas las relaciones que el hombre establece con el mundo; sobre esto Conill (2004), citando a Cortina dice:

La diferenciación y complejidad de lo real exigen que la filosofía rebase el ineludible orden de la “fundamentación” y asuma las tareas de la “aplicación”, evaluando las repercusiones del ejercicio del poder y de las decisiones, lo cual requiere un enfoque interdisciplinar, por ejemplo, a través de las éticas aplicadas (p. 46).

La crisis ética tiene repercusiones directas en lo ambiental, la sociedad, la política, la educación, la moda; en estos escenarios las decisiones deben estar orientadas por valores que apunten a la vida práctica; por tanto, la filosofía tiene el reto de refundarlos en lo íntimo del hombre y, por tanto, de la sociedad.

La propuesta

La propuesta que vemos pertinente para la crisis expuesta y que aqueja al hombre en el siglo XXI tiene tres elementos fundamentales, a saber: a) volver al hombre de “carne y hueso” a la vida íntima –buscar la pro-

fundidad de sí y de las cosas–, b) retomar los valores del amor, el respeto y la responsabilidad como principios de una relación armoniosa del hombre con lo que le circunda y, c) el filósofo como educador.

La intimidad es un término asociado al yo más profundo y fundante del “hombre de carne y hueso”; es el escenario donde se reconoce a sí mismo como persona en su fragilidad y grandeza; es la tragedia de las contradicciones vitales como lo declara Miguel de Unamuno:

Alguien podrá ver un fondo de contradicción en todo cuanto voy diciendo (...). ¿Contradicción? ¡Ya lo creo! ¡La de mi corazón, que dice sí, y mi cabeza, que dice no! Contradicción, naturalmente (...). ¡Contradicción!, ¡naturalmente! Como que solo vivimos de contradicciones, y por ella; como que la vida es tragedia, y la tragedia es la perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción (2003, p. 11).

Como en la intimidad de las personas –“hombres de carne y hueso”-, en la vida social pasa lo mismo, la sociedad está llena de situaciones contradictorias, por ejemplo: las leyes presentan un ideal de comportamiento que tiene como fin la convivencia armónica y pacífica, que al ser transgredida genera problemas morales y/o jurídicos para la persona. Intimar permite reconocerse y reconocer, dignificar y responsabilizarse de las cosas y las personas. La relación consigo, con los otros y con las cosas debe partir de un reconocimiento íntimo de estos, al no reconocernos entramos en la transgresión sin sentido.

El reconocimiento ya mencionado favorece grandemente la aplicación de valores como el amor, el respeto y la responsabilidad; el reconocimiento permite saber qué soy, qué puedo, qué quiero y qué me gusta, haciéndose fuente de la aplicación del proverbio bíblico que dice: “por tanto, todo cuanto queréis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos” (mateo 7: 12); otros traducen: “no hagas al otro lo que no quieres que te hagan a ti”. El reconocimiento permite darle a cada quien lo que le corresponde, cuidarlo, comprenderlo y solidarizarnos; esto es posible pensarlo también en el sentido de la relación del hombre con el mundo, reconocer el mundo como *otro* permitirá la relación respetuosa y justa con el planeta, las instituciones y las comunidades que habitamos y somos. El amor es el valor que funda el respeto y la responsabilidad que una persona aplica en su relación consigo, con los otros y con las cosas; el reconocimiento esta

basado en el amor, de igual modo el reconocimiento de la dignidad. En una conferencia dictada por quien escribe, en el marco del II Seminario de Ciencias Sociales y Humanas de la Institución Universitaria Salazar y Herrera, en 2015 expresé:

El amor como valor importante que me lleva a valorar y dignificar al otro y a las cosas, a dignificar a la misma vida que es vivida; sobre esto Unamuno nos dice: "sí, yo soy eso, cuando eso es yo y todo es mío y mía la totalidad de las cosas. Y, como mía, la quiero y amo al prójimo porque vive en mí y como parte de mi conciencia, porque es como yo, es mío" (2015, p. 34).

Y más adelante afirmo: "no puedo amar lo que no reconozco y no reconozco lo que no amo; el hombre para solucionar la problemática de la identidad, la responsabilidad, el respeto y la solidaridad, le resulta acucioso el amor como un ejercicio de constancia; *'el amor es lucha'*" (p. 96). Sobre esto Unamuno afirma:

Para amarlo todo, para compadecerlo todo, humano y extrahumano, viviente y no viviente, es menester que lo sientas todo dentro de ti mismo, que lo personalices todo. Porque el amor personaliza todo cuanto ama, todo cuanto compadece. Sólo compadecemos, es decir, amamos, lo que nos es semejante y en cuanto nos lo es, y tanto más cuanto más se nos asemeja, y así crece nuestra compasión, y con ella nuestro amor a las cosas a medida que descubrimos las semejanzas que con nosotros tienen. O más bien es el amor mismo, que de suyo tiende a crecer, el que nos revela las semejanzas esas (2003, p. 99).

Así pues, el respeto al otro y la responsabilidad llevan al ser humano –al hombre de carne y hueso– a reconocer la diferencia e incluir indiscriminadamente, a solidarizarse y, por tanto, a cuidar las personas y las cosas del mundo. Reconocer la dignidad de las personas y la importancia de las cosas favorece la superación de la corrupción política y moral que ha causado exclusión social, el irrespeto a la vida y el daño ecológico que vivimos en la actualidad.

El filósofo tiene la tarea de hacerse profeta y educador; como afirma el profesor Carmona (2008) refiriéndose al papel de Séneca como filósofo en tiempos de crisis: "el filósofo detiene su marcha como creador de concepto, deja de ser griego en la medida que cambia el juego teórico por la denuncia" (p. 125). A partir de la observación, el conocimiento, la interpretación es posible hacer una crítica y, por tanto, denuncias racionalizadas, con el fin de proponer soluciones. El papel

del intelectual es el de profetizar, leer el presente, reflexionar sobre éste para mostrar el futuro posible y proponer soluciones; el doctor Luis Fernando Fernández, en su artículo “El intelectual: profeta del presente” (2004), dice al respecto:

En definitiva, el deber del intelectual es escrutar los “signos de los tiempos” y tratar de descifrar lo que ellos oscuramente anuncian; potenciar posibilidades, modular el conflicto que, como hemos dicho, es “el padre de todas las cosas” y, en cuanto “inútil”, no puede aspirar a vencer, pero tampoco se puede excusar de ejercer la función de moralista para poner en marcha un proceso de humanización social o “cuando menos para evitar lo peor” (pp. 138-139).

Pero el filósofo no es solo profeta, es también educador. Nietzsche, en su texto “Schopenhauer como educador”, dice al respecto:

Yo estimo tanto más a un filósofo cuanto más posibilidades tiene de dar ejemplo. No me cabe duda de que con el ejemplo puede atraer hacia sí pueblos enteros; la historia de la India, que prácticamente es la historia de la filosofía india, lo demuestra. Pero el ejemplo tiene que venir por el camino de la vida tangible, y no simplemente por el de los libros, esto es, justo como enseñaban los filósofos griegos, con su fisonomía, su actitud, su atuendo, su alimentación, con sus costumbres antes que con sus palabras o con sus escritos (1999, p. 4).

En conclusión, el mundo en el siglo XXI se encuentra en crisis, pero la crisis es posibilidad para evaluarse íntimamente y evaluar los valores que se imponen actualmente. La crisis es de valores, retomar el amor, el respeto y la responsabilidad es la salida al deterioro ambiental y moral que vivimos, y el filósofo -a mi parecer- es protagonista; profetizar y educar son su tarea fundamental, resolver enigmas, conceptualizar pero, sobre todo, vivir en la crítica y la proposición.

Referencias

- Carmona, I. (2008). *Seneca: conciencia y drama*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Conill, J. (2004). El pensamiento filosófico ante el nuevo siglo. En: *Seres de la frontera: la responsabilidad del intelectual* (Vol. 2, pp. 64–80). Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Cortina, A. (2005). *El mundo de los valores “ética y educación”*. Bogotá: El búho.
- Curtius, E. R. (2003). Introducción. En: M. Unamuno (Aut.), *El sentido trágico de la vida*. México: Porrúa.
- Escobar, A. (2015). Arte y filosofía, lectura del mundo en el siglo XXI. En: II simposio de ciencias sociales humanas: derecho, política y sociedad. Medellín: Institución Universitaria Salazar y Herrera.
- Fernández, F. (2004). El intelectual: profeta del presente. En: *Seres de la frontera: La responsabilidad del intelectual* (Vol. 3, pp. 99–139). Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Gutiérrez, P. (2010). *77 Secretos para la prosperidad y la abundancia*. México D.F.: Selector
- Mifsud, T. (2002). Sugerencias éticas para un desarrollo humano. *Cuestiones teológicas*, 29(71), 11-24.
- Nietzsche, F. (1999). *De Shopenhauer como educador*. Madrid: Valdemar. Recuperado http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/N/Nietzsche%20-%20De%20Schopenhauer%20como%20educador.pdf
- Unamuno, M. (2003). *El sentido trágico de la vida*. México: Porrúa.

El sentido de la vida. Una visión desde el concepto zambrano de “heterodoxo cósmico”

Emma del Pilar Rojas Vergara*

Resumen

Atendiendo a la pregunta por el hombre, su ser y existir, entre reconocidas posibilidades y limitaciones, se encuentra el ser humano, habitante del cosmos, dotado de razón y sentimiento y extasiado en la permanente búsqueda de una vida con sentido para sí mismo y para los que encuentra en la misma casa donde continuamente se entrega a la tarea de re-crear, conocer, comprender, modificar, mejorar, transformar el mundo, ser parte de él, y a la vez trascenderlo.

En este propósito es valioso el aporte de la reconocida filósofa española del siglo XX, María Zambrano, y develar su contribución al sentido de la vida. Ella encuentra al hombre, en el mundo y en la historia, como “heterodoxo cósmico”, así lo denomina en su obra *Horizonte del liberalismo* (Zambrano, 1996a) y se constituye en concepto válido para quien vive hoy urgido de encontrarlo en un mundo donde certezas e incertidumbres conviven, esperanzas y desilusiones se tocan.

Palabras clave

Heterodoxo cósmico; Persona; Sentido de la vida.

Asomarse a la realidad compleja que actualmente vive el mundo, los países y las regiones, que como en el caso específico de Colombia se traduce en una vivencia donde continuamente se suscita un contraste de diversidad de experiencias; a la vez, comprender y admirar la vida y su razón de ser, tienen que ver con el hecho de reconocer la realidad, anhelante de esperanza. De allí que sea muy importante y necesario sembrar semillas de comprensión que, al germinar, su fruto sea un escenario de pensamiento, abierto a una vía de entendimiento del sentido de la vida.

* Docente investigadora de la Institución Universitaria CESMAG, Pasto, Colombia.

Correo electrónico: eprojas@iucsmag.edu.co. Integrante del Grupo de Investigación LUMEN. Estudiante de doctorado en Filosofía (Universidad Pontificia Bolivariana), becaria de la Institución Universitaria CESMAG.

En ese escenario es pertinente el aporte de María Zambrano (1996a), quien en su obra *Horizonte del liberalismo* reconoce al ser humano como “heterodoxo cósmico”, que vive en permanente inquietud por encontrarse en el mundo y desde allí llegar al conocimiento no únicamente de su origen, sino de su identidad, y a la razón de ser de su existencia.

La visión zambraniana del hombre como “heterodoxo cósmico”, se constituye en el elemento de comprensión de la vida con sentido desde una perspectiva amplia, pluricultural y universal; partiendo del hecho de que “Heterodoxo”, del griego ἑτερόδοξος (González García, 2000), se orienta hacia lo que es disconforme con aquellas doctrinas o enseñanzas, y hasta prácticas, que por lo general son admitidas como válidas y ciertas. Tiene que ver con la discrepancia que se antepone a los principios fundamentales que se traten de una doctrina o postura filosófica, el arte o un sistema político.

De tal manera que el “heterodoxo” es quien asume ideas distintas a las que ha recibido en su formación, o que actúa de forma distinta a lo que es generalmente admitido en una comunidad, puede comprenderse entonces que:

Calificar a alguien de heterodoxo significa considerarlo un revolucionario o un rebelde. A veces un pensador heterodoxo se escinde de su escuela para formar otra con sus ideas novedosas. Entonces se convierte en ortodoxo respecto a esas ideas propias. Y si algún seguidor suyo realiza una interpretación extraña de esas ideas, será también un heterodoxo (González García, 2000, p. 217).

Junto al concepto de heterodoxo se encuentra también el de cosmos. En griego kosmos “parece ser invariablemente usado en el sentido tradicional ‘orden’, ‘arreglo’ (...) a mediados del siglo quinto la palabra aún no adquirió el sentido cosmológico” (Finkelberg, 2007, p. 185). De otra parte, “Epicuro, definió kosmos como cierta envoltura del cielo, los astros, la tierra y todos los fenómenos que la envuelven” (p. 193).

También se utiliza el concepto de cosmos como “cielo”. Durante el siglo cuarto, nos devuelve al reporte de Aecio, porque Pitágoras fue el primero en llamar “kosmos a la envoltura de todo” (Finkelberg, 2007, p. 196). En ese avance comprensivo del kosmos tenemos a Platón quien lo identifica como “mundo”.

Así, la palabra *κοσμος* que actualmente se considera en la ciencia correspondía en tiempos de Homero a:

[Las ideas] de ornamento y de orden a la par, hasta que progresivamente fue sirviendo para designar el concierto que se observa en los movimientos de los cuerpos celestes, el orden que reina en el Universo entero, y el mundo mismo en que éste orden se refleja (...) Pitágoras fue el primero que se valió de la palabra *kosmos* para designar el orden que reina en el Universo, y el Universo mismo ó el mundo (De Humbolt, 1851, p. 68).

Además, el cosmos abarca:

Un horizonte más vasto, de la reunión de todo cuanto puebla los espacios, desde las nebulosas más lejanas hasta la distribución climática de los diversos tejidos de materia vegetal que sirven de variada alfombra a las rocas (De Humbolt, 1851, p. 67).

Es claro entonces rescatar que:

El cosmos aristotélico es, ante todo, la encarnación de la idea de orden y de las jerarquías. A cada objeto se le ha asignado un lugar, y su máximo grado de perfección se logrará en el momento en que ocupe dicho lugar (Muñoz Preciado & Morales, 2009, p. 228).

Esto es realmente iluminador en la aproximación al pensamiento zambraniano cuando conjuga lo heterodoxo y lo cósmico al configurar el concepto de hombre. En los inicios de la obra zambraniana,

el hombre está en el centro del pensamiento de la joven Zambrano y con él empieza su estudio, considerándolo como el único heterodoxo cósmico, porque puede independizarse de la naturaleza en base a su libertad (Ortega y Gasset, 2004, p. 108).

Lo contempla como un ser en búsqueda de su propia identidad y que ésta, sólo se puede entender como fruto de su propia libertad. “El hombre es un ser de libertad y no madura jamás de veras ni acierta a entonar su destino más que en y mediante experiencias de libertad cósmica, personal y universal” (Andreu, 2010, pp. 8-9).

Más allá del encerramiento que puede sufrir el hombre está su rostro que es “el lugar donde la naturaleza, el cosmos entero, sale de su hermetismo” (Zambrano, 2000, p. 133) y se abre al conocimiento que implica también la apertura al universo entero, por lo que

hace pensar si el hombre no irá en busca de su identidad más allá de sus pasiones, más allá de los sucesos de su vida; si no irá buscando esa identidad pura y libre que le confiera el carácter de ser sujeto de lo que pasa, pero no simple paciente de su pasar (Moreno Sanz, 2008, p. 65).

El hombre no puede encerrarse en sí mismo, “él es un habitante del cosmos único e infinito, cuyo origen y razón de ser está muy lejos de estar aclarado” (Andreu, 2010, p. 7), porque su existencia depende de su estilo de vida, su manera de estar en la condición histórica, es decir, de construir su historicidad en un devenir permanente.

Y es en esa realidad donde el hombre se verá siempre enfrentado a preguntarse él mismo sobre ¿cuál es su sentido? Y seguramente encontrará que “la vida tiene sentido. Y este se da en la dialéctica transformadora del pensamiento y la conciencia de sí mismo” (Acosta, Rojas y Guerrero, 2014, p. 79), ubicada en un constante acontecer por cuanto está ante la tensión entre el ser y el deber ser; como lo señala Víctor Frankl (2006), “el hombre no existe para ser, sino para devenir” (p. 81).

En esta perspectiva, asistimos a este momento de la historia personal y del cosmos en el que no puede pasar desapercibida la tarea de ser felices y hacer que todo armonice para que el anhelo de existir vaya acompañado también del sentido que lo orienta. Es un propósito de ahondar en la razón de ser de la existencia a partir de una realidad que se expresa de muy diversos modos y en donde la persona que es increpada por esa realidad, que pretende imbricar, hace intentos por transformarla y llevarla a su medida, porque la intuye supremamente mayor a lo que ha podido lograr por su cuenta y que reconoce que vale la pena alcanzar; más aún, que la merece y, todavía más, le pertenece.

Es así como la consideración del pensamiento de María Zambrano sucede en la historia para plantearse como medio eficaz dispuesto para divisar lo que acontece realmente en lo complejo y profundo que tiene y que es el ser humano, desde su esencia misma, ahondando en

lo que representa para la persona su capacidad de explicarse a sí misma, de entender la realidad de cuanto existe tanto fuera de sí como dentro y de la razón más profunda del ser de la experiencia vital y con ella, la diversidad de realidades en el mismo hacerse de la vida, donde el sentido se suscita muy cercano al sentir.

En el lenguaje en que expone la aproximación hacia la visualización de un horizonte de sentido en estas circunstancias, María Zambrano (1986) enfatiza: “hay que dormirse arriba en la luz (...) Arriba, en la luz, el corazón se abandona, se entrega. Se recoge. Se duerme al fin ya sin pena” (p. 149).

Esto es como si un rayo de luz atravesara la experiencia humana de la vida y a su paso descubriera lo que hay en lo más profundo del hombre y que representa lo que él aspira y alcanza, lo que anhela y que aunque en ocasiones no lo consigue, a la vez lo induce continuamente a retomar la dirección tras esa búsqueda que sin duda, a su paso, permite la construcción del sentido de la vida mientras deviene entre el ser y su deber ser. De allí que para María Zambrano el hombre:

Es un heterodoxo cósmico: hombre o mujer que está en la realidad pero que anhela una realidad plena. Encarnado en la historia, sueña en una utopía, en una realidad que nos es tan próxima como la realidad en que vivimos (Sánchez-Gey Venegas, 2014).

Esta comprensión de la vida con horizonte, redimensiona su sentido, el conocer que está orientada en dirección hacia un más allá de sí mismo; que su actitud, llegado este punto, no es la de quedarse inmóvil, sino que se pone en marcha, “el hombre ha de ser movido y ha de moverse” (Zambrano, 2004b, p. 219), hacia el logro de los fines que para su razón de ser representa aquello hacia lo que vislumbra necesario de alcanzar para conquistar la paz y la armonía, en un movimiento sin medida; es lo que en últimas representa la razón de ser de la existencia.

Esta característica humana es la que se procura comprender siempre, para interpretar esa condición que hace mirar más allá, hacia lo que aún la persona no ha alcanzado, pero que anhela profundamente lograr y que la conlleva a empeñar todos sus esfuerzos por conseguirlo.

Precisamente, cuando se trata de evidenciar este horizonte que abren las posibilidades para el ser humano, que en María Zambrano se revela como la certeza de quien “entiende la persona siempre en una dirección trascendente” (Sánchez-Gey Venegas, 2014), y una trascendencia que amerita el esfuerzo y la búsqueda de sentido.

Esencialmente, esa inquietud por el sentido que la persona va develando desde su experiencia individual y cósmica, está en correspondencia con lo que es merecido, anhelado y construido en virtud de su condición.

Ahora bien, el significado que logra dar a todo cuanto existe conlleva al hombre a una búsqueda incansable de la realización de sus anhelos de trascendencia, y estos cobran importancia cuando utiliza los medios que pueden estar a favor de la vida y otros que muy a su pesar, la ponen en riesgo inminente. Es allí donde los elementos de comprensión de la realidad pueden ser considerados para una mejor toma de decisiones en el vertiginoso avance de las propuestas científicas y las diversas aportaciones filosóficas en torno al sentido de la vida. No se puede olvidar que “el hombre es el ser que padece su propia trascendencia” (Zambrano, 2004a, p. 9).

Por lo tanto, atisbar el horizonte del “heterodoxo cósmico” de María Zambrano es encontrar una coherente conexión entre conocimiento y vida, vivencia humana con sello propio y orientada hacia la plenitud.

Su existir arranca inevitablemente del “amor preexistente, de las aguas primeras de la vida y del nido mismo donde su ser nace invisiblemente para él, mas no insensiblemente” (Zambrano, 1986, p. 72).

Además de existir para devenir, su sentido lo encuentra en el conocer, descubrir un camino, abrirlo, trazarlo, es la acción más humana porque es al mismo tiempo acción y conocimiento: decisión y una cierta fe que regula la esperanza en forma tal de convertirla en voluntad (Zambrano, 1996b, p. 217).

Ese anhelo insaciable de comprender la realidad, es especial en cuanto está revestido de las dimensiones irreductibles y constitutivas como son: el hombre, el cosmos y Dios. Precisamente, señala Lizaola (s.f), “Zambrano desea reencontrar al hombre como una totalidad

(...)” (p. 52) “Es el sueño de la unidad, de la armonía del cosmos, reflejada en el corazón del hombre y las palabras que de él nacen” (p. 48).

Esta es una perspectiva amplia, incluyente, sensible, posibilitadora y universal para el momento circunstancial histórico que vive el mundo de hoy, que afronta conflictos sociales, religiosos, políticos y económicos, que no solo se tienen que interpretar globalmente, sino también responder en el mismo sentido, reconociendo la relación intrínseca de las distintas dimensiones de la realidad, de manera que el mundo no representa la parte externa al hombre, sino que constituye un gran todo en el que cada ser humano forma parte y se realiza. La contribución de María Zambrano a este respecto se reconoce así:

Fue elaborando un saber «piadoso», capaz de permitirnos recuperar el sentir y desde ahí transitar entre los distintos planos del ser entre los que se despliega la existencia del ser humano, ese “heterodoxo cósmico” del que ya en el *Horizonte del liberalismo* nos decía que se nutre de esferas u orbes de realidad diversos para crear el suyo propio; sugirió, sobre todo, la necesidad de un «saber sobre el alma», «trozo del cosmos en nosotros» desatendido y olvidado, pero, por su naturaleza misma, lugar privilegiado de mediación, depositario de razones y cuya voz es la poesía (Revilla Guzmán, 2005, p. 100).

No se trata entonces de alcanzar la comprensión intelectual de la realidad, sino de configurar una comprensión activa capaz de asumir compromisos concretos desde la dimensión heterodoxa del hombre (él es cosmos), entendiendo a la vez la presencia de la dimensión humana y divina del cosmos, como una noción totalizante y no fragmentaria de la realidad.

Así es como debe comprenderse el punto de vista que promueve las relaciones interdependientes entre el hombre, el cosmos y Dios en una profunda sincronía vital en la que lo sagrado es fundamental.

La reflexión zambraniana -que se mueve entre la antropología y la filosofía de la cultura, entre la filosofía de la religión y la mística- introduce como alternativa a estas construcciones una noción fundamental de carácter metafísico: la de lo sagrado (Revilla, 1992).

Entendiendo lo sagrado

como el lugar donde habita lo otro del mundo, lo otro que de él emerge; tanto lo que nuestra conciencia vive como realidad empírica, objetiva, adscrita al tiempo secuencial que nos envuelve, como lo que hemos mantenido oculto y en la sombra (Lizaola, 2012, p. 184).

Definitivamente, queda un camino reconocido y por transitarse, en el que el horizonte cósmico es revelado para constituirse en el medio posibilitador de nuevas perspectivas de conocimiento y transformación de la realidad en consonancia con la dignidad de la persona y que en María Zambrano se expresa mediante la razón poética.

Esta visión general y rápida de la vida, del mundo en donde se dan los acontecimientos, del devenir humano, ayuda a visualizar mejor el concepto del “heterodoxo cósmico” aplicado a la realidad humana delante del concierto del universo en donde su accionar continuo lo empuja a encontrar y construir indudablemente su sentido. Y cuando se asiste a una realidad que se mueve entre la ilusión y la desesperanza, la propuesta filosófica de Zambrano convoca a otra mirada, “aún en el miedo y el dolor de encontrarnos con nuestras tinieblas y sombras, temor y temblor nos muestran otra cara no menos real y necesitada de razón y sentido” (Lizaola, 2012, pp. 187-188). Pero, ¿cómo no? Ella

hace poesía con la filosofía, juega con ella, pero sin hacerle perder ni un ápice de todo su valor. Muestra poéticamente las vivencias que suscita en nosotros lo real, lleno inevitablemente de categorías filosóficas (Clavo Sebastián, 1992, p. 130).

Se sumerge en una perspectiva de lo sagrado que parte de lo más profundo en el ser humano, su capacidad creadora, de “la cultura, la civilización, la historia, la realidad” como lo explica Lizaola (2012, p. 188) y diríamos también, creadora del sentido de su vida y de su destino.

La propuesta zambrano de lo sagrado, centrada en la relación entre filosofía y poesía, unidad entre pensamiento y sensibilidad poética: la razón poética, es donde sin duda se ha engendrado la visión del “heterodoxo cósmico”, por lo que es posible plantear un salto de cualidad en el conocimiento, un giro interpretativo en perspectiva filosófica, que asuma este concepto y contribuya a comprender y orientar el

sentido de la vida de los seres humanos en el contexto en el que viven hoy, en una realidad urgida de esperanza y de oportunidades para que la vida sea auténticamente humana.

Conclusión

En el propósito de contar con un referente caracterizado por la pluralidad y divergencia, propios del mundo actual, la visión de hombre como “heterodoxo cósmico” de María Zambrano en el *Horizonte del liberalismo*, constituye una clave no únicamente para la comprensión intelectual de la realidad, sino para configurar una comprensión activa capaz de asumir compromisos de defensa, promoción y cultivo del sentido de la vida.

De allí que deba asumirse lo intercultural como una visión que promueve las relaciones interdependientes entre el hombre y el cosmos, desde distintas dimensiones de la realidad, entendiendo que ellas existen profundamente integradas.

Referencias

- Acosta, E., Rojas, E. d., & Guerrero, Y. (2014). *El sentido de la vida y de la solidaridad*. Pasto: Editorial Institución Universitaria CESMAG.
- Andreu, A. (2010). *Fundamentación teológica de la razón poética*. *Aurora*, (11), 6-17.
- Clavo Sebastián, M. J. (1992). El tema del hombre en María Zambrano. *Revista de investigación filológica*, (18), 129-148.
- De Humbolt, A. (1851). *Cosmos ó ensayo de una descripción física del mundo* (Vol. I). Madrid: Establecimiento topográfico de D. Ramón Rodríguez de Riverarivera.
- Finkelberg, A. (2007). Sobre la historia del cosmos griego. *Discusiones filosóficas*, (11), 173-207.
- Frankl, V. (2006). *El hombre doliente*. Barcelona: Herder.
- González García, J. C. (2000). *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Editorial EDAF.
- Lizaola, J. (2012). Hermenéutica de la cultura en María Zambrano. *Estudios*, (101), 180-189.

- Lizaola, J. (s.f.). Reflexión sobre la razón poética en María Zambrano. Recuperado de: <http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/68/JuliettaLizaolaSobrelarazonpoeticaen.pdf>
- Moreno Sanz, J. (2008). *El logos oscuro. Tragedia, mística y filosofía en María Zambrano. El eje de el hombre y lo divino, los inéditos y los restos de un naufragio*. Madrid: Editorial Verbum.
- Muñoz Preciado, C. E., & Morales, C. A. (2009). *La antigua Grecia, sabios y saberes*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Revista de occidente*. Colección de índices de publicaciones periódicas. Madrid: Autor.
- Revilla Guzmán, C. (1992). *El hombre y lo divino*. Madrid: Editorial Siruela
- Revilla Guzmán, C. (2005). *Entre el alba y la aurora. Sobre la filosofía de María Zambrano*. Recuperado de http://books.google.com.co/books?id=smw2_IfiudoC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false
- Sánchez-Gey Venegas, J. (12 de noviembre de 2014). Apuntes de clase. *La persona en María Zambrano*. Medellín, Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Zambrano, M. (1986). *Claros del bosque*. Barcelona: Talleres gráficos Duplex.
- Zambrano, M. (1996a). *Horizonte del liberalismo*. Madrid: Ediciones Morata.
- Zambrano, M. (1996b). *Persona y democracia*. Madrid: Biblioteca de ensayo Siruela.
- Zambrano, M. (2000). *La agonía de Europa*. Madrid: Editorial Trotta.
- Zambrano, M. (2004a). *Los sueños y el tiempo*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Zambrano, M. (2004b). *La razón en la sombra. Antología crítica*. Madrid: Editorial Siruela

Karl Marx: ¿ideología o pan-ideología?¹

Andrés Mauricio Sánchez Flórez*

Resumen

El presente artículo tiene la intención de mostrar que el proceso de definición de ideología marxiano por medio de la contraposición de los conceptos de ideología y realidad, lleva a un cierre semiótico de la noción de realidad, lo cual afecta paralelamente el concepto de ideología, causando que este se torne incomprensible. La realidad está definida bajo la visión marxiana del concepto y todo lo que escapa a ella resulta ideológica, de tal suerte que se produce en una pan-ideología.

Palabras clave

Ideología; Pan-ideología; Marx; Deformación

José A. Bonnetti (2004), en su artículo *Doce notas introductorias al concepto de ideología*, ofrece una detallada descripción del texto de Marx y Engels titulado *La ideología alemana*. Según Bonnetti, en dicha obra se realiza una fuerte crítica a la filosofía poshegeliana. La obra está redactada en un tono humorístico y sarcástico propio de dichos autores, por ejemplo, se mofan de Bruno Bauer y Max Stirner, comparándolos con padres de la iglesia; ellos discuten calurosamente sobre temas abstractos como la conciencia, la substancia, el espíritu, entre otros. En la obra se les presenta como San Max y San Bruno, inquisidores que pretendían quemar a los herejes, a saber, Feuerbach, Moses Hess, Engels y Marx (Bonetti, 2004, párr. 3). Sin embargo, es prudente aclarar que no se profundizará en la crítica sobre dichos autores, ya que en el presente trabajo solo se tomarán los temas relacionados directamente con el concepto de ideología. La obra inicia con un prólogo escrito por Engels, en el que se plantea la idea central bajo la cual ha de entenderse el término ideología, a saber, como una *inversión*. Engels cuenta que coincidía con Marx en la idea de que el

¹ Esta ponencia hace parte de la monografía intitulada: *La Ideología: la superación de la deformación en el plano de la legitimación de la acción social*. Así, lo que se presenta es un apartado del primer capítulo que aparece con el siguiente nombre: La elaboración del concepto ideología y su paradoja.

* Filósofo de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín – Colombia. Miembro del semillero de investigación Estética, poética y hermenéutica de la misma Universidad. Correo: andresmauricio.1993@hotmail.com

papel de la economía no se agotaba en una función historiográfica; por el contrario, sospechaban que dicha ciencia encerraba una fuerza histórica que permitía el desarrollo de historia y sus diferentes factores, tales como las relaciones de producción y la política. Dice Engels:

Marx no solo había llegado a la misma concepción, sino que ya para entonces (...) [en 1844] la había generalizado en el sentido de que, en términos generales, no es el Estado el que condiciona y regula a la sociedad civil, sino esta la que condiciona y regula al Estado; de que, por tanto, la política y su historia deben explicarse partiendo de las relaciones económicas y de su desarrollo y no a la inversa (Marx & Engels, 2014, p. 5).

Ahora bien, aunque el léxico de *La ideología alemana* dista en gran medida de lo planteado en los *Manuscritos: economía y filosofía* (Marx, 1993), se mantiene el propósito central de encontrar la esencia humana para definir la realidad y separarla de lo falso o de lo ideológico, pero lo que diferencia a la primera obra mencionada de la segunda es un leve cambio del concepto de *realidad*; este se sigue entendiendo en términos de condición vital real de un sujeto, pero se deja de lado la idea de un ser genérico consciente, ya que tanto Marx como Engels están intentando alejarse del léxico filosófico hegeliano; por lo cual, se concentran en la *producción* puramente material como elemento esencial del hombre, pues sostienen que aunque el hombre puede distinguirse de los animales por la conciencia, el lenguaje, la religión y otros elementos, el hombre mismo tiene un punto de distinción radical. A propósito sostienen lo siguiente:

Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso este condicionado por su organización corpórea (Marx & Engels, 2014, p. 16).

Dichos teóricos intentan deshacerse del léxico filosófico por considerarlo altamente ideológico, debido a su carácter especulativo similar al de la religión; sin embargo, en esta obra aún no lo logran, pues continúan utilizando términos como *conciencia* o *esencia* que provienen del léxico hegeliano y feuerbachiano.

Así, la realidad sigue siendo entendida en términos materiales, pero menos abstractos. Esta no es otra cosa que las condiciones reales en el que el sujeto habita, valiéndose de los medios de producción que

él mismo ha generado. Ahora bien, la diferencia radical de *La ideología alemana* respecto a los *Manuscritos* es la elaboración de un método histórico-empírico, considerado como uno de los grandes aportes de Marx, el cual permite demostrar que la esencia humana es la *producción material*; con ello la historia cobra un papel importante en el léxico marxiano², pues es en la comprensión de esta que se puede separar lo verdadero de lo ideológico:

Según Marx, la historia habrá de eliminar la distinción entre apariencias y esencias, expondrá las acciones y relaciones sociales en su esencia verdaderamente humana y, por lo tanto, posibilitará la comprensión de las mismas, verdadera y objetivamente, mediante la aplicación de las herramientas de cognición más triviales y de sentido común (Bauman, 2002, p. 46).

Dicho método es conocido como *materialismo histórico* y su objetivo es demostrar que la historia es el resultado de la producción material humana; Marx retoma el método dialéctico de Hegel, pero lo aplica a la producción material y no a las ideas; a propósito: “por ejemplo, Hegel tendía a aplicar la dialéctica sólo a las ideas, mientras Marx pensaba que se aplicaba también a aspectos más materiales de la vida como la economía” (Ritzer, 2001, p. 23). El procedimiento metodológico es, pues, distinto al hegeliano, ya que no se tratan de momentos abstractos como el *estoicismo* o *escepticismo* y su influencia en el desarrollo de la historia, sino que se parte de las formas de producción material y su influencia directa en las relaciones humanas, lo cual implica que al variar la producción cambian también las formas de relaciones humanas, dicho proceso es lo que permite la evolución histórica.

De esta manera, para ejemplificar la influencia de la producción en el desarrollo histórico, Marx elabora un corto análisis de tres formas de relaciones humanas, el cual es bastante importante, pues no solo permite observar el proceder empírico del materialismo histórico, sino que permite hallar el móvil de la enajenación que crea una *falsa conciencia de clase* o nombrado de forma correcta, una *ideología* -debe

² En un artículo escrito por Mariano Di Pasquale (1997) y titulado: *Notas sobre el concepto de ideología*. Entre el poder, la verdad y la violencia simbólica. Se emplea el término “marxiano” para referirse específicamente a las obras escritas por Karl Marx. Esto se debe a que comúnmente suele utilizarse los términos “marxista” o “marxismo” para referirse tanto a las obras de Marx como a las de sus seguidores, lo cual dificulta el rastreo de fuentes para el lector. Por esto se ha decidido realizar esta distinción, para dar más claridad respecto al tratamiento del concepto. Debe sumarse a esto que uno de los problemas principales a la hora de utilizar el término “marxismo”, es su connotación singular, se habla de él como si hubiese sido una corriente sin variantes, pero en realidad son tantas que sería aún más preciso hablar de “marxismos”, así lo señala Cesar Ruiz: “Pero esta tradición ha conocido múltiples transformaciones y variantes a lo largo de su historia, por lo que sería más preciso hablar de «marxismos», en plural” (Ruiz, 2014, p. 144).

aclararse que solo se retomarán dos de las formas, pues en el transcurso de la primera a la segunda se evidencia lo expuesto anteriormente-. La primera es la *tribu*, la cual es considerada como la forma básica de la producción, donde los integrantes subsisten de la pesca, la caza y en algunos casos, la agricultura. Su división de trabajo se limita a los roles familiares entre la recolección de comida y los quehaceres del hogar, además su distribución política es muy simple, consta de un patriarca que dirige la tribu y las familias que están bajo su poder y por último los esclavos, debe agregarse que son grupos de población reducida (Marx & Engels, 2014, p. 16). La segunda forma es la *comunal y estatal*, la cual surge cuando se fusionan dos o más tribus, ya sea por mutuo acuerdo o por conquista. El aumento en la población cambia radicalmente la organización social, surge por ejemplo, la ciudad para agrupar a todos los miembros, y por supuesto el Estado como entidad reguladora de poder, el cual tiene dominio sobre los ciudadanos, y estos a su vez, tienen poder sobre los esclavos; también se crea la propiedad privada mobiliaria y posteriormente inmobiliaria, lo cual permite el intercambio de bienes necesarios para distribuir los recursos en una población extensa. Por último, se crean diferentes roles para los ciudadanos que permiten saciar las necesidades básicas, pues al aumentar el número de personas es necesario producir más recursos, ya sean bienes o servicios (Marx & Engels, 2014, p. 17).

Teniendo en cuenta lo anterior, puede apreciarse que la división del trabajo debido al aumento de la población es lo que permite el cambio de las relaciones sociales, y por lo tanto, es aquello que permite el desarrollo de los diferentes sistemas económicos y políticos. Al respecto:

La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción (Marx & Engels, 2014, p. 20).

Pero el análisis basado en el materialismo histórico realizado por Marx muestra que la división del trabajo es, al mismo tiempo, el móvil enajenador de la conciencia de una clase social, pues lo que puede notarse es que al dividir el trabajo se crean dos clases sociales: una, es aquella cuya labor consiste en dominar a cierta población para obtener lucro sin trabajar y la otra, es aquella que trabaja para la clase

dominante y cede su producción a cambio de dinero, por lo cual tanto el trabajo como el hombre se enajenan, ya que el primero pasa de ser el acto de producción como actividad vital a un elemento del cual el hombre se vale para vivir; los hombres, por su parte, específicamente la clase obrera, pierden su condición humana en el momento en que se vuelven esclavos de su producción y entregan su voluntad a una conciencia ajena, sometiéndose a un sistema político-económico del cual cree depender, cuando en realidad son ellos mismos quienes lo han creado.

Lo interesante de esta enajenación es que la práctica ideológica se realiza de forma involuntaria, ya que los individuos no saben que están obrando de forma distinta a su verdadero modo de ser: “la ideología designa inicialmente ciertos procesos de deformación, de disimulo, en virtud de los cuales un individuo o grupo expresa su situación aunque sin saberlo o sin reconocerlo” (Ricoeur, 2006, p. 45). Se hace notoria la similitud entre la inversión feuerbachiana y la función de la ideología marxiana en su primera etapa, el hombre otorga sus predicados humanos a un sujeto divino imaginario que él ha creado e invierte así su realidad. Del mismo modo, cede a una conciencia ajena su productividad y se somete a un sistema que él mismo ha generado.

Paul Ricoeur (2000), en su obra *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, resalta que resulta bastante interesante pensar el método del cual se vale Marx para explicar la función de inversión de la ideología, a saber una metáfora, ya que dicho autor era un materialista declarado y había criticado fuertemente el carácter especulativo de la tradición filosófica especialmente de la hegeliana. Dicha metáfora trata sobre la inversión de una imagen en un cuarto oscuro de fotografía (p. 351). Intenta mostrar que la inversión de la realidad es similar a la que se produce al tomar una fotografía y revelarla en un cuarto oscuro. A propósito:

La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico (Marx & Engels, 2014, p. 21).

Es importante resaltar que dicha metáfora tiene un uso específico que proviene de Feuerbach y su concepción de la religión como distorsión/disimulo de la realidad, donde el hombre proyecta sus atributos (predicados) en un sujeto divino e invierte su realidad. El pensamiento feuerbachiano se convierte en el paradigma de la interpretación de la metáfora y en el modelo de las otras inversiones señaladas por Marx y los marxistas. Posteriormente, Marx generalizará el uso de esta metáfora para explicar cómo un individuo proyecta su vida real (praxis) a través de la imaginación, produciendo una imagen invertida de sí mismo, y esto es a lo que Marx llama ideología (Ricoeur, 2000). Sin embargo, hay un aspecto sobre la producción de la enajenación que no deja de ser confuso a la de hora interpretarlo. Según Marx, esta se produce cuando la división de trabajo y los modos de producción que son, por así decirlo, predicados humanos (en términos feuerbachianos), se reflejan en la imaginación y causan de este modo que el hombre se someta a sus propios productos, alejándose de la base real de su esencia que es la historia y la producción material, pero no explica en cuál parte del proceso de división se produce el reflejo de la imaginación y el móvil que la ocasiona, y no lo hará hasta que escribe su obra magna *El capital* (véase Marx, 1946)³.

Así pues, si la ideología es una inversión, se puede dilucidar claramente la misión salvífica y revolucionaria del marxismo, que consistirá en invertir nuevamente aquello que ha sido invertido, también podría tomarse como una reducción del concepto a su base, de las ideas a la praxis. Es en este punto donde Marx pugna una crítica contra Hegel, asevera que mientras los demás países europeos han hecho evolucionar sus sistemas de gobierno de manera práctica, Alemania se ha quedado estancada reflexionando sobre sus teorías políticas; culpa de esto a Hegel y su filosofía especulativa del derecho, la cual no tiene una aplicación práctica y que, de cierto modo, cuenta con un carácter anacrónico, pues si bien Alemania contaba con una teoría política, esta nunca se había llevado a la práctica, no tenía un espacio en la

³ En el presente artículo no se abordarán los planteamientos de dicha obra.

historia, eran contemporáneos con los demás países en cuanto a teoría se refiere, pero en el orden de lo práctico subyace una incongruencia. Dice Ricoeur:

El núcleo de la filosofía anacrónica de Alemania, dice Marx, es la filosofía del Estado, la filosofía política, en particular la filosofía política de Hegel. Esta filosofía política es la fuente que alimenta lo que Marx llamó «Historia de sueños» de Alemania (2006, p. 69).

Por último y para concluir, es importante mencionar que la teoría marxiana sobre la ideología recae en una suerte de paradoja que hace incomprensible el concepto, esto se debe al procedimiento metodológico que utiliza Marx para definirlo, ya que al contraponer la ideología a la realidad, entendida únicamente bajo los presupuestos que él mismo considera reales, se obtiene como resultado que todo aquello que escape a su noción de realidad terminará eventualmente siendo ideológico o falso. Ricoeur (2006) comenta lo siguiente sobre el marxismo:

Primero, opone ideología a la praxis y lo que se opone a la praxis es ficción o imaginación. Esta es la posición sostenida en *La ideología alemana*. En dicho estadio tanto la ideología como la utopía pueden colocarse en mismo agrupamiento de lo que no es real (p. 291).

Lo que ocurre con dicha contraposición, es que su formulación lleva a la creación de una pan-ideología, es decir, todo lo ajeno al marco conceptual de realidad dictado por Marx termina inevitablemente siendo ideológico, a tal punto que incluso la utopía que suele verse como un concepto totalmente opuesto a la ideología termina siendo igualado a este.

Referencias

- Bauman, Z. (2002). *La hermenéutica de las ciencias sociales*. Buenos aires: Nueva visión.
- Bonetti, José Andrés. (2004). Doce notas introductoras al concepto de ideología. *Revista de Filosofía*, 22(46), 7-34. Recuperado en 09 de marzo de 2016, de http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-11712004000100001&lng=es&tlng=es.

- Di Pasquale, Mariano. (2012). Notas sobre el concepto de ideología. Entre el poder, la verdad y la violencia simbólica. *Tabula Rasa*, (17), 95-112. Retrieved March 09, 2016, from http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892012000200005&lng=en&tlng=es. .
- Marx, K. (1993). *Manuscritos: economía y filosofía*. Barcelona: Altaya.
- Marx, K. (1964). *El capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. & Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.
- Ricoeur, P. (2000). *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2006). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- Ritzer, G. (2001). *Teoría sociológica clásica*. Madrid: MC Graw Hill.
- Ruiz, C. (2014). *La evolución teórica del marxismo: del materialismo histórico a la crítica de la conciencia fetichista*. Madrid: Isegoría.

El desarrollo humano: un panorama

Andrés Felipe Agudelo Zorrilla*

Resumen

Este artículo expondrá cuáles son las tesis esenciales de la propuesta del desarrollo humano, brindando al lector una mirada panorámica de la importante contribución de autores como Sen o Nussbaum, en una construcción alternativa de una teoría de la justicia cuya riqueza radica en el diálogo constante que tiene con las teorías económicas, la filosofía, la sociología y las ciencias políticas. La primera parte del capítulo centrará toda la atención en la versión del desarrollo humano de Sen, procurando exponer las principales contribuciones del economista a la teoría, mientras que, en un segundo momento, la defensa filosófica de Nussbaum de su enfoque de las capacidades, será un punto clave para la consecución de la meta inicial.

Palabras clave

Desarrollo humano; Institucionalismo transcendental; Teorías de justicia.

Es justo suponer que los parisinos no habrían asaltado La Bastilla, Gandhi no habría desafiado al imperio en el que no se ponía el sol y Martin Luther King no habría combatido la supremacía blanca en <<la tierra de los libres y el hogar de los valientes>> sin su conciencia de que las injusticias manifiestas podían superarse. Ellos no trataban de alcanzar un mundo perfectamente justo (incluso si hubiera algún consenso sobre cómo sería ese mundo), sino que querían eliminar injusticias notorias en la medida de sus capacidades. (Sen, 2009)

Introducción

El desarrollo humano es una teoría ética, política y económica que surge en el espectro de la filosofía política como una alternativa novedosa entre las teorías de justicia y desarrollo que le precedieron. Esta teoría procura ante todo responder a las exigencias de un mundo globalizado donde el espectro del poder ha cambiado drásticamente pasando de un esquema estatocéntrico (Estado como centro) a uno policéntrico (multiplicidad de centros de poder), al tiempo que trata de elaborar una antropología débil como punto de partida de valoración

* Estudiante de octavo semestre del Programa de Filosofía de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín – Colombia. Miembro del semillero de investigación INSAN de la misma Universidad. Correo: andres.agudeloza@amigo.edu.co

moral como política para la consecución de proyectos constitucionales que de hecho, disminuyan la crueldad y maximicen las condiciones de justicia de una sociedad cualquiera. En todo caso, este artículo expondrá cuáles son las tesis esenciales de la propuesta del desarrollo humano, brindando al lector una mirada panorámica de la importante contribución de autores como Sen o Nussbaum, en una construcción alternativa de una teoría de la justicia cuya riqueza radica en el diálogo constante que tiene con las teorías económicas, la filosofía, la sociología y las ciencias políticas. La primera parte del capítulo centrará toda la atención en la versión del desarrollo humano de Sen, procurando exponer las principales contribuciones del economista a la teoría, mientras que, en un segundo momento, la defensa filosófica de Nussbaum de su enfoque de las capacidades, será un punto clave para la consecución de la meta inicial.

Más allá de las fronteras: ¿Qué es la teoría del desarrollo humano?

Una teoría de la justicia limitada

En un libro llamado *La idea de la Justicia*, Sen (2009), ofrece una distinción muy sugerente de las dos formas en que ha sido abordado el tema de la justicia. Según el economista norteamericano, el enfoque ampliamente predominante en la historia de la filosofía política fue inaugurado por la obra de Thomas Hobbes con su idea del contrato social y a partir de allí, autores como Rousseau, Kant o más recientemente, John Rawls, no dejaron de centrar sus esfuerzos en elaborar proyectos trascendentales de justicia. Tal y como señala Sen (2009):

Este enfoque, que puede llamarse <<institucionalismo trascendental>>, tiene dos características específicas. Primero, concentra su atención en lo que identifica como justicia perfecta, más que en comparaciones relativas de la justicia y la injusticia. Intenta tan sólo identificar las características sociales que no pueden ser sobrepasadas desde el punto de vista de la justicia (...) segundo, al buscar la perfección, el institucionalismo trascendental se dedica de manera primaria a hacer justas las instituciones, por lo cual no se ocupa directamente de las sociedades reales (pp. 37-38).

Esto quiere decir que, para este tipo de pensadores, la filosofía entendida como instrumento para la búsqueda de principios y esquemas ideales es irremplazable. La relevancia de un estado ideal posible en la

vida concreta por medio de un contrato social legitimado con el establecimiento de instituciones políticas como morales, representa la clásica figura platónica de poder alcanzar mediante ciertos *pontífices*, el anclaje de un mundo falso con un mundo verdadero. En esta medida, el institucionalismo trascendental como enfoque para la elaboración de la justicia es de naturaleza verticalista, en tanto solamente cree posible la impresión de las prácticas justas desde las instituciones hacia la vida concreta de las sociedades y por eso, la injusticia se entendería simple y llanamente como fruto directo de haber elegido instituciones incorrectas. Para Sen (2009):

Aun cuando ellos se han concentrado en opciones institucionales, sus análisis se pueden ver, de manera más general, como enfoques de la justicia <<basados en esquemas>>, de tal suerte que los esquemas incluyen tanto el comportamiento correcto cuanto las instituciones correctas (p. 39).

Allende, esto presenta ciertas dificultades. La primera por ejemplo, es que esta tesis supone que todos los ciudadanos mantendrían con su comportamiento la instauración de las instituciones que se presumen justas, siendo algo así como engranajes perfectamente armonizados con las instituciones. La segunda y quizás más radical, sería la posibilidad de encontrar un criterio objetivo para la elección de dichas instituciones o bien, más crítico aún, si se responde que ese criterio objetivo es la razón ¿Cómo elegir entre diferentes teorías de justicia que se suponen parten del mismo origen? En aras de problematizar esta cuestión se expone el siguiente ejemplo, basado en uno presentado por Sen (2009, pp. 44-45):

En una población determinada, todas las casas están ocupadas, exceptuando una. Hay tres sujetos interesados en tomar como suya esta posesión y presentan tres fuertes argumentos en aras de definir cuál sería la decisión más justa. El primero de todos ellos, Pablo, argumenta que él merece esa casa porque él la construyó e invirtió su dinero ahí. Sin embargo, la particularidad del caso de Pablo es que él es el dueño de todas las casas de esa población y que él mismo, ya está habitando con su familia compuesta por esposa y cuatro hijos una casa perfecta para él. Carlos, por su parte, presenta como mayor garante de su argumento, la pobreza. Según Carlos, sería justo que él obtuviera la casa dado que ha vivido desde hace 10 años con sus cinco hijos y su esposa

debajo de un puente asegurando que no tiene ningún tipo de posesión como sí las tiene Pablo. El último de los tres, David, asegura que él y su familia compuesta por su esposa y su único hijo, pueden realmente disfrutar de esa casa, en tanto que sólo tiene dos habitaciones, permitiéndoles una vida digna y que realmente puede ser disfrutada con mayor entereza en comparación con la situación de Pablo y Carlos que vivirían en hacinamiento e incómodos. Entonces, ¿cuál de los tres argumentos presentados logra representar una idea inequívoca de lo justo? Lo primero a advertir sería que los tres argumentos presentados por los personajes del ejemplo, pueden ser fácilmente identificables con tres corrientes comprensivas del concepto de justicia. Pablo representa la posición del libertario pragmático, Carlos la del igualitarismo económico, mientras que David, el utilitarismo. Si se toma en serio la pregunta que abrió este párrafo, se estaría dispuesto a entrar en un conflicto irresoluble en tanto las tres posiciones son igualmente legítimas como razonables y quizás, una posible solución a dicho conflicto sería lanzar un juicio desde una posición epistémica privilegiada que permita llegar a afirmar la capacidad representacional de los tres argumentos frente a la idea objetiva de justicia. Sin embargo, una hazaña de este tipo es francamente imposible, no teniendo más remedio que aceptar la explicación de Sen (2009):

El corazón del problema particular de una solución imparcial única para la sociedad perfectamente justa radica en la posible sostenibilidad de las razones plurales y rivales para la justicia, que tienen todas aspiraciones a la imparcialidad y que no obstante difieren unas de otras y compiten entre sí (...). Los teóricos de diferentes persuasiones, como los utilitaristas, los igualitaristas económicos o los libertarios pragmáticos, pueden opinar cada uno por separado que existe una solución justa inequívoca que salta a la vista y que no hay dificultad alguna en avistarla. Pero casi con certeza uno vería una solución diferente como la obviamente correcta (pp. 44-45).

Por tanto, las valoraciones rivales de esquemas trascendentales de justicia son inconmensurables entre sí, en la medida que todos parten de focos informativos diferentes y excluyentes. Por ejemplo, mientras que el utilitarista se contenta con saber si hubo o no o podría haber maximización de la felicidad o bienestar de los ciudadanos, el igualitarista económico, no vería como relevante esta información prefiriendo conocer el nivel de distribución de los bienes primarios en una sociedad determinada. Estos focos informativos constituyen, a final de

cuentas, los marcos teórico-operativos de estos enfoques de justicia, teniendo como común denominador, su búsqueda por un foco informativo basado en una percepción trascendental y unívoca de la justicia, como también, la esperanza según la cual las instituciones lograrían medir y actuar desde dicho foco. Ahora bien, más recientemente, Rawls es el que encarna mejor este *modus operandi* antes descrito. Tal y como señala Freeman (2003):

Rawls utiliza la idea de un hipotético contrato social para abogar por principios de justicia. Estos principios se aplican en primera instancia para decidir sobre la justicia de las instituciones que constituyen *la estructura básica de la sociedad*. Los individuos y sus actos son justos en la medida en que se ajusten a las exigencias de las instituciones (...). La forma en que estas instituciones se especifican y se integran en un sistema social afecta profundamente los caracteres, deseos y planes de las personas, así como sus prospectos para el futuro y la clase de personas que aspiran a ser. Debido a los profundos efectos de estas instituciones en la clase de personas que somos, Rawls dice que la estructura básica de la sociedad es <<el tema primario de la justicia>> (pp. 3-4).

En este orden de ideas, la principal limitación de la propuesta de Rawls consiste en obviar la vida misma de las sociedades que se presumen justas, poniendo todos sus esfuerzos en la descripción de instituciones justas que brotan de principios trascendentales e imparciales y por tanto, compartidos por todos los grupos de la sociedad, aunque estos difieran en sus visiones comprensivas del bien. Por eso, aunque Rawls hizo un gran avance en definir dos principios básicos para la justicia (la prioridad de la libertad¹ y la equidad de los bienes primarios), estos mismos presentan problemas evidentes por su hiperinstitucionalismo. Por ejemplo, garantizar un mínimo básico de ingresos a todos los ciudadanos no hace mucho por modificar sus estilos de vida en tanto que, Rawls habiéndose centrado en la estructura y no en la sociedad real misma, no prevé los diferentes elementos que determinan una vida humana. Sen (2009) explica muy bien lo anterior cuando dice:

Rawls evalúa las oportunidades que la gente tiene a través de los medios que posee, sin tener en cuenta las amplias variaciones que encaran al estar en condiciones de *convertir* los bienes primarios en buena vida. Por ejemplo, una persona discapacitada puede hacer menos con el mismo nivel de ingresos

¹ En los primeros escritos de Rawls la libertad tenía una prioridad inexorable frente a la igualdad económica. Sin embargo, las críticas posteriores a la publicación de una teoría de la justicia, hicieron que el autor modificara levemente su posición.

y otros bienes primarios que un ser humano plenamente capacitado. Una mujer embarazada necesita, entre otras cosas, más sostén nutricional que otra persona que no cría hijos (p. 95).

De una u otra manera, esto deja entrever lo que Nussbaum (2007) llamara las fronteras de la justicia en su vertiente contractualista², y a su vez, la propuesta del desarrollo humano para superar las mismas.

Un enfoque alternativo: comparativismo, capacidades y desarrollo

¿Qué de común tiene autores como Adam Smith, Jeremy Bentham, Mary Wollstonecraft, Marx y John Stuart Mill? Básicamente dos cosas. La primera de ellas, es que son autores comprometidos con la reflexión política y que, aunque sus ideas son bien diferentes entre sí, todas apuntan a menguar la injusticia presente en las sociedades que los acogieron. Lo segundo, y quizás lo que más interese, es que estos autores se separaron exitosamente del institucionalismo trascendental constante en el espectro de la filosofía política. Mientras Hobbes, Rousseau y Kant intentaban encontrar una estructura social que concordara con la idea de justicia, Smith, Bentham, Marx y Mill, no veían mucha importancia en encontrar un punto trascendental de donde se lograran desprender las instituciones correctas. En vez de gastar esfuerzos en tratar de responder preguntas como: ¿Qué serían las instituciones perfectamente justas? Prefirieron centrarse en preguntas como: ¿Cómo debería promoverse la justicia? Más claramente, esta escuela se contenta con “la eliminación de la injusticia manifiesta en el mundo que observaban” (Sen, 2009, p. 39). De esta manera, el enfoque comparativista se centra en las realizaciones de los individuos de las sociedades y cree esencial encontrar marcos evaluativos con focos de información múltiples, mientras que, para el institucionalismo trascendental, basta un marco evaluativo con uno o dos focos informativos muy generales que no pretenden medir el impacto de las instituciones en las personas, porque lo dan por sentado. Por esta razón, este enfoque institucionalista, predominante en la filosofía política y en la práctica real de los Estados, ha visto como suficientes el mejoramien-

² Nussbaum (2007), en su libro *Las fronteras de la justicia*, deduce que las teorías de justicia de corte contractualista no contemplan la solución para ampliar las prácticas mínimas de justicia a tres poblaciones específicas, a saber: a) Extensión de la igualdad de derechos hacia personas que padecen de discapacidades físicas o mentales b) La extensión de la justicia a todos los ciudadanos del mundo c) La adecuación de nuestras teorías de justicia social al trato de animales no humanos.

to de variables inanimadas de conveniencia como el PNB (Producto Nacional Bruto) o el PIB (Producto Interno Bruto), aun cuando esto no diga mucho de qué tan bien le está yendo a la gente, si realmente se han distribuido los ingresos y si esto ha afectado la vida de las personas positivamente. Como bien lo expresa Sen (2009):

La necesidad de una comprensión de la justicia basada en los logros está relacionada con el argumento de que la justicia no puede ser indiferente a las vidas que las personas pueden realmente vivir. La importancia de las vidas, experiencias y realizaciones humanas no puede ser suplantada por información sobre las instituciones existentes y las reglas operantes. (...) La realidad efectiva va mucho más allá de la imagen organizacional e incluye las vidas que la gente es capaz o no de vivir (p. 50).

Precisamente, este enfoque pretende hacer mella en la vida particular de cada persona, tomándose muy en serio la premisa kantiana que el hombre es un fin en sí mismo y no un medio. Igualmente, se desprende un elemento fundamental de la teoría del desarrollo y es la importancia de la libertad en la vida real de las personas. A diferencia de Rawls, Sen ve a la libertad no solo en el sentido estricto de las libertades políticas. Mientras Rawls pone un énfasis exagerado en las libertades políticas por encima de los derechos materiales mínimos, Sen entrecruza estas realidades viéndolas como igualmente legítimas y por tanto, una política holística es necesaria. Este entrecruzamiento es evidente en su definición de desarrollo, con la que Sen (2000) logra un giro radical con respecto a las teorías del desarrollo precedentes. Según el norteamericano:

El desarrollo puede concebirse (...) como un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos. El hecho de que centremos la atención en las libertades humanas contrasta con las visiones más estrictas del desarrollo, como su identificación con el crecimiento del producto nacional bruto, con el aumento de las rentas personales, con la industrialización, con los avances tecnológicos o con la modernización social. (...) La concepción del desarrollo como un proceso de expansión de las libertades fundamentales lleva a centrar la atención en los fines porque cobra importancia el desarrollo y no sólo algunos medios que desempeñan, entre otras cosas, un destacado papel en el proceso. El desarrollo exige la eliminación de las principales fuentes de privación de libertad: la pobreza y la tiranía, la escasez de oportunidades económicas y las privaciones sociales sistemáticas, el abandono en que pueden encontrarse los servicios públicos y la intolerancia o el exceso de intervención de los Estados represivos (2000, p. 19).

Esta novedosa visión de libertad radica directamente en la noción de capacidad, convirtiéndose no solo como objetivo político a construir mediante estrategias estatales, sino también, como escenario real de evaluación no excluyente de datos arrojados por otros enfoques como el utilitarista o el basado en recursos. Por eso, una diferencia radical del enfoque de capacidades en comparación con sus precedentes, está en tratar de evitar la confusión que se da normalmente entre un foco de información y un principio objetivo de justicia; para el enfoque de capacidades, lo importante es tener varios focos de información (la satisfacción, el bienestar, la distribución de recursos) que le ayuden a advertir las consecuencias directas en las vidas reales de las personas y cómo afecta en su libertad real –por ejemplo- ciertas políticas públicas. En esta medida, el enfoque de las capacidades es ciertamente consecuencialista, procurando señalar que normalmente, los enfoques anteriores han confundido medios con fines, haciendo con eso, una valoración limitada de las vidas reales de las personas. Según Sen, si se tomara en serio la postura comparativista del desarrollo humano, el fin último de la vida humana es la libertad que una persona realmente tiene para ser, hacer y tener lo que quiere y por eso, sería mejor un enfoque centrado en las capacidades reales de las personas donde lo que antes eran fines (crecimiento económico, satisfacción o distribución de recursos) se conviertan en medios para cada persona, procurándole la posibilidad de ser, hacer y tener lo que ella valora. Allende, en *Las mujeres y el desarrollo humano*, Nussbaum (2002) argumenta vehementemente cuáles son las principales dificultades y limitaciones de los enfoques económicos estándar al considerarse como completos, aun cuando –según la autora- no aportan más que elementos parcializados de la vida humana, no queriendo decir con esto que el enfoque de las capacidades logra un panorama pleno de la vida humana, sino solo general de la misma. Esto quiere decir que los enfoques precedentes nunca buscaron acoplarse totalmente a la complejidad de la vida humana, complaciéndose siempre con la reducción a un principio de todo el accionar de lo humano, a tal punto

que las sociedades han fijado sus metas sociales en situaciones y cosas tan parciales que no logran decir nada de cómo se vive en un país. Por ejemplo:

El enfoque más prominente para la evaluación de la calidad de vida solía ser simplemente preguntar acerca del PIB *per cápita*, tratando la maximización de esta cifra como la meta social más apropiada y como base para una comparación entre las diferentes culturas. Actualmente se ha hecho obvio que este enfoque no es muy iluminador, porque no pregunta precisamente acerca de la distribución de la riqueza y del ingreso, y porque países con cifras globales similares pueden mostrar grandes diferencias en la distribución (Nussbaum, 2002, p. 99).

Un enfoque de este tipo no logra responder a la pregunta ¿Cómo se distribuye la riqueza? Y, además, está limitado para definir otros bienes que no están relacionados con la riqueza o el ingreso. Un enfoque así, da por sentado que el crecimiento de la producción de riquezas de un país asegura el crecimiento en infraestructura, salud y educación, no teniendo en cuenta fenómenos reales de obstaculización de los recursos como la corrupción o la violencia. También ignora que el hecho de que un país tenga recursos, no es sinónimo de buenas inversiones sociales, aun cuando se vea que hay ciertas políticas aparentemente positivas (en su planteamiento como en intención) pero maléficas en consecuencias tangibles como el asistencialismo y las políticas exclusivamente de cobertura y no de calidad. El gran defecto de un enfoque netamente cuantitativo, es que no dice mucho, alienta demasiado y no impacta nada. Cuando un Estado se complace con un aumento significativo en su PIB, es fácilmente predecible que se van a seguir haciendo las cosas del mismo modo, sin pensar en otros elementos informativos importantes como la desigualdad social. Por otra parte, el enfoque utilitarista avanza poco con relación a un enfoque meramente cuantitativo.

Básicamente, el utilitarismo tiene como principio vector la maximización de la utilidad medible solo a través del bienestar y satisfacción de las personas. Un enfoque así, aunque personalista — de un modo u otro— excluye de manera contundente la diversidad de situaciones de las personas y las lleva a su propia marginación, en tanto que al depender de los estados mentales de los individuos, estos no pueden tener un panorama amplio que les facilite la identificación

de prácticas crueles e injustas. Lo que se quiere decir con esto es, si bien una persona conoce sus situaciones más que nadie y que desde allí aportaría a la construcción de un modo de vida democrático – tal y como lo pensaba Dewey–, habría que anotar que hay realidades sociales injustas aceptables por la desinformación de los deseos de los hombres. Por ejemplo, una mujer que en el trabajo es acosada sexualmente por sus compañeros, con comentarios y bromas pesadas, puede considerar esta situación como natural-no modificable. En esta medida, al utilizarse un enfoque utilitarista, las mujeres ya se sentirían bien incluidas en el mundo laboral considerando que, el acoso, no es nada que deba quitarles su bienestar; un estudio utilitarista sobre el tema, arrojaría, por tanto, que todo va muy bien, afirmando la correcta inclusión no desigual de las mujeres en la vida laboral. Al respecto concluye Nussbaum (2002):

Hay todavía otro problema con la confiabilidad del criterio de la utilidad. Este consiste en que el utilitarismo tampoco incluye toda la información relevante. Una cosa que queremos saber es cómo se sienten los individuos frente a lo que les está sucediendo, si están satisfechos o insatisfechos. Pero también queremos saber qué es lo que son realmente capaces de hacer y de ser (p. 101).

Asimismo, enfoques cercanos al utilitarismo no hacen ningún cambio prometedor. El más sobresaliente de todos ellos, el propuesto por Becker, hace un cambio sutil que no logra reconfigurar las falencias del utilitarismo en general. El modelo de familia de Becker puede ser considerado un cambio de dirección del utilitarismo tradicional en cuanto que, este autor, considera que la familia como unidad básica de la sociedad debe ser el lugar de medición de la maximización de la utilidad, en contraste con el utilitarismo que pensaba en términos macro sociales. Este enfoque microscópico del utilitarismo piensa que la familia es una unidad social cuya cohesión está sustentada por el altruismo, viendo a los padres como grandes benefactores de dicha estructura. Sin embargo, como señala Nussbaum (2002) una visión así, perjudica por mucho el carácter evaluador de este enfoque, en cuanto sesga la lectura de las vidas reales de las familias. Concretamente, habría que señalar que la distribución dentro de la familia no siempre es justa, que las mujeres –por ejemplo- madre o hija, tienen menos oportunidad de estudiar o conseguir un trabajo; que el padre reciba

ingresos altos, no significa necesariamente que la familia haga uso de ellos, sino por el contrario, se vean afectados por el alcoholismo del supuesto benefactor.

Por último, habría que reconocer la alternativa de un enfoque como el propuesto por Rawls, el cual examina un grupo de recursos mínimos y su distribución a las diferentes personas. Sin embargo, tal y como se exponía en párrafos anteriores, la propuesta de Rawls también trae consigo problemas serios. Al medir quién está mejor y quién peor en cuestión de recursos, el modelo de Rawls descuida un hecho destacado de la vida

El de que los individuos varían mucho en sus necesidades de recursos y en sus capacidades para convertir los recursos en funcionamiento valiosos. Algunas de esas diferencias son directamente físicas. Las necesidades nutricionales varían con la edad, la ocupación y el sexo. Una mujer embarazada o en el tiempo de lactancia necesita más alimento que una mujer no embarazada. Un niño necesita más proteínas que un adulto. Una persona cuyas piernas están sanas necesita menos recursos de movilidad, mientras que una persona parapléjica necesita más recursos para lograr el mismo nivel de movilidad (Nussbaum, 2002, p. 108).

Un enfoque comparativista basado en las realizaciones de las personas, no tomaría tan en serio lo que para Rawls era fundamental, a saber, llevar a las personas a una posición original equitativa, sino que por el contrario, se interesa por la vida particular de cada persona, evaluar su contexto y ofrecer las herramientas como capacidades que garanticen su funcionamiento.

Nussbaum y su enfoque de las capacidades

¿Cuáles son las diferencias sustanciales entre el enfoque de capacidades propuesto por Sen y la versión de Nussbaum? Básicamente, que uno resulta ser más ambicioso que el otro. Mientras que Sen pretende ofrecer una herramienta técnica muy estrechamente ligada con la política, Nussbaum quiere mucho más que eso. En su libro *Las mujeres y el desarrollo humano*, expone lo que sería el mayor propósito de su proyecto filosófico-político:

Brindar el sustento filosófico para una visión de los principios constitucionales básicos que deben ser respetados e implementados por los gobiernos de todas las naciones como un mínimo requerido por el respeto a la dignidad

humana (...). Defenderé la tesis de que la mejor aproximación a esta idea de un mínimo social básico proviene de un enfoque centrado en las *capacidades humanas centrales*, colocándola en el contexto de un tipo de *liberalismo político* que las transforma en metas específicamente políticas (Nussbaum, 2002, p. 32).

A partir de allí, se podría identificar que Nussbaum se va a enfrentar más seriamente a problemas que a Sen simplemente no le interesaban. Por ejemplo, las dificultades recurrentes dentro del ambiente filosófico de sostener una postura universalista, normalmente clasificada como un neocolonialismo e, igualmente, problemas onto-éticos, como la posibilidad de definir o no una idea sobre la esencia de la humanidad y si es útil recurrir a dicho argumento ontológico para fundamentar una práctica política. En segundo lugar, mientras que Sen jamás comenta una lista definida de capacidades, Nussbaum sí la expone. Según la norteamericana, esta sería una lista siempre abierta a la modificación (véase Nussbaum, 2002, p. 123), lo cual la salvaguarda de un esencialismo extremo.

Asimismo, entre Nussbaum y Sen hay un gran distanciamiento sobre la utilización del enfoque de las capacidades. Para Sen, este enfoque tiene valor como técnico, en Nussbaum, esto tiene gran relevancia, pero es secundaria con respecto a la posibilidad de ofrecer un objetivo político universal que es garantizar las capacidades a todos los ciudadanos del mundo. Esto sin duda, pone a Nussbaum en varios entredichos, más concretamente, debe defenderse de tres argumentos muy fuertes a propósito de su apología de valores transculturales universales. El primero de esos argumentos, denominado por la propia autora como el argumento de la cultura, responde a la tesis según la cual, las culturas son en su configuración simbólica diferentes entre sí. Mientras que Occidente se erige bajo valores como la libertad y la autonomía, Oriente se representa así mismo como una cultura en búsqueda de la modestia, la obediencia y la disciplina. Nussbaum, con amplios ejemplos históricos, demuestra que esto es más una creencia arraigada sin ningún fundamento; sin embargo, la conclusión más importante es que las culturas son estructuras orgánicas abiertas a la influencia de otras culturas. Asimismo, estima que las culturas no deben ser consideradas como grandes bloques de lo mismo, sino que

por el contrario, las culturas albergan contraculturas que permiten el cambio; estas contraculturas son las que en últimas –concluye Nussbaum- reafirman la identidad y a la vez, la modifican.

En segundo lugar, el argumento de la diversidad presenta varios matices. Normalmente, se acusa a los proyectos filosóficos con pretensiones de universalidad de que simple y llanamente quieren trasgredir la belleza de la diversidad con un único modelo correcto axiológico a seguir. Nussbaum está de acuerdo en que sería una gran pérdida el hecho de tratar ahogar la gran diversidad humana en un esquema único, pero esto no dice mucho sobre la idea de defender ciertos valores transculturales. Como bien señala la filósofa norteamericana, a quienes utilizan este argumento les es necesaria la creencia en un valor universal, el cual es el respeto a la diversidad. Igualmente, Nussbaum advierte a sus interlocutores, defensores de la cultura, que no necesariamente todo producto de la cultura tiene un valor intrínseco que debe ser aceptado universalmente, por el contrario, las prácticas culturales, de una u otra forma, deben ser defendidas ante la comunidad internacional, como lugar abierto de conversación que defiende los principios transculturales.

Por último, el paternalismo parece ser el argumento más serio en contra de la propuesta de Nussbaum. Este argumento sostiene que la promoción de normas transculturales está suponiendo una relación desigual donde las naciones escuchan a otra decir qué es lo bueno y correcto que deben hacer. En esta medida, el argumento paternalista busca defender –según la propia Nussbaum– un valor universal, y es la importancia de la libertad en la vida humana. Según la filósofa, esto de entrada significaría una contradicción lógica, en tanto que los filósofos que acuden a este argumento (enemigos de la filosofía occidental) están exigiendo un valor alimentado por el propio occidente y de este modo, un valor que ellos mismos consideran universalmente.

Referencias

- Freeman, S. (2003). *Introducción a John Rawls*. Cambridge: Universidad de Cambridge.
- Nussbaum, M. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Herder.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta
- Sen, A. (2009). *La idea de la justicia*. Bogotá: Taurus

The image features a background of marbled paper with a complex, organic pattern of dark teal and black veins on a light cream-colored base. A solid, dark teal horizontal band runs across the center of the page, serving as a background for the chapter title.

Capítulo II

Contexto político, religioso y filosófico de España que permite el descubrimiento de América

Daniel Carmona Álvarez*

Resumen

Una de las motivaciones que tuvieron los europeos para invadir el Nuevo Mundo fue “conocer lo nuevo”, en esa búsqueda y en ese interés de parte de los blancos por estas tierras americanas es donde se reconstruyen los supuestos filosóficos que permitieron a partir del siglo XV, justificar la conquista, dominación y esclavitud en América. Dentro de la filosofía se contemplan cuatro épocas históricas que ha vivido la humanidad, épocas donde se han hecho aportes filosóficos, teológicos, políticos, científicos, que sirvieron para elaborar en ese período, discursos para justificar la guerra contra los nativos y de esa manera, conquistarlos. En el discurso contemporáneo es muy fácil hablar de barbarie e invasión en temas referidos al descubrimiento del Nuevo Mundo ocurrido en el año 1492, pero comprendiendo el contexto en el que se desenvolvía España durante el siglo XV, no es tan descabellada la idea de pensar cómo un pueblo utilizando sus mejores armas -no solo físicas, sino intelectuales-, pudo imponerse frente a otro y, de acuerdo a las disposiciones del momento, considerarlo inferior para de esta manera dominarlo.

Palabras clave

Conquista; Descubrimiento; España; Filosofía; Nuevo Mundo.

Lo que se busca en este escrito es mostrar la importancia del contexto político, religioso y filosófico de España en el siglo XV, que permitió someter, dominar, “colocar de rodillas” a todo el continente americano. Durante estos años surgieron varios autores, quienes siendo testigos oculares del descubrimiento del Nuevo Mundo, se encargaron de producir obras que en unos casos justificaban el dominio agresivo de parte de España hacia los indígenas; mientras que otros, por el

* Estudiante de octavo semestre del Programa de Filosofía de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín – Colombia.
Correo: danycar11@hotmail.com

contrario, se encargaron de defender por encima de todo la vida del nativo. Estos autores son: Juan Ginés de Sepúlveda, Bartolomé De Las Casas, Francisco Vitoria, los cronistas Gonzalo Fernández De Oviedo, Francisco López De Gómara, entre otros.

Juan Ginés De Sepúlveda, historiador y eclesiástico español, con su obra: “Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios” (1941) escrita en el año 1547, elabora un discurso donde, fundamentándose en varios filósofos antiguos como Aristóteles y en varios pensadores medievales como San Agustín y Santo Tomás, justifica la guerra contra los indígenas. Lo que propone Ginés De Sepúlveda es enseñar por la fuerza la doctrina católica. De igual manera, ve al indio no como un ser humano, sino como una raza inferior “parecida a la humana”; lo percibe como un ser irracional, que solo sirve para trabajos pesados. Este autor justifica la guerra y la esclavitud.

En esta misma época (Siglo XVI) nos vamos a encontrar con Fray Bartolomé De Las Casas y sus obras: “Doctrina” (1992) y “Brevisima relación de Las Indias” (2003). Este autor, un religioso de la Orden de Predicadores, testigo ocular del descubrimiento de América, vivió en carne propia todo lo que este fenómeno trajo para el mundo. En su ser de religioso, en obediencia a Dios y a la Iglesia propulsoras de la caridad y el amor al prójimo, luchó incansablemente por la justicia y el derecho de los hombres “invadidos”. En el libro “Doctrina” describe la raza indígena, su pensamiento y las consecuencias que les tocó vivir a causa de la invasión. De igual manera, en la obra “Brevisima relación de Las Indias”, el religioso toca el tema de la guerra y su justificación, también se centra en asuntos políticos y eclesiales. De Las Casas defendió a capa y espada a los indígenas, no le importó enfrentarse a los militares y juristas de la época que demostraban su afán por someter cada día más a los indígenas.

Francisco Vitoria, otro de los testigos directos del fenómeno de 1492, en su obra: “Reelecciones sobre los indios y el derecho de guerra” (1975), muestra cómo deben ser las relaciones políticas entre los españoles y los “bárbaros”. En cierta medida, De Las Casas y Francisco

Vitoria parecen justificar el dominio de parte de los europeos hacia los americanos, pero apelan para que al indígena se le respete por parte de los españoles y así, convivir en “paz” en el nuevo continente.

Para abordar este tema de la manera más filosófica, es necesario tratar autores que en sus obras podrían haber influido en el pensamiento conquistador de América. Cabe resaltar la figura de Aristóteles, el pensador clásico griego, quien en su obra llamada: “Política” (1988), más precisamente en el libro Primero, expone la diferencia que hay entre los hombres libres y los esclavos, entre el Señor y el bárbaro y de esta manera, cómo se debe gobernar el Estado. Esta obra del estagirita va a ser de vital importancia para la construcción de soportes filosóficos que justifican el dominio y sometimiento al nuevo continente.

También es pertinente hablar de la Iglesia Católica en este escrito, ya que con el poder que ésta siempre ha tenido, y aún más en ese tiempo de la conquista, sentó su posición frente a este fenómeno mediante la publicación de Bulas, principalmente la llamada “*Sublimis Deus*” del año 1537, en la que requiere que se le enseñe a los indios la fe católica. Obedeciendo a los mandatos del Papa del momento, los primeros evangelizadores en América, procedentes de las comunidades religiosas franciscana y dominica, comienzan esta misión.

Sin más preámbulos, continuemos diciendo que uno de los acontecimientos importantes del siglo XV en Occidente fue el Renacimiento y Humanismo. Este fenómeno empezó en Italia y poco a poco se fue tomando todo el continente europeo, hasta marcar el inicio de la historia moderna:

El Humanismo y el Renacimiento son un vasto y profundo movimiento cultural, riquísimo en motivos y en actitudes, que tienen sus raíces en el siglo XIV, florece con gran esplendor en los siglos XV y XVI y se halla todavía latente en los siglos XVII y XVIII. Y, como momento de civilización, representa un valor eterno en la historia de la modernidad. Las exigencias y los problemas de la edad moderna encuentran su primera formulación en el Humanismo y en el Renacimiento (Sciacca, 1958, p. 264).

El Renacimiento y Humanismo son fenómenos importantes que acontecieron en el siglo XV en el mundo occidental y que, de una manera u otra, influyeron en la política, religiosidad y filosofía de España en este periodo histórico.

Con las ideas de Renacimiento y Humanismo se destaca la vida civil, cimentada en la libertad para la construcción de la ciudad terrena, gobernada y vivida por seres humanos. Uno de los principales objetivos para llevar a cabo este Humanismo dentro del Renacimiento es la “entronización del hombre en la naturaleza” (Sciacca, 1958, p. 274), la cual se basa en llegar a Dios, pero desde el conocimiento del hombre y su naturaleza. También se enaltece la superioridad del hombre frente al resto de la creación. La exaltación del ser humano en este periodo de la historia no es para nada una idea anticristiana, ya que no es negar a Dios, sino simplemente reconocer su gran obra al crear al ser humano.

Sería una contradicción entender el Humanismo y el Renacimiento en España bajo la postura anticristiana, ya que esta nación, desde los inicios del cristianismo y gracias a la evangelización que allí se llevó a cabo, se desarrolló como un Estado cristiano católico, y más aún en el siglo XV en el que -con la bendición del Papa Alejandro VI- los llamados reyes católicos imprimieron un Humanismo y Renacimiento coherente con el cristianismo.

Al surgir el Renacimiento, surgen también los estados monárquicos modernos. Aparece un personaje muy influyente en este periodo de la historia y es el conocido pensador italiano Nicolás Maquiavelo, quien es considerado el primer teórico de la concepción moderna de Estado. Este autor pone la moral como base de la política.

El nacimiento de los Estados monárquicos modernos tiene una gran influencia dentro de España, ya que durante el siglo XV se encuentran varios reinados que gobiernan este país; entre ellos, los cuatro más poderosos: Castilla, Aragón, Navarra y Portugal, en los que se profesó la religión católica. Por cuanto se refiere a la monarquía

española de Aragón, gobernaba Sicilia y Nápoles y su buena relación con la Iglesia permitió un intercambio de hombres y de cultura entre Italia y España.

Durante el siglo XV, España tuvo también su Renacimiento artístico, literario y cultural; en un primer momento, influenciado por los italianos. Poetas, escritores, escultores, artistas, se establecen en el país Ibérico y aportan ideas que permiten a este país desarrollarse cada vez más en los campos ya mencionados. A medida que España se apropiaba más del Renacimiento y Humanismo, empezaron a surgir artistas y escritores españoles, quienes empezaron a crear un arte y una literatura propia del país.

Asimismo, la influencia de la cultura árabe en España permitió que durante el siglo XV la doctrina aristotélica fuera de vital importancia dentro de la filosofía en este país. Reinaban en las grandes Universidades el pensamiento aristotélico y tomista “La apuesta en la Universidad de Salamanca se iba a decantar principalmente por Aristóteles y Santo Tomás, aunque también se darían otras modulaciones” (Fuentes Herreros, 2011, p. 210).

Acerca de los árabes, se afirma lo siguiente:

El volumen y la influencia de las migraciones de los germanos no ha sido sobrepasado más que por los árabes. Entre los germanos existían variedades de tribus y posibilidades múltiples en sus relaciones. Los árabes, en cambio, mostraban homogeneidad, y una energía y un fanatismo irrestrictos, cuyo origen estaba en su espíritu de raza y en el despertar de su conciencia religiosa (Veit, 1950, p. 223).

Con esta aserción, se ve claramente cómo la cultura árabe logró sobrepasar su influencia no solo religiosa, sino política, cultural y filosófica en varias naciones del mundo. Su gran fanatismo religioso, permitió que sus creencias e ideas en cuanto al mundo, lograran sobrepasar fronteras y de esta manera, llegar así a naciones como España, en donde se iba a establecer dicha cultura desde el siglo VIII hasta a finales del siglo XV. En los pueblos por él conquistados, el árabe impuso su lenguaje ritual, su influencia social, política, religiosa y filosófica.

El árabe, estimulado por el pensamiento griego -más particularmente por el pensamiento aristotélico- justificó la expansión religioso-militar y su interés por el cultivo del arte y de las ciencias así como el estudio de las matemáticas, la astronomía, la medicina y todas las ciencias naturales. También se lanzaron a la tarea de la traducción de los textos antiguos, permitiendo de esta manera a la civilización occidental conocerlos más a fondo.

“Las capitales de los diversos reinos compartieron la erección de Universidades, observatorios, laboratorios y bibliotecas. Palermo, Córdoba, Granada, Samarcanda, Isfahán, Damasco y el Cairo avergonzaron a la Europa cristiana” (Veit, 1950, p. 230). Esta humillación en el campo intelectual por parte del mundo islámico al resto de culturas, se debió a las dotes que estos poseían en las técnicas, el sentido de lo práctico, la destreza del cálculo, y su gran estilo arquitectónico. El Islam comprendía no solo el campo teológico y moral, sino también filosófico, científico, político y artístico.

La política para el árabe está ligada al aspecto religioso que se propone en el Islam.

La religión islámica por sí misma no es capaz ni de crear un Estado ni de producir una cultura. Lo que inculca a sus creyentes es la voluntad de conquistar y la conciencia no sólo de ser superiores moralmente a los sometidos, sino también de estar autorizados a la explotación exhaustiva de los vencidos (Goetz et al., 1959, p. 289).

La naturaleza árabe patrocina la explotación de lo conquistado.

Entre los acontecimientos importantes sucedidos en España en el siglo XV, se encuentra el matrimonio de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla en el año 1469. Esta unión, se constituyó en un paso importante para que diez años después se diera la unificación monárquica española -hasta el momento estaba dividida en varios reinados-. Este hecho, le permitiría a España retomar el mando y autonomía frente al poder musulmán y judío que regía con bastante influencia en el país ibérico.

En la Bula “*Si convenit*”, el Papa Alejandro VI concedió el título de reyes católicos a Fernando e Isabel. Con este título, se abre en España una nueva oportunidad de evangelización cristiana católica, estableciendo así en el año 1478 la inquisición española, con el fin de “purificar” y extender la fe. Esta unión, no solo matrimonial, sino también política, permitió que España en el año 1492, expulsara de una manera “casi” definitiva a los musulmanes y judíos, a lo que se llamó: “La reconquista de España”.

Estas disensiones facilitaron a los españoles —desde 1479 estaban unidos Castilla y León— asestar a los moros el último golpe. El 2 de enero de 1492 fue conquistada Granada. Los árabes quedaron completamente eliminados de España (Goetz et al., 1959, p. 286).

Desde la expulsión de los árabes, se adelanta en España un proceso donde se busca unificar todo el país a través del cristianismo, fortalecer la seguridad militar e intensificar el comercio con otras naciones del mundo. Como afirma Veit (1950), la teoría de la redondez de la tierra, una teoría tomada de Tolomeo por los árabes, que se oponía a la teoría cristiana de la tierra en forma de disco, permitió pensar que India y China y Cipango, serían accesibles no con la ruta hacia Oriente, sino también por la navegación con rumbo a Occidente. Con esta hipótesis, se comienza la construcción de navíos de alta capacidad para un recorrido mayor y así dar la vuelta al mundo. La intención de llegar al continente asiático, principalmente a tierras Indias, es lograr comercializar tapices y tejidos, piedras preciosas, especias, tintes y bálsamos orientales.

Con la toma de Constantinopla, en el año 1453, por parte de los árabes, se prohibía a España hacer sus navegaciones comerciales con destino a Asia Central, lo que obligaba a este país a buscar la ruta por el Occidente. El principal representante de la navegación española fue Cristóbal Colón.

En la mañana del tres de agosto de 1492, las tres naves llamadas: La Santa María, (la cual es capitaneada por Colón), la Pinta y la Niña, emprenden el viaje rumbo a las Indias. Y en la madrugada del 12 de octubre de 1492, las tres embarcaciones españolas descubren tierra firme; toda la tripulación de rodillas daba gracias a Dios y entonaban

la salve en honor a la Virgen María. Llegaron a la isla llamada por los indígenas Guanahaní (Colón bautizaría este lugar San Salvador). Se desembarcaron y se hicieron todos los actos rituales; bajo el ondeo de la bandera Real, Cristóbal Colón en nombre de los reyes católicos toma posesión de las nuevas tierras descubiertas. Después de todos estos actos rituales, comienza a acercarse la gente nativa, de la que Colón (1882) afirma lo siguiente:

Más me pareció que era gente muy pobre de todo. Ellos andaban todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres aunque no vide más de una farto moza, y todos los que yo vi eran todos mancebos que ninguno vide de edad de más de treinta años: Muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos, y muy buenas caras: Los cabellos gruesos cuasi como sedas de cola de caballos, é cortos: los cabellos traen por encima de las cejas, salvo unos pocos de tras que traen largos, que jamás cortan (...) Ellos no traen armas ni la cognocen, porque les amostré espadas y las tomaban por el filo, y se cortaban con ignorancia (p. 24).

De igual manera, el Cronista Gonzalo Fernández de Oviedo (1950) afirma lo siguiente acerca de la descripción del indígena:

La gente de esta isla es de estatura algo menor que la de España comúnmente, y de color loros claros. Tienen mujeres propias, y ninguno de ellos toma por mujer a su hija propia ni hermana, ni se echa con su madre (...) Tienen las frentes anchas y los cabellos negros y muy llanos, y ninguna barba ni pelos en ninguna parte de la persona (p. 91).

Sin lugar a dudas, los europeos se encontraban sorprendidos de los nativos del lugar y desde un primer momento los percibieron inferiores por el hecho de que estos no lograban encajar en la percepción de mundo que se tenía en la época de parte del viejo continente.

Las embarcaciones comandadas por el almirante Colón llegaban con espadas, armaduras y escopetas capaces de hacer daño a todo aquel que se impusiera a la toma de tierra de parte de la realeza española. Los indígenas solo contaban para su defensa con palos de árboles y algunas flechas, que ellos mismos fabricaban. La primera impresión que tuvo el hombre blanco del indígena era la pasividad e inferioridad de éste por no tener suficientes armas para defenderse, también se percibió al nativo de este lugar como atrasado e incivilizado, por el solo hecho de no andar con ropa que cubriera su cuerpo. Como ya se vio anteriormente, una de las principales razones para que Colón

partiera en busca de nuevas rutas, comercio y conquistar nuevas tierras era el anuncio y enseñanza de la fe católica, que la reina Isabel le encomendó al almirante italiano. Es por esta razón que, una vez Colón instalado en la nueva tierra y viendo la realidad social de ese lugar, afirma lo siguiente:

Yo, porque nos tuviesen mucha amistad, porque conocí (sic) que era gente que mejor se libraría y convertiría á (sic) nuestra Santa Fe con amor que no por fuerzas, les di á algunos de ellos unos bonetes colorados y unas cuentas de vidrio que se ponían al pescuezo, y otras cosas muchas de poco valor con que hobieron (sic) mucho placer y quedaron tanto nuestros que era maravilla (1882, p. 24).

A partir de los primeros años del siglo XVI, y con el virreinato de Nicolás Ovando, se comienza a presentar en el Nuevo Mundo un camino de conquista y dominación de parte de los españoles hacia los nativos del lugar.

Los españoles se lanzaron, ávidos, sobre América. Fue una generación heroica de descubridores y conquistadores. Más también aventureros de distinta condición y origen, como suele ocurrir en estos trances, fueron atraídos por el sueño tentador. Fue una embriaguez que se apoderó de la nación entera. Fue una interminable sangría de decenas y decenas de millares: Iban a probar fortuna, en busca de tesoros, del oro falaz, más también en busca de poder, de mando, de predominio (...). Los libros de caballerías se trocaban en realidad palpitante: Una ruda y salvaje realidad mucho más fantástica que todo lo imaginable (Veit, 1950, p. 450).

Para terminar, es necesario decir que el descubrimiento de América es uno de los acontecimientos más importantes para el mundo. Este acontecimiento, como lo dice Arriola (1945), traerá para la humanidad consecuencias científicas, morales, políticas y económicas. En las científicas permitirá el descubrimiento de nuevas especies de animales y para la medicina, se descubrirán plantas y vegetales como la coca y la quina que ayudan para la salud y bienestar de los humanos. En lo moral, el descubrimiento de América permitió mostrar, por la fuerza, a un Dios creador y salvador del mundo, superior a los dioses de los nativos precolombinos. Políticamente se alzó una guerra sobre los indígenas, justificada por el solo hecho de que éstos no creían en el Dios Trinitario y, en consecuencia, por “derecho” España podía someter

y dominar sus tierras, explotándolas de todas las riquezas naturales, para así convertirse en la primera nación de Europa por su riqueza y poder.

Referencias

Aristóteles. (1988) *Política*. Madrid: Gredos.

Arriola, F. (1945). *Historia Edad Moderna*. Buenos Aires: Stella.

Colón, C. (1882). *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*. Madrid: Viuda de Hernando.

De Las Casas de, B. (1992) *Doctrina*. México: Programa editorial de la coordinación de humanidades.

De Las Casas de, B. (2003) *Brevísima relación de la destrucción de Las Indias*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.

De Sepúlveda, J. (1941) *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de cultura económica.

Fernández De Oviedo, G. (1950). *Sumario de la natural historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fuertes Herreros, J. (2011). *Salamanca y su universidad en el Primer Renacimiento: Siglo XV*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Goetz, W., Kirn, P., Heisenberg, A., Heinrich, H., Kirfel, W., & Hampe, K. (1959). *Historia Universal* (3 Ed.) (Versión Española de Manuel García Morente). Madrid: Espasa- Calpe.

Sciacca, M. (1958). *Historia de la filosofía*. Barcelona: Luis Miracle.

Veit, V. (1950). *Historia Universal* (Tomo I). Buenos Aires: Sudamericana.

Vitoria, F. (1975) *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A.

Voltaire y las categorías de dominación. Una lectura desde la filosofía de Enrique Dussel

Yulieth Estefanía Ruiz Pulgarín*

Resumen

El presente trabajo tiene como propósito establecer una relación entre el filósofo argentino Enrique Dussel y el filósofo francés, de la modernidad, Voltaire. Tal relación se planteará a partir de las categorías de dominación política y arqueológica expuestas por el mismo Dussel en su propuesta de la filosofía de la liberación. Todo esto, con el fin de determinar la validez de la propuesta de la dominación como un proceso real en la vida del hombre latinoamericano.

Palabras clave

América Latina; Arqueológica; Centro Dominación; Periferia; Política.

Introducción

Desde antaño, existe una cierta dependencia de América Latina, e incluso de otros pueblos, con respecto a Europa; lo que ha llevado a que el hombre *dependiente* sea definido a partir de las determinaciones del europeo; decir, es a partir de la definición de hombre que tenga el europeo es que se determinarán los otros como hombres. En este sentido, es en Europa donde está el arquetipo de lo que significa ser humano. Es precisamente dicha dependencia la que ha dado paso a ciertos discursos que tratan de responder a tal imposición desde la perspectiva de los oprimidos; entre ellos está la propuesta de la filosofía de la liberación del argentino Enrique Dussel. Esta filosofía de la liberación tiene como principio una praxis liberadora en la que una metafísica de la alteridad es la propuesta para alcanzar un sentido trans-ontológico, donde el fundamento sea el otro quien está en la exterioridad. Así, ese otro será reconocido como lo que es, es decir, como Otro, esto es, como un ser independiente que tiene un propio

* Estudiante de séptimo semestre de Licenciatura en filosofía de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Perteneció al semillero de Estética, Poética y Hermenéutica de dicha institución. Correo electrónico: yulieth-96@hotmail.com

proyecto y que, por tanto, no puede ser sometido a un esquema de dominación en el cual es visto como un medio para alcanzar el fin de un ser de la totalidad. De esta manera, es posible ya encontrar un término que será determinante en el presente trabajo; tal término es la dominación como el problema al que se enfrenta la filosofía de la liberación, en su propósito de la liberación del Otro que se diluye en los esquemas de la dominación. Ahora bien, ¿Quién es ese Otro? A esto responderá Dussel (1995, p.133): es el pobre, el oprimido que clama justicia, el no-ser más allá de lo mismo; en resumen, ese Otro es el que está en la periferia. Pero esto último puede llevar a malentendidos si se piensa que ese Otro oprimido es solo aquel cuya existencia radica en la periferia; la dominación no se limita al esquema de centro-periferia, sino que en el mismo centro, el otro, como medio, tiene una existencia real y esto último es algo que puede evidenciarse con lo que Dussel llama las categorías de dominación, que corresponden a la cotidianidad de cualquier hombre, ya sea en lo erótico, lo pedagógico, lo político o en lo arqueológico. Con lo anteriormente dicho, se expone que las categorías de dominación, en tanto que son propias de la cotidianidad de la persona, están vigentes en la vida de cualquier hombre, ya sea éste del centro o de la periferia.

Ahora bien, comprender esa supuesta dependencia hacia Europa, que tanto ha determinado al hombre latinoamericano, implica entonces pensar cuán válida es la dominación como un proceso real y vigente, y para ello es necesario contrastar la propuesta de Dussel con otros autores, de manera que pueda determinarse no solo si la dominación tiene validez, sino también hasta qué punto puede hablarse de dominación en la realidad del hombre latinoamericano, pues es necesario cuidarse de no caer en algún tipo de sinrazón donde todo sea visto como el resultado de una dominación por parte del centro. Para el caso, el pensamiento de Dussel se contrastará con el del filósofo francés Voltaire, para establecer un punto de encuentro a partir de dos categorías específicas, estas son, la arqueológica y la política. A propósito de esto, y exponiendo ya una de las principales tesis del trabajo, la dominación propuesta por Dussel se valida en la relación con Voltaire de dos formas: primero, entendiéndolo como un pensador que anterior a Dussel ya había comprendido y criticado esas dinámicas de la sociedad en donde uno se pone por encima del otro y lo oprime; y

segundo, pensando a Voltaire también como quien, a pesar de haberse opuesto en algún momento a las dinámicas de opresión, también tuvo en su filosofía postulados dominantes.

Existe un concepto determinante para entender la dominación, tal concepto es la totalidad. La lógica de la totalidad consiste en pensar en el otro desde el proyecto personal y no como un proyecto aparte; pues el dominante piensa en sí mismo como único, reduciendo lo demás a ser una parte de un todo que es su proyecto. En la totalidad no se reconoce al otro ni a la exterioridad, se desconoce al Otro reduciéndolo a nada; pues el Otro se vuelve una cosa a “disposición de”, un medio, un instrumento y por tanto, su libertad es negada. Tal como lo dice el mismo Dussel (1995), en *La introducción a la filosofía de la liberación*, “esa totalidad que muestra todo como fenómeno será la negación del Otro, será una ontología inmoral” (p. 121); así, esta ontología inmoral objetiviza al otro cuando le da su propio sentido, cuando lo reduce a lo óntico y a lo mundano y cuando afirma que “*el no-ser no es*”, negando toda realidad diferente de sí misma. Es entonces esta totalidad el principio de toda dominación. Esta lógica de la totalidad se hace evidente en cuatro planos de la vida del hombre, a saber: en lo erótico, en lo pedagógico, en lo político y en lo arqueológico. Es aquí precisamente donde se encuentran las categorías de dominación.

La política, categoría de dominación sustentada desde la relación hombre-hombre, tiene como premisa la consideración de que en la vida pública y en lo político, el hombre impone su poder sobre el otro para así dominarlo. Por su parte, la categoría arqueológica está pensada en la relación del hombre con el absoluto, o para decirlo de manera más clara, en esta categoría se encuentra el problema de la religión que parte de la relación del hombre - Dios. Estas categorías se harán más claras cuando se rastreen en la obra de Voltaire.

Relación de Voltaire con las categorías de dominación de Enrique Dussel

Voltaire (1993), en obras como *Las cartas filosóficas*, tenía la consideración de Inglaterra como un país casi modelo. Esto se debía a que allí, según él, la libertad personal tenía más presencia con respecto a

otros lugares. En el fondo de esto subyace la consideración que un país donde las personas tengan derecho a elegir es un país destinado al progreso, teniendo en cuenta que lo que está detrás de esta capacidad de elegir es la capacidad de pensar. Así, el que los hombres sean libres para elegir y pensar implica, por ejemplo, un camino para erradicar el fanatismo religioso, el cual, según el mismo Voltaire (1993), había llevado a Francia a constantes guerras internas suprimiendo la libertad del otro y haciendo de Francia misma un país inestable. Esta perspectiva de Voltaire no es gratuita, pues es, de hecho, muy propia de la ilustración, movimiento al que el filósofo francés estuvo adherido y del cual fue uno de sus representantes.

Teniendo en cuenta lo anterior, ese contraste entre Francia e Inglaterra que hace Voltaire (1993) en *Las cartas filosóficas*, tiene de fondo una crítica a esa anulación de la libertad personal que tanto se vivía en Francia y que terminaba por imponer a los hombres cómo actuar e incluso cómo pensar. En este punto, es posible empezar a relacionar la obra de Voltaire con el tema de la dominación, pues lo que de fondo hay en ese elogio a Inglaterra es la invitación a que el hombre sea libre en la decisión de lo que hará de su vida. Tal invitación puede relacionarse con parte de la propuesta de la filosofía de la liberación de Dussel (1995); pues en términos de él mismo, es precisamente la dominación la que imposibilita la libertad del hombre como ser independiente y la que lo objetiva cuando no se le reconoce como un Otro.

Así, teniendo en cuenta que Voltaire también notó en su contexto ciertas dinámicas donde unos hombres se imponían a los otros, anulando incluso su libertad personal, se partirá entonces de la consideración de que en Voltaire sí es posible encontrar las categorías de dominación expuestas por Enrique Dussel. Claramente éstas dinámicas no fueron descritas por Voltaire bajo los mismos términos de Dussel, ni están sustentadas desde la perspectiva de la oposición de una ontología y una metafísica de la alteridad; pero si pudiésemos describirlo desde Dussel, Voltaire sí parece ser consciente de que hay cierto tipo de división en la sociedad, tal división correspondería a lo que en Dussel se conoce como el dominante totalizador y el Otro que no es reconocido como tal.

Voltaire, en su apelación a la libertad personal como base de la tolerancia religiosa, consideraba que el primer mal al que debía enfrentarse el hombre era el fanatismo. Para dicho fin, planteaba que el único que podía asegurar tal libertad personal era el gobierno y con esto pensaba en el gobierno inglés; de aquí el interés de poner a Inglaterra como una nación modélica, pues para él, con la terminación de las guerras civiles, Inglaterra había sido capaz de imponer un gobierno casi ejemplar que lucharía especialmente por su libertad y no derramaría tanta sangre innecesaria, ya fuese por conquistas o por guerras entre sectas religiosas. Su meta no es la brillante locura de hacer conquistas, sino de impedir que sus vecinos las hagan. Este pueblo no es solamente celoso de su libertad, lo es también de la de los otros (Voltaire, 1993, p. 43).

Ahora bien, esto no implicaba que Inglaterra fuese un país perfecto; la libertad personal no era un derecho de todos, además de que las relaciones entre el pueblo y los poderosos no eran las mejores. A pesar de que Voltaire (1993) era consciente de todo ello, para él, por lo menos en *Las cartas filosóficas*, con respecto a otros lugares Inglaterra se destacaba, especialmente en el aspecto religioso, aun cuando todavía existía en este país una religión que constantemente trataba de ponerse por encima de las demás. Así, el primer modelo de esta imposición sobre el otro, anulando la libertad personal, se encuentra en la religión; y es precisamente en este punto donde se puede ubicar ya una de las categorías de dominación de Dussel: *la arqueológica*.

Uno de los aspectos en los que más se ha destacado Voltaire es en su crítica a la religión y a la manera como unas tratan de imponerse sobre las demás, esto lo criticó especialmente de la iglesia anglicana o iglesia por excelencia. Ciertamente Inglaterra es en aquel momento un país donde hay más tolerancia a la diferencia de sectas religiosas y se ha dejado de perseguir a aquellos que pertenecen a sectas diferentes del

anglicanismo; pues tal como dice el mismo Voltaire (1993) refiriéndose a Inglaterra y criticando de fondo a Francia, donde la instauración del catolicismo como única religión causó múltiples guerras:

Es el país de las sectas. Un inglés, como hombre libre, va al Cielo por el camino que más le acomoda. (...) Sin embargo, aunque cada uno puede aquí servir a Dios a su modo, su verdadera religión, aquella en la que se hace fortuna, es la secta de los episcopales, llamada la Iglesia Anglicana, o la Iglesia por excelencia (p. 31).

Así, aunque Inglaterra fuese de algún modo un país más tolerante con respecto a la elección de la secta a la cual pertenecer, es innegable la manera como el anglicanismo seguía ejerciendo el poder sobre las otras religiones, pues sin importar qué se creía, todos eran vistos como anglicanos. De hecho, para obtener un trabajo estable y conservar honores en la sociedad, un hombre debía ser en apariencia anglicano y todo esto se debía a la influencia de la iglesia dominante. Algo que se escapa a la consideración de Voltaire en este punto es que en Inglaterra existían aún leyes para controlar los disidentes y ateos, además de que la influencia del puritanismo, y en ese sentido también de parte de la iglesia anglicana, seguía vigente.

Con esto empieza a notarse ya un esquema de dominación donde el anglicanismo se puede entender como un centro dominante y las otras sectas como un tipo de periferia que pierde el valor y el reconocimiento frente a esa secta dominante. El mismo Voltaire era consciente de esta dinámica y dice que el problema no está en decir cómo es Dios o cuántos hay, sino en salirse del culto admitido como verdadero y dominante. Teniendo en cuenta esto, dice Voltaire en la carta número cuatro: “en todo país la religión dominante, cuando no persigue, acaba a la larga por absorber a todas las otras” (1993, p. 30). Y es a partir de lo expuesto que se puede justificar la presencia de una categoría de dominación en la reflexión de Voltaire en torno a la religión.

Cuando se habla de dominación de tipo arqueológica se hace referencia a ese momento en el que la relación que se presenta con el absoluto (Dios) es dominante, trayendo consigo una imposición de culto para degradar así a Dios de ser el otro absolutamente absoluto y convertirlo en fetichismo. Teniendo en cuenta lo que implica este tipo de dominación, podría decirse en terminología de Dussel (1995)

que lo que nota Voltaire (1993) en su contexto es una dominación de tipo arqueológica, es decir, un fetichismo; pues como se vio anteriormente, la religión no solo es impuesta sino que también pasa a ser un símbolo de estatus como lo es en el caso de Inglaterra; es el motivo de guerra y persecución en Francia, e incluso, en el nuevo mundo es aquello que se impone a los aborígenes después de la conquista. Voltaire llevó este asunto de la religión a otro plano y le dio también un carácter político y social, pues para él, lo que había permitido el progreso que tanto elogiaba de Inglaterra, es que hubiese una libertad de elección y diversidad de sectas religiosas. Apunta al respecto:

Si no hubiese en Inglaterra más que una religión, sería de temer el despotismo; si hubiese dos, se cortarían mutuamente el cuello; pero como hay treinta, viven en paz y felices (Voltaire, 1993, p. 35).

Con esto se evidencia también la crítica del filósofo francés a la imposición de valores homogéneos que se daba al pretender determinar una religión como la única verdadera. Voltaire no estaba propiamente en contra de que se creyera en un Dios, cada quien “va al Cielo por el camino que más le acomoda” (1993, p. 31), el problema realmente estaba en que tuviesen que existir mediadores entre ese Dios y el hombre (los clérigos) y en que se impusiera la religión con el fin de homogenizar la sociedad. En este punto, en la crítica a la homogenización de la sociedad, hay un importante encuentro entre Voltaire y Dussel, especialmente en lo que Dussel llama la lógica de la totalidad, que había sido ya mencionada anteriormente. Comprender al otro desde la lógica de la totalidad es no reconocerlo como Otro; es quitarle la posibilidad de una proximidad; es hacerlo un medio para un proyecto personal, negándole la posibilidad de tener el suyo propio; en resumen, comprender al otro desde la totalidad, es homogenizarlo. Dice el argentino:

La totalidad del mundo, como horizonte dentro del cual vivimos, el sistema, se compone, pone uno junto a los otros, a los entes, los objetos, las cosas que nos rodean. Los entes, los objetos, son las posibilidades de nuestra existencia, son los medios para el fin que el fundamento del mundo constituye. Las mediaciones no son otra cosa que aquello que empuñamos para alcanzar el objetivo final de la acción (Dussel, 1996, p. 44).

De esta manera, cuando se homogeniza al hombre con la religión y cuando se somete a las masas a valores comunes con el fin de sostener una determinada sociedad, se está sometiendo a ese hombre, a ese Otro, en la lógica de la totalidad. En este punto hay un encuentro fundamental entre Dussel y Voltaire. Ahora bien, así como hay puntos de encuentro, especialmente en lo arqueológico, los hay de divergencia. Voltaire, al tomar a Inglaterra como un modelo en el aspecto religioso, pasó por alto el hecho de que cuando ésta tuvo diversas conquistas e instauró colonias en diversos lugares, llevó su religión dominante a estos lugares e incluso, en este y en otros aspectos, dominó a otros. Con esto, la consideración de Inglaterra como ideal en el aspecto religioso se vuelve cuestionable y aunque Voltaire pasó esto por alto, en tanto que estaba pensando más en un orden religioso del país en el ámbito interno, no por esto queda exento de ser cuestionado. Como se dijo anteriormente, este asunto de la religión en Voltaire tenía también implicaciones políticas, con lo cual se da paso a rastrear la política como categoría de dominación en Voltaire.

En *Las cartas filosóficas*, el francés también reflexiona en torno a la política, teniendo de nuevo como referente a Inglaterra, de la cual hay aspectos que elogia como otros que critica. Voltaire reprueba en tal obra esas dinámicas sociales donde unos hombres son puestos por debajo de otros. Ahora bien, a pesar de tal división, Voltaire, al mismo tiempo, da gran relevancia a cómo en aquel momento la llamada cámara de los comunes tenía más posibilidades de opinar respecto a lo que sucederá con el pueblo; diferente a una época anterior donde muy pocos hombres tenían derecho de participación política. En este punto es posible encontrarse con la dominación de tipo política, la cual tiene como base la relación hombre-hombre. En dicha dominación siempre hay uno que hace uso de su poder para pasar por encima del otro, al cual no reconoce como hermano y del que termina aprovechándose, obteniendo para sí solo lo que es conveniente para su propio proyecto.

La relación práctico-política, hermano-hermano, se da siempre dentro de una totalidad estructurada institucionalmente como una formación social histórica, y también bajo el poder de un Estado (Dussel, 1995, p. 88).

Con respecto a lo que Voltaire elogia de Inglaterra y el derecho a la participación por parte de la cámara de los comunes, cabe anotar que Voltaire tiene una visión de Inglaterra un tanto idealista, pues históricamente:

La cámara de los comunes era elegida por un cuerpo de votantes muy reducido, especialmente los miembros de los distritos que constituían su cuarta parte; y era sumamente improbable que los votantes se opusieran a cualquier gobierno que se supiera que contaba con la aprobación real (Anderson, 1968, p. 147).

Una de las críticas que Voltaire hace a Inglaterra corresponde a la división social que existía en esta, donde unos hombres se imponían como amos mientras otros eran vistos como siervos de los primeros. En este punto, Voltaire se vuelve bastante cuestionable, en tanto que él fue uno de los filósofos de la ilustración que apoyaron el despotismo ilustrado y que, llenándose de riquezas por sus diversos negocios y por el mecenazgo de diversos nobles, aceptó el hecho de que era inevitable que la sociedad se dividiera en clases y que una de esas clases estuviese destinada nada más que al trabajo, aunque éste no fuese justamente retribuido. Dice, en su texto *El Siglo de Luis XIV*: “El peón, el obrero, debe limitarse a lo necesario para trabajar; tal es la naturaleza del hombre. Es necesario que ese gran número de hombres sea pobre, pero no que sea miserable” (Voltaire, 1996, p. 353).

No es de extrañar entonces que Voltaire, uno de los más celebres representantes de la ilustración, fuese en algún momento también uno de los favoritos de los déspotas de su tiempo y que recibiera abundantes pensiones de éstos. Esto hace que Voltaire sea parte de aquello que crítica en *Las cartas filosóficas*, y que incluso haga parte de esa totalidad de la política dominante de la que Dussel habla.

La monarquía en Francia aún en el siglo XVIII era bastante vigente, casi tanto como lo fue en el siglo XVII. El absolutismo que nació del auge de la monarquía tenía como premisa fundamental la idea de que el rey gobernaba de manera absoluta; allí la imagen del rey era la de un padre que tenía derecho de dominar a todos los ciudadanos:

la anticuada analogía que equiparaba la relación entre el rey y la gente, con la que existe entre un padre y sus hijos, todavía tenía un significado real para los hombres y mujeres comunes de toda Europa. En particular, se suponía que la monarquía era el único tipo de régimen por medio del cual se podía gobernar a un Estado grande o que estuviera en rápida expansión. Por supuesto que los reyes podían ser egoístas, perezosos o débiles; podían otorgar su confianza a ministros que no la merecían, o desatenderse imperdonablemente de los intereses de sus súbditos (Anderson, 1968, p. 132).

Es precisamente ese absolutismo el que posteriormente, a mediados del siglo XVIII, se conciliaría con las ideas de la ilustración trayendo consigo, como consecuencia, la consideración de que el rey, quien gobernaba de forma absoluta, sometía sus decisiones a los dictados de la razón; es de esta manera que surge el llamado “despotismo ilustrado”. Claramente, este despotismo trajo consigo mejoras importantes para la sociedad Europea, pues, apoyados en algunos de los presupuestos de la ilustración, los reyes empezaron a introducir en la sociedad una serie de reformas importantes, entre ellas la abolición de la tortura como método de investigación judicial, la protección de la labor de la agricultura e incluso, la creación de centros educativos públicos; y aunque la escuela pública surge, en realidad, como un mecanismo de control social, eso no le resta importancia a todas esas reformas hechas en aquel contexto y su influencia en la posterioridad. Ahora bien, todas esas reformas se hacían sin contar con el pueblo, además de que la autoridad del rey, en tanto que era absoluta, no podía ser cuestionada. Así, se anulaba la libertad política y esto era algo que contradecía directamente uno de los postulados más importantes de la ilustración. Es en este punto donde más se cuestiona a Voltaire, pues es contradictorio como alguien que abocó tanto por la libertad política y religiosa, en obras como *Las cartas filosóficas*, terminara al final por ser partidario de ese absolutismo ilustrado.

Es posible decir que, desde la filosofía de Enrique Dussel, lo que había de fondo en ese despotismo ilustrado era una dominación política. Negarle al pueblo la libertad de participación política e imponerle las decisiones de un solo hombre, no es más que la totalización del hermano. La razón por la cual los hombres tenían esa conciencia de

la monarquía como el único régimen con el cual se debía gobernar un Estado grande, y que ésta fuese por tanto tiempo vigente, se debía entonces, en parte, a que tales hombres ya estaban inmersos en la totalidad. A esto añadiría Dussel:

El proyecto del sistema presente se impone como lo “natural”, como lo divino; y si el oprimido intenta salir o crear un nuevo orden, es visto como el que se avanza hacia la nada; fuera de toda posibilidad humana, civilizada (1995, p. 208).

Desde esa consideración de Voltaire, de que es inevitable que la sociedad se divida en clases y que por ello el obrero deba resignarse a su función en la sociedad, es posible establecer también una crítica a partir de Dussel. Pues hay de fondo en esa consideración una dinámica de abuso del poder donde unos hombres se ponen por encima de los otros y hacen de ellos medios para sus fines, hasta tal punto que no los reconocen como otro. A este respecto, diría Dussel (1996) que esa división de clases y esa totalidad donde no se reconoce al Otro, se resuelve en la proximidad, es decir, se resuelve en un “acortar distancia hacia una libertad distinta” (p. 30). Con respecto a esa proximidad, dice también el argentino: “la proximidad metafísica se cumple inequívocamente, realmente, ante el rostro del oprimido, del pobre, el que exterior a todo sistema, clama justicia, provoca a la libertad, invoca responsabilidad” (p. 34).

Con todo esto se han rastreado ambas categorías –la arqueológica y la política– en el pensamiento de Voltaire, además se han validado como formas reales de dominación. Validar tales categorías implica también el reconocimiento de la dominación como un proceso real que, siendo tan propio de la cotidianidad del hombre, es vigente tanto en Latinoamérica como en lo que se ha catalogado como el centro. Ahora bien, ¿Es la realidad latinoamericana, y sus problemáticas, únicamente producto de una dominación por parte del centro? Cuando Dussel hace referencia al problema de la dominación en Latinoamérica, constantemente la pone como el resultado de la relación existente entre Europa, como centro dominante, y Latinoamérica, como la periferia subyugada. Dussel pareciese entonces pasar por alto que antes de la conquista, y por tanto antes de cualquier relación entre Europa y Latinoamérica, ya existían dinámicas de dominación en los pueblos

aborígenes. Tales dinámicas de dominación de los pueblos no aparecen en la exposición que él hace de las categorías; y de gran manera las categorías, tal como las describe el argentino, son más propias u originarias de las dinámicas de centro, aunque en la actualidad dicha descripción también tenga validez para lo que se conoce como los países de la periferia. A partir de lo dicho, cabe preguntarse por aquellas dinámicas de dominación en los pueblos aborígenes, pues es posible que las categorías de dominación ya estuviesen presentes en éstos, aun cuando no siguieran la misma dinámica que Dussel ha expuesto de cada una.

Esto último es algo que, de alguna manera, puede referenciarse en la obra del mismo Voltaire (1827), *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, cuando habla del nuevo mundo y especialmente de los hombres de las tierras de América, a los que llama “salvajes”. Dice Voltaire de éstos que, a pesar del estado de ignorancia en el que vivían y de sus comportamientos salvajes, habían aspectos bárbaros de su sociedad que podían asimilarse a la sociedad del hombre civilizado; por mencionar algunos: la deformación de la religión -algo bastante común en la sociedad civilizada, que en los aborígenes llegaba hasta tal punto que se hacían sacrificios humanos en honor a lo que consideraban su dios (el sol)-, y la obtención de prisioneros de guerra, entre otras cosas. Con esto puede evidenciarse, aunque de una manera muy somera, que antes de que existiese cualquier forma de dominación del centro hacia la periferia, las categorías de dominación ya estaban presentes en los pueblos aborígenes, aunque se presentaran con dinámicas diferentes, como es el caso de la arqueológica en lo que se ha expuesto con respecto a los sacrificios religiosos.

Un ejemplo más concreto, y al mismo tiempo más legítimo, que muestra la posibilidad de la existencia de la categoría arqueológica, e incluso la política, en los pueblos aborígenes es la organización política y social que tenían los *altépetl* (altepeme, en plural), comunidades políticas semiautónomas que en el siglo XV eran gobernadas por linajes aristocráticos que proclamaban un origen tolteca. Había una

organización jerárquica en tales comunidades donde los altos cargos sólo eran ocupados por individuos pertenecientes a una determinada dinastía de tradición tolteca, como lo era la Culhuacán:

Sólo los descendientes de dinastías de reconocido origen real estaban calificados para el oficio de *tlatoani*, literalmente “el que habla”, y los cargos de mayor rango. La autoridad del *tlatoani* (en plural, *tlatoque*) reconocía un origen divino por lo que se entendía que él “hablaba” o “daba órdenes” y castigaba desobediencias en nombre del dios (Mandrini, 2013, p. 216).

En este ejemplo, sin pretender hacer una interpretación descontextualizada ni forzada, puede hasta cierto punto, evidenciarse la presencia de la dominación en los pueblos aborígenes. Esa consideración de que quien lidera la comunidad y castiga a los otros lo hace en nombre del dios, correspondería con la dominación de tipo arqueológica, en tanto que hay allí, utilizando terminología de Dussel, una especie de fetichismo, pues la figura del dios se usa como un medio para ejercer un tipo de mandato sobre los otros. Es importante tener en cuenta que al recurrir a este ejemplo no se pretende desvirtuar las prácticas de estos pueblos, sino que hay, concretamente, un interés por demostrar que en los aborígenes sí estaban presentes las categorías de dominación con dinámicas propias de su contexto.

Ahora bien, en este punto es natural preguntarse: ¿Cuál es el sentido en decir que las categorías de dominación que describe Dussel corresponden más al centro y que en los pueblos conquistados tales categorías ya existían bajo otros esquemas? A esto se responderá que tener en cuenta lo anteriormente expuesto es primordial para la comprensión de las consecuencias que trae consigo una dominación del centro hacia la periferia. Cuando se tiene en cuenta que las formas de dominación internas de lo que se considera la periferia, tuvieron en algún momento otras dinámicas, mientras que hoy las dinámicas son las mismas que las del centro, es posible reconocer que la dominación del centro hacia la periferia –problema al que pretende hacer frente la filosofía de la liberación– sí es un asunto real, lo cual conlleva también que parte de la realidad actual del hombre latinoamericano sea consecuencia de esa dominación del centro. Dominar la periferia implicó entonces que los esquemas propios e internos de la dominación en el centro pasaran también a ser los esquemas propios de la

periferia y podría decirse que, en gran medida, es esta la razón por la cual Dussel define las categorías de dominación a partir de dinámicas propias del centro, lo cual se evidenció cuando se hizo la relación con Voltaire. Ahora bien, reconocer que la dominación del centro ha tenido gran influencia en la configuración de la realidad del hombre latinoamericano, no implica determinar que todo en esa realidad y sus problemáticas sea producto de la dominación. En este punto es donde Dussel puede ser cuestionado.

Para concluir, se dirá que haber establecido una relación entre la propuesta de Dussel y un filósofo de la modernidad, tal como lo es Voltaire, ha servido para confirmar la validez que tiene la propuesta de la dominación en lo que se refiere a las categorías propias de la cotidianidad del hombre y, aunque no se trata de hacer apología de Dussel ni simplemente confirmar sus postulados, este diálogo entre ambos pensadores ha permitido también tener un horizonte más claro de la dominación que el centro hegemónico ha ejercido sobre las periferias –especialmente sobre América– y las consecuencias mismas de tal dominación. Claramente ya existían formas de dominación antes de la conquista, ya fuese en lo erótico, lo pedagógico, lo político o lo arqueológico, y esto es algo que no puede negarse; la conquista implicó entonces que hasta esas formas de dominación propias del pueblo conquistado cambiaran por aquellas que venían del conquistador. Tener en cuenta esto hace que la tarea de la filosofía de la liberación sea más amplia puesto que, de cierta manera, es necesario preguntarse por esas formas de dominación que eran propias de la periferia y reflexionar cuán negativo o positivo fue el hecho de que cambiaran con la llegada de las formas de dominación propias del centro, pues difícilmente puede decirse que es completamente negativo que en la dominación arqueológica, por ejemplo, se anularan las prácticas de hacer sacrificios humanos hacia el sol, algo que desapareció con la llegada de la conquista. No quiere decir esto que adorar al sol fuese algo negativo, el problema está en que se utilizara a otros hombres como un medio para llevar a cabo tales ceremonias. Claro está que no por ello han de justificarse las acciones de los llamados conquistadores contra los pueblos aborígenes. En el fondo, de lo que se trata es de que se reconozcan todas aquellas formas de dominación a las que se ha enfrentado el hombre latinoamericano, para que así, éste pueda reconocer, al

mismo tiempo, su propia realidad y de esa manera, en el ejercicio de pensarse a sí mismo, ese hombre latinoamericano descubra su propia identidad, identidad que intentará escapar a esas determinaciones y arquetipos del hombre europeo.

Referencias

- Anderson, M. S. (1968). *La Europa del siglo XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Mandrini, R. (2013). *América aborígen: de los primeros pobladores a la invasión europea*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Voltaire. (1827). Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de la Recuperado de https://books.google.com.co/books?id=amaxbOmmtgQC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- Voltaire. (1993). *Cartas filosóficas*. Barcelona: Altaya.
- Voltaire. (1996). *El siglo de Luis XIV*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ciclos de la violencia en Colombia¹

Andrés Felipe López López*

Resumen

La mala *praxis* política que ha tenido lugar en Colombia ha derivado en una guerra sin fin con múltiples caras. Este texto compone una serie de argumentos basados en hechos con los que pueden ser identificados tres ciclos históricos por medio de los cuales se puede comprender la emergencia y el desarrollo de la violencia, haciendo énfasis en el conflicto armado y en los escenarios de la misma.

Palabras clave

Bipartidismo; Colombia; Historia; Guerrillas; Violencia

Introducción

La historia de nuestros días se completa en cada presente, que si bien está cargado con todo el peso de un mal pasado, lleva dentro de él, el germen del futuro; nuestra tarea consiste en poner en marcha una mejor historia, para que nuestros hijos, y su descendencia propia, puedan contar mejores cosas. No se escribe aquí un estado del arte sobre el fenómeno político en Colombia, es imposible en un solo texto de poca extensión como este, sino que se esgrimen una serie de tesis y hechos que hacen comprensible el estado de conflicto permanente desde su emergencia hasta nuestros días en la forma de ciclos o extensiones temporales. Dichas tesis y hechos llevan a la siguiente conclusión: que somos nosotros mismos la condición de posibilidad de las cosas que hemos vivido. A la base de la violencia sistemática, de la crueldad, de la injusticia, estamos los sujetos que mediante actos las hemos llevado a cabo, las hemos hecho realidades.

¹ Artículo resultado de la investigación "Historia y crítica del fenómeno económico y político en Colombia", código del proyecto 951-12.01-099. Vinculado al grupo "Laboratorio Internacional Universitario de Estudios Sociales y Organizacionales" [en proceso de cambio de nombre a "Casos y Estudios Organizacionales (CEO)"] de la Universidad de San Buenaventura, Medellín-Colombia.

* Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Profesor de la Universidad de San Buenaventura y de la Universidad Pontificia Bolivariana. Miembro de los grupos de investigación "Epimeleia" y "Laboratorio Internacional Universitario de Estudios Sociales y Organizacionales" [en proceso de cambio de nombre a "Casos y Estudios Organizacionales (CEO)"]. Correo electrónico: andres.lopez@usbmed.edu.co

Advierto que la formación del suscrito autor de este artículo no es en estricto sentido solo la de historiador o experto en ciencia política; en esa medida, la narrativa que a continuación se encuentra toma en varias ocasiones el tenor propio de la literatura, de la metáfora, en tanto que ésta nos ayuda a comprender más allá del contenido estadístico y del dato histórico, y nos transporta a la lectura de nuestra historia de una manera estética; y si bien el trabajo que se encuentra el lector ante sus ojos es resultado de un proceso de investigación hecho dentro del marco propio que exige la academia en la Universidad, hay líneas de este texto que se elevan a la tipología escrita del *ensayo*, que la define, a esta última, más que la extensión, la actitud reflexiva de quien lo escribe en la ampliación de la esfera de comprensión de uno o varios tópicos tematizados.

Los periplos del mal

“Sólo cuando hay memoria los mentirosos tienen menos oportunidades”
Juan Carlos Monedero

El denominado *periodo de violencia*, comprendido entre los años 1946 a 1958, que dejó un saldo de 300.000 personas muertas, es un proceso de inexcusable estudio para acceder a la comprensión del fenómeno económico y político en el resto del siglo XX². En él entran la confrontación bipartidista por el poder estatal, la acumulación injusta de tierra y riqueza, las características propias de terror y demencia por regiones, las formas de resistencia a la represión del Estado, entre otros asuntos. A uno u otro fenómeno corresponden las lecturas al periodo que determinan, por supuesto, la producción bibliográfica sobre el mismo. Empero, lo más recordado no en los libros sino en la memoria de los que padecieron o vieron a la distancia los hechos, hoy día ancianos que conversan con ocasión de un juego de cartas o de

² El tema está ampliamente descrito en varias obras, de las cuales pueden mencionarse estas –sin seguir cronología de publicación o algún orden de importancia–: de Camilo Torres Restrepo (1982), *La violencia y los cambios socio-culturales en las áreas rurales colombianas*; de Germán Guzmán Campos y otros (2005), *La violencia en Colombia*; Gonzalo Sánchez (2003) *Guerra, memoria e historia y con D. Meertens (1983) Bandoleros, gamonales y campesinos*; Jorge Orlando Melo (1996) coordinador de Colombia hoy; Alfredo Molano (1980) *Amnistía y violencia*; Jaime Arocha (1979) *La violencia en Monteverde, Quindío*; Paul Oquist (1978) con *Violencia, conflicto y política en Colombia*; González, Bolívar, y Vásquez (2001) editores de *Violencia Política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción del Estado*; N. Rodríguez (2008) *Los Vehículos de la memoria. Discursos morales durante la primera fase de la violencia (1946-1953)*; J. Henderson (1984) *Cuando la Violencia se desangró. Un estudio de la Violencia en Metrópoli y Provincia*; de Marco Palacios (2003) *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1995*; Cecilia Castro Lee compiladora de *En torno a la violencia en Colombia una propuesta interdisciplinaria* (2005); *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos* (2005 [seis veces editado en 1992, 1998, 2003, 2005, 2008, 2009]) de Estanislao Zuleta; y muchos más.

dominó o tomando un café, son los actos de terror perpetrados por funcionarios oficiales que hacían parte de una u otra *secta partidista*, entre los que se pueden contar el homicidio, la tortura, vejaciones sexuales, mutilación, la falta de respeto por cuerpos ya muertos en los que se llevaban a cabo manipulaciones, prender fuego a propiedades y vidas, el exilio de campesinos y la venta obligada de tierras a terratenientes –para 1957 se habían abandonado por coacción política, solo en el departamento del Tolima, 34.730 fincas-, entre otros actos. Tales hechos tuvieron también la siguiente motivación: la imposición ideológica de dos puntos de vista a la población. Sin dejar de mencionar que las instituciones oficiales de seguridad se convirtieron en funcionarios del paredón, puesto que en las conocidas *operaciones de pacificación* se ejecutaron centenares de personas. Esta historia es mucho más antigua si se recuerda que el liberal y el conservador son bandos emergidos entre los años 1848 y 1849, y que sus diferencias han sido definidas en el mayor de los casos, además de las contemporáneas campañas de desprestigio, por medio del fuego, el metal y la sangre.

A uno lo pueden llamar exagerado cuando textos del tipo que ahora lee son redactados, pero evoco las palabras de José Saramago en una entrevista hecha por Oscar Jara (2001): “Yo no soy pesimista. Mire usted al mundo y dígame cómo lo ve (...) los hechos son los hechos”, para nuestro caso –estimado lector- el hecho es que durante el siglo XIX hasta principios del XX en el país se sufrieron nueve guerras civiles; la última de esta extensión de tiempo, la de los Mil Días, resignó a la nación en un estado grave de pobreza y con una cifra de más o menos 100.000 muertos. Luego, con el viraje de supremacía en 1930 –a lo que comúnmente se le denomina como la *república liberal* que va hasta 1946- aparecen otros brotes violentos en departamentos como Santander y Boyacá, al nororiente del país. Estos son los antecedentes de la etapa que mencioné más arriba, la de 1946 a 1958.

Gonzalo Sánchez (1989, p. 168) explica en su capítulo *La Violencia: de Rojas al Frente Nacional*, en el segundo tomo del trabajo dirigido por Álvaro Tirado Mejía *Nueva Historia de Colombia*, que aunque las autodefensas comunistas aparecen entre el 49 y el 53 –del periodo en tema- el conflicto no deja de ser por ello esencialmente bipartidista, agudizándose cuando de nuevo los conservadores recuperan el poder,

en 1946. El autor señala –y es de vital importancia- que la violencia presenta en esta época una suerte de desdoblamiento en tanto que, por un lado, se encuentra –al estilo de las confrontaciones decimonónicas- la pelea entre ambos partidos, y por el otro, en buena medida por la desatención derivada de dicho conflicto, una guerra campesina, que es en gran parte, consecuencia de los fracasos agrarios en orden a la ejecución de una reforma agraria que resolviera los problemas del campo, ya reclamada desde la década de los años 20. Previo al 49, el inalienable hecho histórico de la muerte de Jorge Eliécer Gaitán había en efecto agudizado hasta su más alto cenit el enfrentamiento, que no se verá diezmado sino hasta 1957 cuando se inician las gestiones para la conformación del Frente Nacional como repartición bipolar del poder, con el que se llega a una mentirosa y relativa calma, y con el que los hombres de este pueblo son obligados a aceptar un carácter excluyente en política. Debe anotarse a la par, que tal confrontación por el poder en la década de los cuarenta tiene un sentido que en no pocas ocasiones no es bien atendido, es el de que hasta esa década las facciones tenían una motivación más para no perder el mando, puesto que el control del Estado se traducía a su vez, dadas las reorganizaciones constitucionales y legales del mismo, en poderes de manejo económico. Me permito transcribir *en extenso* apartes de la maravillosa narración que hizo Gabriel García Márquez en su *Vivir para contarla* del ambiente en abril de 1948, no solo con la idea de hacer recuento, sino que nótese –y lo resaltaré con cursivas que pongo al texto de Gabo- la comprensión implícita que hay a nuestra sociedad en dichas líneas por medio de la descripción psicológica que hace el autor de los estados de conciencia de las personas que en el relato entran, que son *fenómeno* del todo de un país:

Creo que entonces no éramos todavía conscientes de las terribles tensiones políticas que empezaban a perturbar el país. A pesar del prestigio de conservador moderado con que llegó Ospina Pérez al poder, la mayoría de su partido sabía que la victoria sólo había sido posible por la división de los liberales. Éstos, aturdidos por el golpe, le reprochaban a Alberto Lleras la imparcialidad suicida que hizo posible la derrota. El doctor Gabriel Turbay, más abrumado por su genio depresivo que por los votos adversos, se fue a Europa sin rumbo ni sentido, con el pretexto de una alta especialización en cardiología, y murió solo y vencido por el asma de la derrota al cabo de año y medio entre las flores de papel y los gobelinos marchitos del hotel Place Athénée de París. Jorge Eliécer Gaitán, en cambio, no interrumpió ni un día su campaña electoral para el periodo siguiente, sino que la radicalizó a fondo con un programa de

restauración moral de la República que rebasó la división histórica del país entre liberales y conservadores, y la profundizó con un corte horizontal y más realista entre explotadores y explotados: el país político y el país nacional. Con su grito histórico —«¡A la carga!»— y su energía sobrenatural, esparció la semilla de la resistencia aun en los últimos rincones con una gigantesca campaña de agitación que fue ganando terreno en menos de un año, hasta llegar a las vísperas de una auténtica revolución social.

Sólo así tomamos conciencia de que el país empezaba a desbarrancarse en el precipicio de la misma guerra civil que nos quedó desde la independencia de España, y alcanzaba ya a los bisnietos de los protagonistas originales. El Partido Conservador, que había recuperado la presidencia por la división liberal después de cuatro periodos consecutivos, estaba decidido por cualquier medio a no perderla de nuevo. Para lograrlo, el gobierno de Ospina Pérez adelantaba una política de tierra arrasada que ensangrentó el país hasta la vida cotidiana dentro de los hogares.

Con mi inconsciencia política y desde mis nubes literarias no había vislumbrado siquiera aquella realidad evidente hasta una noche en que regresaba a la pensión y me encontré con el fantasma de mi conciencia. La ciudad desierta, azotada por el viento glacial que soplabá por las troneras de los cerros, estaba copada por la voz metálica y el deliberado énfasis arrabalero de Jorge Eliécer Gaitán en su discurso de rigor de cada viernes en el teatro Municipal. La capacidad del recinto no era para más de mil personas enlatadas, pero el discurso se propagaba en ondas concéntricas, primero por los altavoces en las calles adyacentes y después por los radios a todo volumen que resonaban como latigazos en el ámbito de la ciudad atónita, y desbordaban por tres y hasta por cuatro horas la audiencia nacional.

*Aquella noche tuve la impresión de ser el único en las calles, salvo en la esquina crucial del periódico *El Tiempo*, protegida como todos los viernes por un pelotón de policías armados como para la guerra. Fue una revelación para mí, que me había permitido la arrogancia de no creer en Gaitán, y *aquella noche comprendí de golpe que había rebasado el país español y estaba inventando una lengua franca para todos, no tanto por lo que decían las palabras como por la conmoción y las astucias de la voz. Él mismo, en sus discursos épicos, aconsejaba a sus oyentes en un malicioso tono paternal que regresaran en paz a sus casas, y ellos lo traducían al derecho como la orden cifrada de expresar su repudio contra todo lo que representaban las desigualdades sociales y el poder de un gobierno brutal.* Hasta los mismos policías que debían guardar el orden quedaban motivados por una advertencia que interpretaban al revés.*

El tema del discurso de aquella noche era un recuento descarnado de los estragos por la violencia oficial en su política de tierra arrasada para destruir la oposición liberal, con un número todavía incalculable de muertos por la fuerza pública en las áreas rurales, y poblaciones enteras de refugiados sin techo ni pan en las ciudades. Al cabo de una enumeración pavorosa de asesinatos y atropellos, Gaitán empezó a subir la voz, a regodearse palabra por palabra, frase por frase, en un prodigio de retórica efectista y certera. La tensión del

público aumentaba al compás de su voz, hasta una explosión final que estalló en el ámbito de la ciudad y retumbó por la radio en los rincones más remotos del país.

La muchedumbre enardecida se echó a la calle en una batalla campal incruenta, ante la tolerancia secreta de la policía. Creo que fue aquella noche cuando entendí por fin las frustraciones del abuelo y los lúcidos análisis de Camilo Torres Restrepo. Me sorprendía que en la Universidad Nacional los estudiantes siguieran siendo liberales y godos, con nudos comunistas, pero la brecha que Gaitán estaba excavando en el país no se sentía pasar por allí (...) *Pocos días después —el 7 de febrero de 1948— hizo Gaitán el primer acto político al que asistí en mi vida: un desfile de duelo por las incontables víctimas de la violencia oficial en el país, con más de sesenta mil mujeres y hombres de luto cerrado, con las banderas rojas del partido y las banderas negras del duelo liberal. Su consigna era una sola: el silencio absoluto. Y se cumplió con un dramatismo inconcebible, hasta en los balcones de residencias y oficinas que nos habían visto pasar en las once cuadras atiborradas de la avenida principal. Una señora murmuraba a mi lado una oración entre dientes. Un hombre junto a ella la miró sorprendido: —¡Señora, por favor! Ella emitió un gemido de perdón y se sumergió en el piélago de fantasmas. Sin embargo, lo que me arrastró al borde de las lágrimas fue la cautela de los pasos y la respiración de la muchedumbre en el silencio sobrenatural. Yo había acudido sin ninguna convicción política, atraído por la curiosidad del silencio, y de pronto me sorprendió el nudo del llanto en la garganta. El discurso de Gaitán en la plaza de Bolívar, desde el balcón de la contraloría municipal, fue una oración fúnebre de una carga emocional sobrecogedora. Contra los pronósticos siniestros de su propio partido, culminó con la condición más azarosa de la consigna: no hubo un solo aplauso.*

Así fue la «marcha del silencio», la más emocionante de cuantas se han hecho en Colombia. *La impresión que quedó de aquella tarde histórica, entre partidarios y enemigos, fue que la elección de Gaitán era imparable. También los conservadores lo sabían, por el grado de contaminación que había logrado la violencia en todo el país, por la ferocidad de la policía del régimen contra el liberalismo desarmado y por la política de tierra arrasada. La expresión más tenebrosa del estado de ánimo del país la vivieron aquel fin de semana los asistentes a la corrida de toros en la plaza de Bogotá, donde las graderías se lanzaron al ruedo indignadas por la mansedumbre del toro y la impotencia del torero para acabar de matarlo. La muchedumbre enardecida descuartizó vivo al toro. Numerosos periodistas y escritores que vivieron aquel horror o lo conocieron de oídas, lo interpretaron como el síntoma más aterrador de la rabia brutal que estaba padeciendo el país.*

En aquel clima de alta tensión se inauguró en Bogotá la Novena Conferencia Panamericana, el 30 de marzo a las cuatro y media de la tarde. La ciudad había sido remozada a un costo descomunal, con la estética pomposa del canciller Laureano Gómez, que en virtud de su cargo era el presidente de la conferencia. Asistían los cancilleres de todos los países de América Latina y personalidades del momento. Los políticos colombianos más eminentes fueron invitados de honor, con la única y significativa excepción de Jorge

Eliécer Gaitán, eliminado sin duda por el veto muy significativo de Laureano Gómez, y tal vez por el de algunos dirigentes liberales que lo detestaban por sus ataques a la oligarquía común de ambos partidos. La estrella polar de la conferencia era el general George Marshall, delegado de los Estados Unidos y héroe mayor de la reciente guerra mundial, y con el resplandor deslumbrante de un artista de cine por dirigir la reconstrucción de una Europa aniquilada por la contienda.

Sin embargo, el viernes 9 de abril Jorge Eliécer Gaitán era el hombre del día en las noticias, por lograr la absolución del teniente Jesús María Cortés Poveda, acusado de dar muerte al periodista Eudoro Galarza Ossa. Había llegado muy eufórico a su oficina de abogado, en el cruce populoso de la carrera Séptima con la avenida Jiménez de Quesada, poco antes de las ocho de la mañana, a pesar de que había estado en el juicio hasta la madrugada. Tenía varias citas para las horas siguientes, pero aceptó de inmediato cuando Plinio Mendoza Neira lo invitó a almorzar, poco antes de la una, con seis amigos personales y políticos que habían ido a su oficina para felicitarlo por la victoria judicial que los periódicos no habían alcanzado a publicar. Entre ellos, su médico personal, Pedro Eliseo Cruz, que además era miembro de su corte política.

En ese ámbito intenso me senté a almorzar en el comedor de la pensión donde vivía, a menos de tres cuadras. No me habían servido la sopa cuando Wilfrido Mathieu se me plantó espantado frente a la mesa. —Se jodió este país —me dijo—. Acaban de matar a Gaitán frente a El Gato Negro (...) Apenas si tuve alientos para atravesar volando la avenida Jiménez de Quesada y llegar sin aire frente al café El Gato Negro, casi en la esquina con la carrera Séptima. Acababan de llevarse al herido a la Clínica Central, a unas cuatro cuadras de allí, todavía con vida pero sin esperanzas. Un grupo de hombres empapaban sus pañuelos en el charco de sangre caliente para guardarlos como reliquias históricas. Una mujer de pañolón negro y alpargatas, de las muchas que vendían baratijas en aquel lugar, gruñó con el pañuelo ensangrentado: —Hijos de puta, me lo mataron.

Las cuadrillas de limpiabotas armados con sus cajas de madera trataban de derribar a golpes las cortinas metálicas de la farmacia Granada, donde los escasos policías de guardia habían encerrado al agresor para protegerlo de las turbas enardecidas. Un hombre alto y muy dueño de sí, con un traje gris impecable como para una boda, las incitaba con gritos bien calculados. Y tan efectivos, además, que el propietario de la farmacia subió las cortinas de acero por el temor de que la incendiaran. El agresor, aferrado a un agente de la policía, sucumbió al pánico ante los grupos enardecidos que se precipitaron contra él.

—Agente —suplicó casi sin voz—, no deje que me maten. Nunca podré olvidarlo. Tenía el cabello revuelto, una barba de dos días y una lividez de muerto con los ojos sobresaltados por el terror. Llevaba un vestido de paño marrón muy usado con rayas verticales y las solapas rotas por los primeros

tirones de las turbas. *Fue una aparición instantánea y eterna, porque los limpiabotas se lo arrebataron a los guardias a golpes de cajón y lo remataron a patadas. En el primer revolcón había perdido un zapato.*

—¡A palacio! —ordenó a gritos el hombre de gris que nunca fue identificado— ¡A palacio! Los más exaltados obedecieron. Agarraron por los tobillos el cuerpo ensangrentado y lo arrastraron por la carrera Séptima hacia la plaza de Bolívar, entre los últimos tranvías eléctricos atascados por la noticia, vociferando denuestos de guerra contra el gobierno. Desde las aceras y los balcones los atizaban con gritos y aplausos, y el cadáver desfigurado a golpes iba dejando jirones de ropa y de cuerpo en el empedrado de la calle. Muchos se incorporaban a la marcha, que en menos de seis cuadras había alcanzado el tamaño y la fuerza expansiva de un estallido de guerra. Al cuerpo macerado sólo le quedaban el calzoncillo y un zapato.

La plaza de Bolívar, acabada de remodelar, no tenía la majestad de otros viernes históricos, con los árboles desangelados y las estatuas rudimentarias de la nueva estética oficial. En el Capitolio Nacional, donde se había instalado diez días antes la Conferencia Panamericana, los delegados se habían ido a almorzar. Así que la turba siguió de largo hasta el Palacio Presidencial, también desguarnecido. *Allí dejaron lo que quedaba del cadáver sin más ropas que las piltrafas del calzoncillo, el zapato izquierdo y dos corbatas inexplicables anudadas en la garganta.* Minutos más tarde llegaron a almorzar el presidente de la República Mariano Ospina Pérez y su esposa, después de inaugurar una exposición pecuaria en la población de Engativá. Hasta ese momento ignoraban la noticia del asesinato porque llevaban apagado el radio del automóvil presidencial (2014, pp. 330-337).

Este periodo del 46 al 58 está en medio de unos ciclos –que empezaré a explicar en el párrafo que sigue-, con los cuales además, se puede deducir que el año 1946 no es propiamente el partero y que ha sido entendido así de manera medianamente correcta por las morfologías dementes de muerte y enfrentamiento. Pero como ya he sugerido antes, la sucesión de guerras civiles hasta entrada la década del 30 en el siglo XX, con mayor afectación en las zonas rurales y la explosión de un ambiente de muerte en las ciudades, ha impreso en la psicología humana la hegemonía de la idea de que se es de un color o de otro, de un bando o de otro, con la que se instaura la forma de vivir clásica de los totalitarismos, que es la exclusión política y socioeconómica, en la que si se manifiesta otra perspectiva –en el caso nuestro una tercera o cuarta o quinta forma de pensar y ver la vida pública- se es eliminado, con lo que a la sazón los hombres fueron siendo educados en la escuela de nadie bajo la tesis de que al contrincante hay que eliminarlo.

Saltando ya al periodo del Frente Nacional, a la suma de guerras entre ambos partidos, se adiciona la de la izquierda contra un *statu quo* que ha mutado a la formación de autodefensas, guerrillas y grupos paramilitares, más los bandos que forman algunos sectores inclinados o politizados de la fuerza pública. Volviendo a los treinta, en ellos empiezan a conformarse, para efectos de una descripción morfológica, grupos armados de civiles, *los asesinos a sueldo* de los conservadores y los liberales. Debe recordarse que con la elección del liberal Enrique Olaya Herrera como presidente en 1930, los civiles adheridos a su colectividad y líderes de la misma, dieron rienda suelta a un resentimiento largamente reprimido en contra de la oposición conservadora. Ésta, la de los treinta, y las dos décadas siguientes se caracterizan en este radio de conflicto porque de los conservadores surgieron la “policía chulavita” y “los pájaros” que eran células de civiles alentados por el conservatismo para infundir terror y muerte a los liberales; y de estos a su vez, por ejemplo, *las guerrillas del Llano* que pretendían hacer una revolución a nombre del partido Liberal o también denominadas “guerrillas de paz”, que del lado del ejército y la policía hacían de pacificadores en el Llano. Se pueden identificar entonces, a nuestros ojos, los siguientes asomos del infierno, los ciclos que advertí en el párrafo anterior: el enfrentamiento bipartidista que va desde su conformación a mediados del siglo XIX hasta el cambio de poder con la República Liberal, sucesiva a la hegemonía conservadora; éste es el primer periplo del mal por nuestra tierra; el segundo de sus viajes es el lapso bien conocido y ya varias veces mencionado de 1946 a 1958 que se produce por un nuevo cambio en el poder y el asesinato de Gaitán; homicidio que años después se repite por parte de los agentes del mal, sea la guerrilla, el paramilitarismo, el narcotráfico, el *jugador oculto* detrás del sicariato, como ejercicio de “homicidio político”, en las personas de Luis Carlos Galán Sarmiento en 1989, Carlos Pizarro en

1990, en 1993³ el exterminio de la Unión Patriótica en el asesinato de más de 3000 de sus militantes entre ellos 2 candidatos presidenciales, 7 Congresistas, 13 Diputados, 11 Alcaldes, 69 Concejales, más tarde, por otro lado, el homicidio de Jaime Garzón en 1999; del Arzobispo de Cali, Isaías Duarte Cancino, en 2002; del Gobernador de Antioquia, Guillermo Gaviria Correa, y su Asesor de Paz, Gilberto Echeverri, en 2003; y demás (solo estamos mencionando algunos). Ponemos entre comillas “homicidio político” porque por *Política* debería entenderse en su sentido plenario, el buen gobierno, el ejercicio ético del poder y la libertad⁴.

³ En este periodo “La sensación pública era que la crisis institucional había tocado fondo. El asesinato, en menos de un año, de los candidatos presidenciales Bernardo Jaramillo, Carlos Pizarro y Luis Carlos Galán; el Movimiento de la Séptima Papeleta y las solicitudes de la guerrilla con miras a generar un proceso constituyente que orquestara los cambios requeridos por el país, permitieron que saliera avante la idea de promover un nuevo pacto político constitucional. Esta iniciativa comenzó a concretarse en las elecciones parlamentarias de marzo de 1990, cuando se contabilizaron los votos favorables para solicitar una consulta popular que convocara a una Asamblea Constituyente. Luego sobrevino el aval de la Corte Suprema de Justicia y finalmente la consulta popular en las elecciones de mayo de 1990, en la que más del 95% de los electores aprobaron la iniciativa. Como corolario del proceso se convocó a elegir constituyentes el 9 de diciembre de 1990.

La iniciativa constituyente había triunfado en medio del recrudescimiento del conflicto, atizado sobre todo por la actividad del narcotráfico y el paramilitarismo. El proceso de paz pudo así obtener frutos: el presidente Barco logró la desmovilización del M-19 en marzo de 1990. En el siguiente Gobierno, el presidente César Gaviria (1990-1994) continuó con el proceso de paz iniciado con otros grupos insurgentes y, para la primera mitad de 1991, logró pactos con la mayor parte del Ejército Popular de Liberación – EPL, el Movimiento Armado Quintín Lame y el Partido Revolucionario de los Trabajadores – PRT. Los acuerdos se hicieron sobre la posibilidad de reformular las instituciones democráticas y contando con la perspectiva de una efectiva participación en la Asamblea Nacional Constituyente [...] La Constitución de 1991, enmarcada en una filosofía liberal, introdujo definiciones en boga (como la del “Estado Social y Democrático de Derecho”); consagró una orientación pluralista y multicultural; realzó el significado de los Derechos Humanos, estableciendo nuevas definiciones de derechos e instrumentos de protección para los ciudadanos y minorías; amplió las posibilidades de participación política al garantizar la financiación de las campañas y el acceso a los medios de comunicación; instituyó varias figuras de participación democrática (el referendo, la consulta popular, los cabildos abiertos, etc.), e implantó la reforma a la justicia y la acción judicial de tutela, entre otros. Sin embargo, a pesar de los indiscutibles avances en lo político y lo institucional, con el correr del tiempo se evidenciaría que las reformas quedaron a medio camino porque no hubo una transformación de las instituciones económicas que deberían haber llevado a la reducción de los niveles de pobreza y de desigualdad social [la cursiva se la pone el suscrito autor de este trabajo]” (Grupo de Memoria Histórica, 2013b, pp. 135-138).

⁴ Nótese cómo en “los términos en los que [Hannah] Arendt (1996) propone la política, es falso llamar a la organización de Hitler un partido político [vale poner, al orden establecido en Colombia también], no por la acepción “partido” sino por la referencia a lo político. El concepto más general de política que uno encuentra en el común de las personas denota las nociones de medios y fines y es común también encontrarse con ciudadanos que atribuyen a la política la noción de violencia, junto a la de dominación; el poder es entendido (mal entendido) como una relación neta de mando y obediencia. Por el contrario, Hannah Arendt comprende que en la política es esencial el consentimiento común, que es muy ajeno al ejercicio de la violencia; de hecho, mientras más violencia menos poder. Esas concepciones peyorativas de la política son prejuiciosas, pero corresponden a que el ejercicio de poder ha estado desvirtuado en el mundo o su sentido ha sido mal interpretado. Estos prejuicios o malas interpretaciones llevan a pensar que la política será la causa del fin de la humanidad, y se tiene además la idea de que a la humanidad le es necesario ser razonable y eliminar la política antes que a sí misma (...) Es común que se asocie la libertad como fin mismo de la política, o que la libertad finaliza donde empieza la política. Arendt, (1996) refiriéndose a los griegos, argumenta que la polis es un ejemplo de que libertad y política no son categorías irreconciliables, puesto que es la libertad la que hizo de la polis una forma de comunidad distinta a cualquier otra. La política es un fin, no un medio y la libertad su sentido; sin el otro no hay libertad, sin el espacio público los ciudadanos no tendrían un espacio para aparecer ante el otro y existir. La libertad le permite al hombre iniciar, llevar a cabo la acción. Para ser libre hay que arriesgarse, abandonar el hogar, salir del espacio privado y arrojarse al espacio público donde todo es impredecible. El espacio público es la plataforma donde la libertad aparece. El hombre es libre en la medida en la que actúa. Vivir sin ser libre es igual a decir que se vive en un estadio prepolítico, en el que la conciencia del ‘nosotros’ es nula. La libertad es ponerse en escena, y el sentido de la política consiste en garantizar ese hecho” (López, 2013, pp. 145-146).

Luego se da el tercer paseo del mal, en el que –siguiendo la metáfora que se está usando- éste decide no hacer más turismo sino asilarse en nuestra tierra, que es el de la violencia guerrillera, desde el Frente Nacional hasta el presente, en el que las guerrillas comunistas desaparecen y aparecen más bien grupos de autodefensas, más el entrecruzamiento en grandes “capos” de la economía narcotraficante que ha impreso en la candidez de muchas mentes la idea de una supuesta facilidad en la consecución del dinero y ha ofuscado, o mejor, borrado, en las mismas inteligencias, la conciencia de trabajo, de búsqueda de metas humanas, de objetivos para la vida, de dedicación prolongada a unos fines de carácter personal y familiar; y con los actuales productos televisivos de RCN y Caracol en los que se adora y dobla rodilla a la economía narcotraficante, progresivamente a los jóvenes por ejemplo, se los convence con modelos de vida ilusorios, patéticos.

Desde el punto de vista del conflicto armado, no de violencia generalizada que es lo que intentamos trazar aquí, de la cual el primero es una parte, los investigadores del Centro Nacional de Memoria Histórica que elaboraron con una genialidad sin precedentes el informe *¡Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*, explican –con lo cual nos encontramos plenamente de acuerdo- que este último espacio mencionado arriba, el tercero de los ciclos que identificamos, tiene las siguientes divisiones en periodos:

En reconocimiento del carácter cambiante del conflicto armado, de sus protagonistas y de sus contextos, el GMH identifica cuatro periodos en su evolución. El primer periodo (1958-1982) marca la transición de la violencia bipartidista a la subversiva, caracterizada por la proliferación de las guerrillas que contrasta con el auge de la movilización social y la marginalidad del conflicto armado. El segundo periodo (1982-1996) se distingue por la proyección política, expansión territorial y crecimiento militar de las guerrillas, el surgimiento de los grupos paramilitares, la crisis y el colapso parcial del Estado, la irrupción y propagación del narcotráfico, el auge y declive de la Guerra Fría junto con el posicionamiento del narcotráfico en la agenda global, la nueva Constitución Política de 1991, y los procesos de paz y las reformas democráticas con resultados parciales y ambiguos. El tercer periodo (1996-2005) marca el umbral de recrudescimiento del conflicto armado. Se distingue por las expansiones simultáneas de las guerrillas y de los grupos paramilitares, la crisis y la recomposición del Estado en medio del conflicto armado y la radicalización política de la opinión pública hacia una solución militar del conflicto armado. La lucha contra el narcotráfico y su imbricación con la lucha contra el terrorismo renuevan las presiones internacionales que alimentan el conflicto armado, aunado a la expansión del narcotráfico y los cambios

en su organización. El cuarto periodo (2005-2012) marca el reacomodo del conflicto armado. Se distingue por una ofensiva militar del Estado que alcanzó su máximo grado de eficiencia en la acción contrainsurgente, debilitando pero no doblegando la guerrilla, que incluso se reacomodó militarmente. Paralelamente se produce el fracaso de la negociación política con los grupos paramilitares, lo cual deriva en un rearme que viene acompañado de un violento reacomodo interno entre estructuras altamente fragmentadas, volátiles y cambiantes, fuertemente permeadas por el narcotráfico, más pragmáticas en su accionar criminal y más desafiantes frente al Estado (Grupo de Memoria Histórica, 2013a, p. 111).

Lo que significa que el tercer ciclo del estado de conflicto permanente y general, el *bellum omnium contra omnes* del que habló Hobbes, en el caso colombiano, es un conjunto de periodos, y no solamente un periodo.

La violencia ha sido institucional y parainstitucional como lo muestran las campañas de control político que buscaron, igual que lo hace cualquier sistema totalitario, homogeneizar psicológicamente a los hombres. Las “cuadrillas” o grupos de uno u otro partido, avalados por jefes políticos locales, por departamentos o nacionales, aniquilaban o “limpiaban” cualquier emergencia de otra forma de pensar. El Viejo Caldas, Valle del Cauca, Tolima, Boyacá y los Santanderes son ejemplos de lo dicho, a lo que hay que agregar la transformación de la propiedad privada en lo que se refiere a la práctica de la amenaza, la expulsión o la muerte de un propietario a manos de uno que quiere apropiarse.

Como la muerte visitaba indiscriminadamente a pobres y ricos, a desposeídos y avaros después del *bogotazo* con mayor intensidad, de cualquiera fuera la clase a la que se perteneciese, se hizo imposible la vida, y como los mecanismos estatales respondían por turnos a uno u otro lado, la gente recurrió, además de los que hacían parte de grupos o cuadrillas, a la lucha armada como forma de resistir la *mala política*. De ésta se originan las guerrillas, es decir que el homicidio partidista mutó a homicidio ideológico, y de éste a homicidio supuestamente justificado por una revolución que nunca existió.

Lo anterior se ve ejemplificado en que la guerrilla liberal enfrentada al gobierno de Laureano Gómez⁵ y Roberto Urdaneta Arbeláez se fue estableciendo en geografías con una hipotética señal de éxito, como Sumapaz y el sur del Tolima, en donde todavía estaba fresco el conflicto agrario y había cierta politización de los campesinos ya fuera por el lado del socialismo, el comunismo, o incluso por la UNIR de Gaitán; más aquellas regiones donde la colonización no estaba termi-

⁵ En su viaje de 1943 por Colombia, invitado por Alfonso López Pumarejo entonces presidente de la República, Pablo Neruda tuvo un interesante combate escrito con Laureano Gómez, que después cuando fuera presidente, resentido, le negó la VISA al poeta chileno para otra estancia; Laureano Gómez lo llamó "burlón consumado", "bromista"; el oligarca bogotano vio en la visita del escritor una amenaza en tanto que la poesía de Neruda tenía vuelos de arma política y Laureano era de los más fuertes opositores al liberalismo, como *buen conservador* de la época defendía el franquismo español, poseía la típica disciplina de su partido en la que refulge un cristianismo malamente comprendido aunado a una institucionalidad eclesial que es una burla a lo fundado por Jesús de Nazaret, además de un odio patente por cualquier tipo de vanguardia. En el diario *El Siglo* es donde el político se va en contra suya, del cual era director y tenía como fin la oposición al liberalismo; Neruda le responde con "En la soberbia, la espina: Tres sonetos punitivos para Laureano Gómez" publicados originalmente en el diario *El Tiempo* de Bogotá, en octubre de 1943, que dicen así:

"1.

Adiós Laureano nunca laureado,
Sátrapa triste y rey advenedizo.
Adiós, emperador de cuarto piso
antes de tiempo y sin cesar pagado.
Adminstras las tumbas del pasado,
y, hechizado, aprovechas el hechizo
en el agusanado paraíso
donde llega el soberbio derrotado.
Allí eres dios sin luz ni primavera.
Allí eres capitán de gusanera,
y en la terrible noche del arcano
el cetro de violencia que te espera
caerá podrido como polvo y cera
bajo la jerarquía del gusano.

2.

Caballero del látigo mezquino,
excomulgado por el ser humano,
iracunda piltrafa del camino,
oh pequeño anticristo anticristiano.
Como tú, con el látigo en la mano,
tiembla en España Franco el asesino,
y en Alemania tu sangriento hermano
lee sobre la nieve su destino.
Es tarde para ti, triste Laureano.
Quedarás como cola de tirano
en el museo de lo que no existe.
En tu pequeño parque de veneno
con tu pistola que dispara cieno.
Te vas antes de ser. ¡Tarde viniste!

3.

Donde esté la canción y el pensamiento,
donde bailen o canten los poetas.
Donde la lira diga su lamento,
no te metas, Laureano, no te metas.
Las críticas que aúllan en el viento,
la estricnina que llena tus maletas,
te las devolverán con escarmiento.
No te metas, Laureano, no te metas.
No toques con tus pies la geografía
de la verdad o de la poesía,
no está en lo verdadero tu terreno.
Vuelve al látigo, vuelve a la amargura,
vuelve a tu rencorosa sepultura.

¡Que no nos abandone tu veneno!" (Schidlowsky, 2008, pp. 582-583)

nada como El Magdalena Medio, Los Llanos Orientales o el Sureste Antioqueño. Además de que tales zonas, por tener una fuerte base agraria, a su vez se constituían en fuente de bienes y servicios demandados por los grupos armados. La guerra posterior al *bogotazo* fue (Tirado Mejía, 1989, p. 142) una en la que participaron campesinos adheridos a partidos, más los que ya venían defendiéndose de terratenientes exiliadores, más algunos líderes de mediana popularidad que habían tenido un papel revolucionario en el 9 de Abril, sea porque en ese momento eran alcaldes, miembros de juntas, de milicias, además de policías desertores o destituidos, también algunos combatientes que se habían ganado cierto respeto por su desempeño en el combate, “por emigrantes, por arrieros y, eventualmente, aunque en mínima parte, por trabajadores de obras públicas y obreros con alguna experiencia sindical urbana. En suma, por cuadros representativos de una Colombia distinta a la del siglo XIX en la cual la guerra tendía inevitablemente a hacerse popular” (Tirado, 1989, p. 142).

El rango de orden alcanzando, o mejor, de organización guerrillera, atisba –con excepción de las guerrillas del Tolima que no mostraban señales de unidad- en que las del Llano, además de crecer en número, llegaron a refutar la dirección del partido Liberal y a proclamarse como autónomas en relación con dicho conjunto. En 1952, en abril, se realizó el VII Congreso del partido comunista que sería la gestación, en agosto del mismo año, de la reunión de Viotá Cundinamarca conocida como “La Conferencia de Boyacá”, llevada a cabo en realidad en una vereda llamada Brasil, circunvecina a dicho municipio. A esta reunión se le conoce como “La Primera Conferencia Nacional del Movimiento Popular de Liberación Nacional”, en la que participaron figuras de varios grupos armados y en la que se hizo común a tales conjuntos la independencia política, teniendo en cuenta que de los del Llano no hubo participación. Los fenómenos de mayor subrayado pueden ser que se nombró una comisión coordinadora cuya tarea era darle fuerza a los acuerdos, la obediencia a leyes de organización grupal, y una cierta emotividad por un Estado hipotéticamente reclamado; estos elementos dan cuenta de una ilusión revolucionaria, que como se sabe, terminó convirtiéndose con el tiempo, en cenizas. Por el lado de las guerrillas del Llano (véase Oquist, 1978 [todo el capítulo V]; también en Sánchez y Meertens, 1983), en septiembre del

año en memoria, se organizan la aplicación de justicia, las funciones de miembros y militantes como por ejemplo aquellos a los que se les dio el poder de comisarios de orden público, la fijación de lo que eran delitos contra la revolución, se promulgan las garantías individuales, el trabajo comunitario, imposición de límites y condiciones de uso de la tierra, se determinan territorios destinados al sostenimiento del ejército revolucionario, se reglamenta el desarrollo de la ganadería y los hatos. Lo que muestra también organización al interior del grupo de los Llanos.

Decimos “ilusión revolucionaria” en tanto que dónde están ahora, o mejor, dónde han estado los propósitos de transformación en grupos que han matado y torturado a inocentes; e incluso torturado al contrincante, *también entre enemigos puede mostrarse mucho respeto*; lo “romántico” revolucionario puede convertirse –como en efecto ha pasado- en irracionalidad. A lo que nos referimos es a que por ejemplo en el primer semestre de 1953, en las guerrillas del Llano se dieron importantes asunciones de conciencia en la lucha, mientras que al amparo de las ideas de José Alvear Restrepo, con la redacción de “La segunda Ley del Llano” o “Ley que organiza la revolución en los Llanos Orientales de Colombia” –documento que estaba compuesto por 224 artículos-, se había concebido que la revolución era un movimiento popular de liberación motivado por la conquista e instauración de un gobierno democrático-popular. Esta idea se la encuentra, con sus más y sus menos, en todos los grupos guerrilleros; *pero no se entiende* cómo es que dicha solución popular consista en reclutar niños para la guerra, en ultrajar sexualmente selecciones de niñas en veredas y corregimientos, en asesinar hombres que fueron obligados a asistir paramilitares, porque a su vez, éstos amenazaban con la muerte a quienes no los ayudaran.

La estampida de estas *visitas del mal*, estos asomos y permanencias infernales, tiene su semilla histórica en la mala relación que se ha elaborado entre economía y política. El modelo ideario de justificación de la violencia, sobre todo en lo que respecta al siglo XX, de modo concreto en los grupos de guerrillas, ha estado fundado en el enfrentamiento a la oligarquía por su resistencia a los cambios que se necesitan para hacer una sociedad más justa. Esta es la tesis de Francisco Posada

en su texto de 1966, *Colombia: violencia y subdesarrollo*, en el que a la par, como el título lo sugiere, se expone que el alud de muerte que nos ha caído encima se identifica con la consolidación del subdesarrollo. Mario Arrubla (1984) también dice en este orden –como Estanislao Zuleta (1970, 1973, 1976, 1990) y Salomón Kalmanovitz (2010)- que el hervor de crueldad y homicidio propagados en el campo es de un modo el precio que debió pagar, o que obligó a pagar, a campesinos y pobres, el desarrollo capitalista concentrado en grandes terratenientes y ricos. A esto se le suma, como agravante contra la población civil y al encarnizamiento con las líneas guerrilleras, que ha habido instancias de las Fuerzas Armadas que encima del desarrollo del enfrentamiento contrainsurgente, han agregado a las tipologías de guerra, la del enfrentamiento animado psicológicamente en contra del comunismo, al punto de convertir el anticomunismo en valor espiritual del uniforme. Esto se debe a que la colaboración a Estados Unidos de militares colombianos durante la Guerra de Corea a inicios de la década del 50, resultó en que el ejército alcanzó a ser permeado por la disputa *subterránea* de la Guerra Fría, inclinándose por el postulado del bloque que Estados Unidos comandaba, también porque en efecto, las FARC y el EPL han aducido vinculación con el partido Comunista Colombiano y con el partido Comunista Marxista-Leninista, con este último de modo concreto el EPL. Y porque con relación:

A América Latina, la política norteamericana se basaba en el apoyo a los militares y a sus regímenes, como elemento de lucha contra el comunismo, en crear un espacio propicio para las inversiones en un cuadro de comercio desigual y en lograr los votos de la región en las Naciones Unidas (Tirado, 2014, p. 61).

¿La composición social de las guerrillas es un fenómeno que ayuda a entender su origen? Si se saca de la ecuación el hecho de las varias imposiciones a la sociedad civil a pertenecer a sus filas, sí lo es. La presencia mayoritaria en sus orígenes es urbana, pero dicha estructura fue mutando hacia la población rural. Incluso hoy día las FARC siguen teniendo cooperación urbana, más bien lo que es justo decir es que la composición de dicho grupo es mixta, pero el inicio de sus apariciones, tanto FARC, como ELN –que por ejemplo surge de un grupo de universitarios- tiene su semilla en la ciudad. Inclusive el EPL, que si bien sus primeros frentes armados que son de 1967 a 1968 y que estuvie-

ron ubicados en el Urabá y Bajo Cauca, noroccidente y nororiente de Antioquia, respectivamente, de igual forma su constitución proviene de actividades comunistas en la ciudad previas a, y durante esos años. También el M-19 recuérdese, tiene su florecimiento con ocasión del reclamo por un fraude electoral en las presidenciales del 19 de abril de 1970 que dieron como ganador a Misael Pastrana Borrero, empezando como rebeldía política para transformarse en movimiento armado del campo a partir de los años ochenta. Las densidades de estos grupos son mixtas, también en buena medida porque en la violencia de mediados del siglo pasado la resistencia en contra de las fuerzas de orden público politizadas o que obedecían órdenes en el marco del *versus* entre liberales y conservadores tomó rasgos de combate campesino. El bandidismo político, los grupos de autodefensa y toda clase de asociación armada *devinieron* en experiencia para el periodo siguiente.

En una serie de proposiciones descriptivas, así puede narrarse la génesis de las *ideologías de la metralleta*: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), Unión Camilista-Ejército de Liberación Nacional (UC-ELN) y Ejército Popular de Liberación (EPL) tuvieron su estreno en la década de los años sesenta. Su útero gestor son las guerrillas liberales reaccionarias a la persecución de gobiernos del partido conservador –ambos también pertenecen al grupo de ideologías que subraye arriba-; se incluye dentro de esa gestación el mencionado homicidio de Gaitán porque con él se desató, como se sabe, una revuelta popular. Luego del periodo del General Gustavo Rojas Pinilla, de 1953 a 1957, los partidos Liberal y Conservador pactaron el conocido Frente Nacional que inició un año después y en el que ambos partidos, como lo sugirió antes, además de la alternancia en el poder, recusaron otras fuerzas políticas en la contienda democrática. En 1964, las FARC se originan bajo la consigna de autodefensa frente a la persecución desatada contra las formas de organización campesina lideradas entonces por el partido comunista. Un año después, el ELN en el departamento de Santander se erigió como radicalización de algunas de las ideas y de algunas facciones del Movimiento Revolucionario Liberal (MRL), que había sido liderado por Alfonso López Michelsen desde 1959 como contra fuerza a la práctica del Frente Nacional. Tres años después, en 1968, el EPL.

La década de los 60, por otro lado, inició con un hecho muy importante: Fidel Castro entra rebosante de victoria a La Habana, en 1959, como cita Álvaro Tirado Mejía (2014, p. 73) del libro de Thomas Hugh *Historia contemporánea de Cuba; de Batista a nuestros días*. Los rebeldes tenían una semblanza juvenil, su líder tenía treinta y dos años, y muchos estaban entre esta edad como máximo y los veinte o menos como mínimo; eran una generación sin la mancha de fracasos políticos anteriores. Sumada a su victoria sobre una dictadura, tenían el valor de enfrentarse a los Estados Unidos que venía de una larga tradición de intervencionismo en América Latina, de la que por poner un primer caso, Eduardo Galeano escribió que:

A mediados del siglo pasado [se refiere al XIX], el filibustero William Walker, que operaba en nombre de los banqueros Morgan y Garrison, invadió Centroamérica al frente de una banda de asesinos que se llamaban a sí mismos «la falange americana de los inmortales». Con el respaldo oficioso del gobierno de los Estados Unidos, Walker robó, mató, incendió y se proclamó presidente, en expediciones sucesivas, de Nicaragua, El Salvador y Honduras. Reimplantó la esclavitud en los territorios que sufrieron su devastadora ocupación, continuando, así, la obra filantrópica de su país en los estados que habían sido usurpados, poco antes, a México. A su regreso fue recibido en los Estados Unidos como un héroe nacional. Desde entonces se sucedieron las invasiones, las intervenciones, los bombardeos, los empréstitos obligatorios y los tratados firmados al pie del cañón. En 1912, el presidente William H. Taft afirmaba: «No está lejano el día en que tres banderas de barras y estrellas señalen en tres sitios equidistantes la extensión de nuestro territorio: una en el Polo Norte, otra en el Canal de Panamá y la tercera en el Polo Sur. Todo el hemisferio será nuestro, de hecho, como, en virtud de nuestra superioridad racial, ya es nuestro moralmente». Taft decía que el recto camino de la justicia en la política externa de los Estados Unidos «no excluye en modo alguno una activa intervención para asegurar a nuestras mercancías y a nuestros capitalistas facilidades para las inversiones beneficiosas» (2004, p. 142).

Y el mismo Tirado (2014, pp. 64-65), para poner un segundo caso, nos dice que entre los años 1961 a 1975, dicho país entrenó a más de 70.000 militares latinoamericanos, ocho de los cuales serían dictadores, junto con el envío de 2.500 millones de dólares en armas, bajo la lógica de la Alianza para el Progreso que salió de la oficina de Kennedy el 13 de marzo de 1961; la cual estaba orientada al desarrollo social, a la cooperación económica y a darle más fuerza a la democracia, pero que tenía a su vez implícita una política de contrainsurgencia norteamericana, y vino a fortificar, tal Alianza, la política de los empréstitos iniciada ya desde la década de los años 20, reforzada en 1948 hasta

1972, periodo en el que Colombia en 51 préstamos, se endeudó en 948.88 millones de dólares. En un escenario de concesiones hechas por América Latina al capital extranjero –del que apenas alcanzamos a poner unos hechos- y no de concesiones concebidas por los Estados Unidos al capital de otros países porque “nosotros no damos concesiones”, también como cita Eduardo Galeano (2004, pp. 15-16) del presidente norteamericano Woodrow Wilson; la juventud de la época de los años sesenta mitificó y “romantizó” el experimento cubano como una revolución autónoma y la lucha armada como verdadero camino hacia el poder, y se produjo que incluso se ensalzara la figura de Ernesto “El Che” Guevara. El tema cubano determinó las relaciones internacionales, tanto que en torno suyo se organizó en gran medida la agenda de trabajo de la OEA. La Alianza para el Progreso dejó en el papel mucho de la modernización, la cooperación económica y el intercambio cultural, porque su intención interna estaba más orientada, como se dijo arriba, hacia la contrainsurgencia.

En 1961, Alberto Lleras Camargo venía desarrollando reformas que se ajustaban a las demandas de la Alianza en tema, como la puesta en marcha de la reforma agraria y su marco legal en la Ley 135 de 1961, el Instituto de Reforma Agraria, la Acción Comunal como medio de participación ciudadana, un Plan General de Desarrollo Socio-Económico, la construcción de 131.313 viviendas de interés social entre ese año y 1963, hechos que condujeron a que el ministro Jorge Mejía Palacio declarara que “somos el país latinoamericano que ha cumplido todos los requerimientos establecidos por la Alianza para el Progreso como condición para beneficiarse de ella” (Tirado, 2014, p. 84). La ya clásica discontinuidad de las políticas por parte de los gobiernos en Colombia está patentizada en que dicho ímpetu se frenara:

Durante el gobierno siguiente en cabeza de Guillermo León Valencia (1962-1966), debido al ataque de fuerzas internas reacias al cambio, especialmente en el sector agrario, a la debilidad política del gobierno y muy especialmente a la formación y actitud del presidente poco dado a interesarse por los problemas económicos, los cuales fueron determinantes durante su mandato (Tirado, 2014, p. 84).

He aquí otro ejemplo de *mala política*.

Desde sus inicios, la Alianza no tuvo en nuestro país una esencia antiguerrillera, en tanto que las FARC aparecieron después en 1964, pero de la que cabe recordar, como lo he expuesto con anterioridad, su concepción es de vieja data; luego, el 7 de enero de 1965 irrumpiría el ELN con una acción armada en Santander, en 1968 el EPL de orientación pro-China, y en 1970 el M-19 o Movimiento Diecinueve de Abril que se había profesado como nacionalista, bolivariano y había recibido apoyo desde Cuba. A la justificación ideológica de las guerrillas se sumaba como verificación lo más reciente en su época, y es que durante la presidencia de León Valencia el país cayó en una balanza comercial muy endeble, en gran medida por lo precaria de la variedad de bienes exportados, en tanto que los años dorados de la economía cafetera en ese contexto habían hecho especular la política hacia el monocultivo, y se encontraba ya a esa altura de tiempo en la que estamos, institucionalizado con la fundación en 1924 de la Federación Nacional de Cafeteros; nótese como entre 1965 y 1970 el producto representaba el 55% del valor total de exportaciones, y hacia finales de los ochentas, cerca de 600 municipios eran cafeteros. El desbalance de la canasta exportadora en esa época del presidente León Valencia llevó a una dramática devaluación, fenómenos con los que –como se escribió un párrafo atrás– se entró en deudas, de las que, como de manera correcta cita Tirado Mejía a Jeffrey F. Taffet, el presidente norteamericano Lyndon B. Johnson en 1964 dijo “pareciera que vamos a verter todo nuestro dinero’, pero al mismo tiempo ‘...propuso que los Estados Unidos sostuvieran a Valencia” (2014, p. 85).

Luis Eduardo Nieto Arteta (1969) ha explicado que el café logró lo que no se consiguió en anteriores ciclos económicos con las minas y el tabaco, el añil y la quina, que es, en palabras de Eduardo Galeano “dar nacimiento a un orden maduro y progresista” (2004, pp. 135-136). No es una obviedad que la industria textil y otras de tipo livianas tengan su génesis en las regiones productoras del grano, como Antioquia, Caldas, Valle del Cauca y Cundinamarca. Lo que debió ser –si mal no interpretamos la paradoja expuesta por el autor de *Las venas abiertas de América Latina* en razón de su comentario a Nieto Arteta– la consecución de una normalidad en el funcionamiento de la vida

política gracias a una peculiar estabilidad económica, se convirtió en el ahondamiento de una violencia de revueltas y represiones sangrientas previas y durante la industrialización.

En una extensión que Galeano pone entre 1948 y 1957, y no entre 1946 y 1958 como hicimos desde el comienzo de este trabajo, dice el uruguayo que la guerra de esencia campesina se extendió a los latifundios y minifundios, los desiertos y los sembrados, los valles y las selvas, los páramos de sus cordilleras, empujando al abandono de sus tierras a comunidades enteras y generando grupos de guerrillas y colectivos de criminales convirtiendo “al país entero en un cementerio: se estima que dejó un saldo de ciento ochenta mil muertos. El baño de sangre coincidió con un período de euforia económica para la clase dominante: ¿es lícito confundir la prosperidad de una clase con el bienestar de un país?” comenta y se interroga el autor (2004, p. 136), citando a Germán Guzmán Campos, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña Luna, en su trabajo *La violencia en Colombia. Estudio de un proceso social*.

Fenómenos económicos y políticos se entrecruzan como causas sociales del conflicto

En el mismo espacio de comprensión que se mencionó arriba –finales del siglo XIX y principios del XX- Álvaro Tirado Mejía (2008, p. 246) escribió, en su *Introducción a la historia económica de Colombia*, que desde el momento en el que el café tomó su puesto como producto de exportación por antonomasia la balanza comercial colombiana fue casi siempre favorable, pues si se atiende al tiempo que va desde 1875 a 1930 se ve que dicha balanza da como resultado un *superávit*. Pero este hecho, como también lo explica el autor, “implicó una fuerte acumulación en el sector de los comerciantes exportadores”. Entre 1920 y 1940 se ven un conjunto de elementos que ampliaron el desarrollo industrial y que por otro lado, fueron la causa de grandes problemas; se enumeran y describen:

- a) A 1928 el país había recibido 198 millones dólares de fuentes externas con motivo de los 25 millones de la indemnización⁶ recibida de parte del gobierno de Estados Unidos por el robo de Panamá más los empréstitos, que se tradujo, este capital, en un acelerado proceso de obras públicas y con éste un incremento en la oferta de trabajo, puesto que túneles, carreteras y malla férrea también fueron elaborados “a mano” y como el traslado de muchos trabajadores a las zonas de trabajo era enorme, se produjo un alza en los salarios, y a la par, un incremento de la población urbana con mejores ingresos.
- b) Hasta 1929 el consumo por habitante creció a una tasa de 3.4% desde 1925 y la capacidad productiva de la industria se amplió en más de un 50%. Sumado a esto, la Crisis Mundial del Capitalismo con el desempleo que causó, llevó a que la gente en Estados

⁶ “En el año de 1914, en las postrimerías del gobierno de Carlos E. Restrepo, se firmó entre Colombia y los Estados Unidos el tratado Urrutia-Thompson, por el cual se definía entre las dos partes el problema de Panamá. En él se estipulaba una indemnización pecuniaria por parte de los Estados Unidos y que éstos reconocerían su ‘sincero pesar’ por los acontecimientos. En contraprestación, Colombia daba el asunto por concluido. El parlamento colombiano ratificó inmediatamente el tratado. No sucedió lo mismo en el de Estados Unidos, en el cual era influyente aún el círculo de Teodoro Roosevelt y para el cual la cláusula del ‘sincero pesar’ era una afrenta al pueblo norteamericano. Mientras tanto, se habían descubierto en Colombia ricos yacimientos de petróleo y los círculos gobernantes norteamericanos se percataron de que con un poco de presión, y ante la avidez de la oligarquía colombiana por recibir la indemnización, podían presionar con éxito en su favor, la modificación de la legislación petrolera colombiana. Marco Fidel Suárez, quien gobernó al país entre 1918 y 1921, era un político conservador ultramontano dedicado a la gramática. Durante su gobierno se dictó una legislación petrolera en un todo favorable a los intereses norteamericanos. Con ello el presidente gramático no hacía más que desarrollar la teoría expuesta en sus escritos, de una estrecha colaboración con los Estados Unidos expresada en el lema ‘hay que mirar al norte’, hacia ‘la estrella polar’. En el año de 1921 el Presidente Harding presentó al Congreso norteamericano el tratado de 1914 y éste lo aprobó fijando una indemnización de US\$25.000.000 pero exigiendo que la cláusula del ‘sincero pesar’ fuera abolida. El presidente Suárez presentó al Congreso colombiano las modificaciones al tratado para que éste las aprobara y ante la agitación producida por las nuevas circunstancias y los ataques que recibía en el parlamento, y con el fin de facilitar la aprobación del tratado, se retiró de la Presidencia. Su sucesor, el Designado Jorge Holguín, nombró como Ministro de Relaciones Exteriores al liberal Enrique Olaya Herrera quien con su habilidad parlamentaria, logró que el tratado fuera aprobado con las modificaciones propuestas por el parlamento americano. Olaya fue premiado con la legación en Washington de donde volvió al país en el año de 1930, para inaugurar, como presidente, la república liberal. Con su nombramiento y el de otros prestigiosos abogados liberales quedó consagrada la subsecuente política de gobiernos conservadores que consumaron la entrega de los petróleos colombianos con la colaboración de abogados y financistas liberales. El liberal Olaya fue quien como representante diplomático del gobierno conservador, durante la Conferencia Panamericana de La Habana en 1928, apoyó los planteamientos, en el sentido de consagrar la intervención de Norteamérica en los países latinoamericanos” (Melo, 1996, p. 132-133). La génesis de la explotación del crudo en el país es de característica privada, una serie de concesiones dadas a personas naturales con influencia directa del gobierno, que luego mediante negociaciones con empresas multinacionales que se asentaron en Colombia, condujeron a la explotación del mismo por parte de organizaciones extranjeras. En 1886 el escritor colombiano Jorge Isaac firma un contrato con el Estado colombiano para explotarlo en una zona delimitada por Aracataca, la Guajira y el Golfo de Urabá, que luego fue adquirido por Pan American Investment Co. La Concesión de Mares de 1905 tiene ese nombre por Roberto de Mares quien haciendo uso de la influencia de su padrino de matrimonio, el expresidente de Colombia Rafael Reyes, establece otro contrato con el Estado. Comprendía la zona de Barrancabermeja. Después de pasarse de los plazos de exploración escritos en el contrato termina negociando el bloque con la Tropical Oil Company. Otro contrato fue el de la Concesión Barco, igualmente entregada por Rafael Reyes al General Virgilio Barco en 1905, quien negociaría con una subsidiaria de la Gulf Oil Company, la Compañía Colombiana de Petróleo. Además de las concesiones en las que capitales extranjeros van tomando tanta fuerza, la exploración llevó a la persecución y exterminio de los pueblos indígenas Yariguíes y Barí que fueron comunidades que se resistieron a la colonización y expansión propia de la industrialización, que venía desarrollándose incluso desde la época de la Colonia con la explotación de quina. A causa de la reversión posterior de las concesiones de las que el gobierno recibía regalías aproximadas del 11%, en 1951 se creó ECOPEL para hacerse cargo de los yacimientos e instalaciones en uso, y de nuevas exploraciones. Merece la pena recordar que dicha organización nace en un ambiente de huelga obrera y comunitaria frente a la mencionada reversión de la Concesión de Mares; el movimiento obrero buscaba presionar al Estado para que no se hiciera extensiva la fecha final del contrato y se creara una empresa pública colombiana que se encargara de la materia.

Unidos con menos dinero y capacidad de compra contrajera la demanda de bienes importados de países de América Latina; si bien en época de crisis las potencias exportan a las economías dependientes su propia crisis cerrando el comercio internacional a bienes o productos primarios e intentando colocar el mayor número de sus mercancías en los países dependientes de divisas, en Colombia la acumulación de capital venida desde casi 55 años atrás por la exportación de oro, tabaco y café, creó un movimiento interno que consistió en verter dichos capitales a la industria manufacturera propia cubriendo el mercado. Muy poco tiempo después, el estallido de la Segunda Guerra Mundial frenó el flujo de comercio exterior y se represó en manos de capitalistas nacionales una gran cantidad de riqueza que fue invertida entre 1945 y 1950 para reponer los equipos ya bastante usados en la producción, que se tradujo en un incremento anual de la industria de 11.5%.

- c) Pero durante estas décadas de crecimiento y coyuntura internacional se venía gestando interno un problema social, que se explica transcribiendo a John D. Martz (1969) en su estudio sobre la política contemporánea en Colombia:

Solamente durante el mes de marzo de 1948, el índice de costo de la vida para una familia media de trabajadores se elevó en 17.3 puntos, hasta alcanzar un nivel sin precedentes de 283.8. El control era impotente para reprimir la especulación e impedir la inflación de los precios. Pero los esfuerzos de los trabajadores organizados para obtener aumentos de salarios proporcionados a esos aumentos en el costo de vida perecieron en varios casos frustrados por medidas del gobierno (p. 71).

- d) Dice Tirado Mejía (2008, p. 269) que una pasión especulativa se había apoderado de nuestro país, los dólares se habían acumulado debido a la declinación del consumo de bienes de lujo en los cierres parciales del mercado internacional por la Crisis del 29 o por la Segunda Guerra; los ricos colocaron su dinero en inmuebles, ellos mismos subieron los precios de los arriendos; Colombia estaba sumergida en un círculo de precios altos y salarios estáticos; esto durante la década de los años cuarenta. En la de los años veinte, los terratenientes sin ningún esfuerzo vieron cómo sus propiedades subieron vertiginosamente de precio junto con los productos agrícolas, que para la muestra, Guillermo Torres García (1945, p. 357), en su *Historia de la moneda en Colombia*,

describe que el conjunto que forman la carne de res, la de cerdo, manteca, leche, huevos, tuvo un índice de precios de 100 en 1923, en 1942 de 109, en 1924 de 115, 143 en 1926, 185 en 1927 y 169 en 1928. Por otro lado, los terratenientes intentaron descaradamente conservar las viejas formas represivas de explotación, cuando los campesinos en búsqueda de mejores condiciones de vida empezaron a migrar a la ciudad; exigieron salarios más altos y poder plantar café, a lo que los primeros respondieron arguyendo que el grano es un producto de demorada utilidad. Los campesinos ante las negativas a mejores salarios y producción de café, organizaron ligas y se tomaron fincas exigiendo mejores condiciones; la represión del Estado, que se puso del lado de los terratenientes, no se hizo esperar, no solo conforme al poder de la amenaza y la muerte de la fuerza pública, sino con medidas económicas, permitiendo el ingreso de manos extranjeras como mano de obra para las obras públicas y el condicionamiento a los contratistas de ferrocarriles y carreteras a contratar extranjeros (Urrutia, 1969, p. 141).

Estos fenómenos hicieron que la violencia que había empezado como un enfrentamiento entre liberales y conservadores, se transformara en odio de clases y la lucha se acentuara como hecho social. Jorge Eliécer Gaitán se presentó para las oligarquías como la amenaza más grande contra su *status*; la de su propio partido en su momento, el Liberal, “entre despectiva y temerosa, [lo] llamaba «el Lobo» o «el Badulaque»” (Galeano, 2004, p. 136); una vez asesinado se desata el caos. Por una sola muerte, la suya, en los diez años siguientes alrededor de 300.000 personas más fueron asesinadas; y se desencadena porque las gentes de la clase pobre y la media se habían identificado, por ejemplo, con la siguiente de sus ideas, exclamada el 7 de febrero de 1948 ante una multitud de 100.000 personas: “Pedimos que termine esta persecución por parte de las autoridades (...) Ponga fin, señor presidente, a la violencia. *Todo lo que pedimos es la garantía de la vida humana, que es lo menos que una nación puede pedir*” (Tirado Mejía, 2008, p. 270)⁷. Hablamos de *odio* porque qué otro término usar cuando la práctica del gobierno a través de la policía, soldados y grupos de fanáticos ar-

⁷ La cursiva es del autor del presente texto.

mados era cortar testículos, romper vientres de mujeres embarazadas y arrojar los niños al aire para atravesarlos con bayonetas con la idea de eliminar desde la raíz “el problema”.

Como varios conflictos en la historia del hombre, esos “doctores” y “señores muy respetados” que han conformado la cabeza de las ideologías, mientras la gente de a pie y los campesinos ponen las heridas, la sangre y la muerte a la guerra, se esconden en sus casas en el norte de Bogotá, por ejemplo, en sus fincas de recreo, o se escaparon del país por miedo. Mientras los primeros se apasionaban con su odio discursivo, la gente sufría el odio en ejercicio con las tipologías aberrantes de muerte y rebeldía: con el “corte corbata” la lengua quedaba colgando desde el cuello, a las mujeres se las violaba, hombres contra hombres incendiaban casas, propiedades o ciudades enteras, unos y otros se saqueaban, unos a otros se descuartizaban y desollaban. No tanto por el temor a la muerte, sino por el horror de *cómo será que me van a matar*, los inocentes compraban a las bandadas de criminales partidistas el derecho a la vida con tributos de dinero y sacos de café. Estas cosas violentas aquí contadas no pueden tener el nombre de *revolución*, no lo ha sido nunca, ha sido la irracionalidad, hasta Hitler se hubiese graduado en “*altos estudios del mal*” con los actos llevados a cabo por tanto desprecio por la vida del *otro*.

Los nombres de los protagonistas de la violencia (Teniente Gorila, Malasombra, El Cóndor, Pielroja, El Vampiro, Avenegra, El Terror del Llano) no sugieren una epopeya de la revolución. Pero el acento de rebelión social se imprimía hasta en las coplas que cantaban las bandas: Yo soy campesino puro/ y no empecé la pelea/ pero si me buscan ruido/ la bailan con la más fea (Galeano, 2004, p. 137).

No se pretende justificar la guerrilla y mucho menos justificar la práctica de la autodefensa, pero tanta rabia sembrada en el corazón de los hombres por la *mala política*, termina siendo –la rabia y el ejercicio político malamente elaborado– la madre de la *ideología de la metralleta*, que enarbolada en una supuesta revolución social ha llegado a ocupar e imponer su ley, negando toda diferencia, en zonas extensas de nuestro país. Después –tal y como ocurre ahora con los diálogos de paz en La Habana-Cuba, entre lentes, buen comer y buen vestir, y tanto tiempo sin llegar a acuerdos de reivindicación de la vida humana porque se la sigue destruyendo–, líderes o comisionados de uno y otro

grupo enfrentado firman el acuerdo del Frente Nacional, del que nos falta a esta altura por decir, emergió la “cura” en contra de cualquier núcleo que se presentara como opositor a esta bipolaridad del poder; tan solo en una operación militar “para abatir a los rebeldes de Marquetalia, se dispararon un millón y medio de proyectiles, se arrojaron veinte mil bombas y se movilizaron, por tierra y por aire, dieciséis mil soldados” (Galeano, 2004, p. 138)⁸.

Referencias

- Arocha, J. (1979). *La violencia en Monteverde, Quindío: determinantes tecnoambientales y tecnoeconómicos de la violencia en un municipio Caficultor*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Arrubla, M. (1984). *Estudios sobre el subdesarrollo colombiano*. Bogotá: La carreta.
- Castro Lee, C. (Comp.). (2005). *En torno a la violencia en Colombia una propuesta interdisciplinaria*. Cali: Universidad del Valle.
- Galeano, E. (2004). *Las venas abiertas de América Latina*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- García Márquez, G. (2014). *Vivir para contarla*. Bogotá: Penguin Random House.
- González, F. E., Bolívar, I. J. y Vásquez, T. (Eds.). (2001). *Violencia política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción del Estado*. Bogotá: Cinep.
- Grupo de Memoria Histórica. (2013a). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Grupo de Memoria Histórica. (2013b). *Guerrilla y población civil. Trayectoria de las FARC 1949-2013*. Bogotá: Imprenta Nacional.

⁸ Y continúa la cita: “En plena violencia había un oficial que decía: «A mí no me traigan cuentos. Traíganme orejas». El sadismo de la represión y la ferocidad de la guerra ¿podrían explicarse por razones clínicas? ¿Fueron el resultado de la maldad natural de sus protagonistas? Un hombre que cortó las manos de un sacerdote, prendió fuego a su cuerpo y a su casa y luego lo despedazó y lo arrojó a un caño, gritaba, cuando ya la guerra había terminado: «Yo no soy culpable. Yo no soy culpable. Déjenme solo». Había perdido la razón, pero en cierto modo la tenía: el horror de la violencia no hizo más que poner de manifiesto el horror del sistema. Porque el café no trajo consigo la felicidad y la armonía, como había profetizado Nieto Arteta. Es verdad que gracias al café se activó la navegación del Magdalena y nacieron líneas de ferrocarril y carreteras y se acumularon capitales que dieron origen a ciertas industrias, pero el orden oligárquico interno y la dependencia económica ante los centros extranjeros de poder no sólo no resultaron vulnerados por el proceso ascendente del café, sino que, por el contrario, se hicieron infinitamente más agobiantes para los colombianos. Cuando la década de la violencia llegaba a su fin, las Naciones Unidas publicaban los resultados de su encuesta sobre la nutrición en Colombia. Desde entonces la situación no ha mejorado en absoluto [se refiere al año del primer tiraje de su obra, 1971]: un 88 por ciento de los escolares de Bogotá padecía avitaminosis, un 78 por ciento sufría arriboflavinosis y más de la mitad tenía un peso por debajo de lo normal; entre los obreros, la avitaminosis castigaba al 71 por ciento y entre los campesinos del valle de Tensa, al 78 por ciento” (Galeano, 2004, p. 138).

- Guzmán Campos, G., Fals Borda, O. y Umaña, E. (2005). *La violencia en Colombia* (Tomos I y II). Bogotá: Taurus.
- Henderson, J. (1984). *Cuando la violencia se desangró. Un estudio de la violencia en Metrópoli y Provincia*. Bogotá: El Áncora.
- Jara, O. (2001). José Saramago: “El hombre más sabio que conocí no sabía leer ni escribir”. *Babab*, (7). Recuperado de http://www.babab.com/no07/jose_saramago.htm
- Kalmanovitz, S. (2010). *Nueva historia económica de Colombia*. Bogotá: Taurus.
- López, A. F. (2013). Karol Wojtyla: el surgimiento de una vocación a indagar por la verdad del hombre. *Perseitas*, 1(1), 136-156.
- Martz, J. D. (1969). *Colombia, un estudio de política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Melo, J. O. (Ed.). (1996). *Colombia hoy*. Santa Fe de Bogotá: Presidencia de la República.
- Molano, A. (1980). *Amnistía y violencia*. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular.
- Neruda, P. (2005). *Odas Elementales*. Santiago: Pehuén Editores.
- Nieto Arteta, L. E. (1969). *Ensayos sobre economía colombiana*. Medellín: Editorial Oveja Negra.
- Oquist, P. (1978). *Violencia, conflicto y política en Colombia*. Bogotá: Banco Popular.
- Palacios, M. (2003). *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1995*. Bogotá: Editorial Norma.
- Posada, F. (1966). *Colombia: violencia y subdesarrollo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rodríguez, N. (2008) *Los vehículos de la memoria. Discursos morales durante la primera fase de la violencia (1946-1953)*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Sánchez, G. (1989). Nueva Historia de Colombia. En A. Tirado Mejía (Ed.), *Nueva historia de Colombia* (2do. Vol.) (pp. 153-179). Bogotá: Planeta.
- Sánchez, G. (2003). *Guerra, memoria e historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- Sánchez, G. y Meertens, D. (1983). *Bandoleros, gamonales y campesinos*. Bogotá: Áncora.
- Schidlowsky, D. (2008). *Pablo Neruda y su tiempo: las furias y las penas*. Santiago de Chile: RIL editores.
- Tirado Mejía, Á. (1989). *Nueva historia de Colombia* (2do. Vol.). Bogotá: Planeta.
- Tirado Mejía, Á. (2008). *Introducción a la historia económica de Colombia*. Bogotá: Panamericana.
- Tirado Mejía, Á. (2014). *Los años sesenta. Una revolución en la cultura*. Bogotá: Debate.
- Torres García, G. (1945). *Historia de la moneda en Colombia*. Bogotá: Imprenta del Banco de la República.
- Torres Restrepo, C. (1982). *La violencia y los cambios socio-culturales en las áreas rurales colombianas*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Urrutia, M. (1969). *Historia del sindicalismo en Colombia*. Bogotá: Ediciones Universidad de los Andes.
- Zuleta, E. (1970). *Historia económica de Colombia*. Ibagué: Universidad del Tolima.
- Zuleta, E. (1973). *La tierra en Colombia*. Bogotá: Editorial Oveja Negra
- Zuleta, E. (1976). *Conferencias sobre historia económica de Colombia*. Colombia: Ediciones Tiempo Crítico.
- Zuleta, E. (1990). *Estanislao Zuleta 1935-1990*. Tunja: Grupo de Estudios Interdisciplinarios Universidad Pedagógica y Tecnológica de Tunja.
- Zuleta, E. (2005). *Colombia: Violencia, democracia y derechos humanos*. Medellín: Hombre Nuevo Editores.

Las olas y el océano

Elvia Patricia Arango*

Resumen

La reflexión denominada *Las olas y el océano*, es la objetivación de un pensamiento dialéctico movilizado en la investigación “La mayéutica: una acción para parir verdades desde el análisis del discurso y las ideologías, de Teun Van Dijk”¹; y aunque todo espacio puede ser su escenario, hemos privilegiado la docencia para el contexto situacional de los dos métodos de la investigación, opuestos en el tiempo, complementarios en cuanto a humanidad individual y dentro de la sociedad. El título sugiere la dialéctica de la investigación y el escrito, cuyas preguntas serían inagotables.

Palabras clave

Análisis del discurso; Educación; Mayéutica.

Introducción

El interés investigativo centrado en el vínculo mayéutica-análisis del discurso e ideologías, de Teun Van Dijk, es el tema que alienta la reflexión llamada *Las olas y el océano*. Los términos incorporados en este documento y los cotidianamente utilizados asienten cuestionamientos, fruto de búsquedas personales y de admitir la instalación del lenguaje naturalista de la ciencia; la misma que al tener en oposición las ciencias del espíritu dan cabida a la pregunta ¿qué y cómo desestructurarnos de lo que hasta el momento nos configura para avanzar hacia configuraciones en/de/con las ciencias del espíritu?

Es una construcción situada en el desempeño como docente y en los saberes implicados en el tema de investigación. Con base en esa conjugación son planteados dos subtemas: Qué pasa con la mayéutica, y Navegar y bucear. Cada uno es expuesto de manera separada sin

* Magíster en Educación de la Universidad de Manizales, Manizales – Colombia. Docente de la Universidad Católica de Oriente. Miembro del grupo de investigación Servicio Educativo Rural (SER). Correo: earango@uco.edu.co | dios.arango@gmail.com

¹ La investigación es tesis del Doctorado en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, y está adscrita al grupo de investigación Servicio Educativo Rural de la Universidad Católica de Oriente, Rionegro.

abandonar sus relaciones, atendiendo a la apuesta personal de que *la vida es en el aquí y en el ahora*. La decisión personal es continuar indagando y pregunta-ndo-ándome².

Qué pasa con la mayéutica

Reconocer que no fue Sócrates quien escribió cuanto vivió y testimonió, permite entender controversias que llevan a cada pensador, incluso a cada lector, a lograr entendimientos distintos y dar orígenes a textos diferentes³, siempre que en lugar de dogmatizar un pensamiento asuma una actitud crítica ante el mismo. Igualmente, expone la magnitud de una actitud perdurable en la historia, sin que esto sea sinónimo de generalizar que todas las personas propenden por la misma, y sin que sea una conclusión, deja escueto el carácter inconcluso, en continua y compleja fusión, del pensamiento, del que siempre hay más por conocer, comprender, apropiar y develar.

En el método socrático convergen asuntos hoy en día nombrados como cualidades, facultades y máximas sociales de cortesía, entre otras, como lo reflejan afirmaciones halladas en fragmentos de Jenofonte y de Platón. En distintos trozos de conversaciones acuñadas a Sócrates, es común cuando este maestro va de un lado a otro, identificar en él una marcha flexible, indicadora de movimiento y desplazamiento, en la que atiende los llamados de los jóvenes, y después de entregarles unas primeras respuestas concisas y claras, procede a interrogar, a reconocer al otro en su saber y ejercicio. Son elementos que conjugan las maneras como fluyen los procesos sin prescribirlos ni forzarlos y destacan la conversación como entretenimiento, esto es, *versar con* los otros, exponer las palabras propias como lo que son: versos personales, maneras de concretar en la oralidad lo que se piensa y se siente. Así se desprende de los diálogos con Lisis, Cármides y Menón, tomados de Lledó.

² La partición de la palabra es voluntaria, con ella pretendo expresar los nexos: pregunta-cualidad racional; pregunta-exterior; pregunta-interior y carácter ininterrumpido de la pregunta.

³ Pero ¿quién y qué es el texto? ¿Qué sucede con la persona en tanto texto, cuáles son sus gramáticas y sus fusiones?

En Cármenes, se aprecia el papel de la aceptación para ahondar en la búsqueda pretendida⁴.

Y Querefonte llamándome me decía:

- ✘ ¿Qué tal te parece el muchacho? Sócrates, ¿no tiene un hermoso rostro? (...)
- ✘ Por cierto que, si quisiera desnudarse, ya no te parecería hermoso de rostro. ¡Tan perfecta y bella es su figura! (...)
- ✘ ¿Por qué, pues, no le desnudamos, de algún modo, por dentro y lo examinamos antes que a su figura? Porque, a su edad, seguro que le gustará dialogar (...)

Aceptar la belleza física de Cármenes no impide reflexionar que: a) lo transparentado por el rostro y la figura suele corresponderse con el estado de equilibrio psíquico, y está vinculado con la capacidad de pensar y expresar esas ideas; b) la belleza es un juicio subjetivo que bien puede tener igual o diferente importancia a la naturaleza buena del alma; c) los significados y los sentidos de la compañía y el acompañante con quien se transita o marcha en una construcción relacional elegida y decidida, y d) la relevancia del diálogo como oportunidad para encuentros y desencuentros conducentes a sí mismo.

En Menón (2011) como en Gorgias, el diálogo de Sócrates con el respectivo discípulo permite exaltar la humildad, la prudencia y profundidad del maestro cuando indaga, sin ostentación y sin jactarse de ser sabio. En el primer caso, Sócrates hubiera podido exponer qué le significaba la virtud, sin embargo, pregunta consecutivamente a Menón quien afina de manera paulatina cada elaboración. En el encuentro con Gorgias se afirma la actitud de escuchar con un ingrediente adicional: responder lo que se pregunta hace a Gorgias orador, distinto a Sócrates quien busca de manera continua la verdad. En el mismo diálogo Sócrates pide a Gorgias “habla por ti mismo”, lo cual es a su vez, hacerse responsable de la palabra propia

⁴ Tradujo Lledó en este diálogo que Sócrates había participado en la guerra en Poteia, y ahora de regreso volvía a las distracciones que solía. En medio de la conversación y de los relatos sobre la guerra, Sócrates había preguntado qué tal iba la filosofía y si alguien se destacaba por su saber, su hermosura o ambas cosas, a lo que Critias advirtió que pronto vería al más hermoso, de suerte que Sócrates advirtió a los otros atónitos y confusos cuando le vieron entrar p. 121-122-123.

En Jenofonte, cabe destacar la manera particular de entender y hacer prácticos los conocimientos en la vida cotidiana sin separar la sabiduría teórica de la vida práctica. Este discípulo centró sus escritos en Sócrates –*Económico, Simposio, Apología y Memorables*–; en ellos detalló aspectos de la apariencia del maestro, de sus posturas y actitudes ante la vida, los placeres del amor, los temas humanos, la importancia del ejercicio físico y del trabajo agrícola en el cuidado del cuerpo y la salud; el autocontrol, la amistad y la gratitud, la vejez y la muerte; el respeto a las leyes y los cultos entre otros (Olivares Chávez, 2009; Morales T., 2001)⁵.

En los apartes anteriores se identifican: i) un movimiento caracterizado por conexiones y comparaciones que hace ampliar las respuestas de quienes dialogan, acción unida a la pretensión de percatarse de lo dicho, lo cual lleva a profundizar y refinar lo que se plantea, y ii) una paulatina expansión y profundidad de las respuestas comparables con las olas en el océano, en el que aquellas anuncian de qué se trata pero no revelan lo que se experimentaría de sumergirse en las insondables aguas. Esta comparación permite traer a Alegre Gorri (1988), quien refiere el procedimiento dialéctico de la mayéutica como círculos concéntricos que van progresivamente de las periferias al alma. Corrijo, pues tenía Gorri sin Alegre. En la referencia está el texto.

Estas mismas relaciones dialécticas atrevidamente permiten afirmar:

- ✎ La mayéutica indica e implica un proceso dialéctico, en el que participan: el maestro –que está afuera–, el discípulo –interlocutor–, las circunstancias –lugar, modo y tiempo en que transcurren los diálogos–, los condiscípulos –que también sufren desestabilización y contribuyen entre sí–, los contenidos –aquellos temas que excusan la conversación–. Comparativamente, pudiera decirse que se trata de pasar de la sombra o de la oscuridad a la luz, o que es correr el velo para ver más allá, de manera clara y definida lo que equívocamente se afirmaba conocer lo que se aceptaba que se desconocía.

⁵ Estas afirmaciones son tomadas de un artículo de revisión, producto de la misma investigación, actualmente en evaluación para publicación.

- α Los procedimientos mayéuticos y esos círculos concéntricos alientan a comprender el descubrimiento del cosmos, de suerte que la pregunta para evocar la verdad profundamente guardada es un principio para hallar el logos, cuya búsqueda es emprendida al interrogar la naturaleza humana. En estos vínculos se conjugan el mito y la razón, el primero, como una intuición difícil de describir pero cierta cuando se da el acercamiento al asunto, cuando se decide someterse a las preguntas; y la razón como esa facultad procesual humana que permite anclar informaciones y configurarlas en conocimientos probados y demostrables en diversos casos.
- α Seguir los procedimientos mayéuticos es comparable con la relación entre las olas y el océano, las primeras como expresión, sin alcanzar la vastedad y cualidad inconmensurable del océano, mientras este último se avisa y expresa a través de las olas. Cada ola, en tanto expresión oceánica, anuncia un acontecer, y comparado con la persona humana, avisa una fusión en la que lo aparente arropa lo profundo.

Navegar y bucear

Los estudiosos del discurso han ahondado en sus orígenes remontándose a los griegos. En sus hallazgos diferencian posturas relacionadas con las maneras de concebirlo, estructurarlo y analizarlo, hoy, tan difusas como las fronteras entre disciplinas y entre culturas. Lo dicho alude a cambios dados en el tiempo, conducentes a que historiadores, filósofos y lingüistas, entre otros profesionales, aventuraran sus búsquedas en el lenguaje, la lengua, el texto, el discurso, hasta llegar por distintas vías a conclusiones primordiales sin ser excluyentes ni remplazar unas a las otras. El Análisis del Discurso –AD– alude una combinación de componentes entre los que cabe mencionar el uso del lenguaje, la concepción de discurso, las interacciones sociales, la cognición y la comunicación de creencias y el contexto (Van Dijk, 2008).

Van Dijk (2005) concede importancia a la comunicación individual y colectiva con otras personas, para acercarse a los prejuicios, las ideologías e instituciones del discurso. Esclarecer esos rasgos y la manera como son puestos en escena, aporta para descubrir el ejercicio del poder o propender por la emancipación. Con otros autores emprende el

Análisis Crítico del Discurso y, sin señalar un método general, coinciden en calificarlo como un asunto serio de quienes se comprometen con una postura crítica.

Para Meyer (2003) el Análisis Crítico del Discurso es un proceso hermenéutico, un enfoque desde el que son seleccionadas teorías de distintas disciplinas acordes al contexto y a lo que se espera analizar; a su vez, para Van Dijk (2003) es una postura sociopolítica que exige reconocer las experiencias de los participantes para analizar los nexos entre las estructuras sociales y las estructuras discursivas; enfatiza los problemas sociales y la producción o reproducción del poder; para él, “sin un método explícito y sistemático, no es posible generar ninguna observación socialmente útil o cognitivamente fiable, y tampoco pueden realizarse descripciones válidas” (2003, p. 145).

Lo anterior permite entender el discurso y el poder como dos nociones primordiales en las ciencias humanas y las ciencias sociales, conclusión a la cual han llegado distintos analistas entre quienes cabe mencionar a Van Dijk y a Ruth Wodak (2003). Para el primero, analizar un discurso hace que uno se mire y reflexione como investigador, tenga en la mira los objetos que construye, los procedimientos que realiza, el uso que da a los resultados y la comunicación de estos últimos a la sociedad. El planteamiento de Wodak coincidente con el de V. Dijk, además destaca el discurso y la educación como práctica social.

En lo anterior se advierte el carácter dialéctico de la formación humana, la cual ocurre con/entre los otros, hacia sí mismo, para sí y los otros, en unos espacios y tiempos definidos por la cultura que influye en las maneras de nombrar y en las consideraciones respecto a los significantes. Es un desafío a reconocer nexos en múltiples vías, asumir la tarea de develar esos lazos y esas sendas para hacerlas conscientes. Ese develar está más allá de los vínculos visibles, y pareciera, al estar más en el trasfondo, alcanzar mayor arraigo en el pensamiento y el accionar humanos.

En la conjugación social-individual, exterior-interior, es preciso aprender a: pensar, hablar, callar, debatir, sospechar, proponer, conversar, argüir... Es considerar el alcance de acciones como las enun-

ciadas en otras personas cuando se es referente⁶, más que pretender una escala de aprendizajes diferentes o de confrontación a las variadas clasificaciones de que se dispone. Asimismo, es conocer e incorporar procedimientos heredados de Sócrates en el ejercicio de la mayéutica.

La persona habla frecuentemente sin dejar registro voluntario, manifiesto y consciente de sus expresiones, en ocasiones, habla sin llegar al receptor y sin escucharse a sí misma como emisora. El ritmo de vida, la época, la vertiginosidad de los cambios... ¡vaya a precisar!, atenta contra el pensamiento como facultad y oportunidad para interrogar-se, pensar-se en múltiples vías: valores-conocimientos-sociedad-contexto-poder-discurso. En su lugar, tiene cabida la fragmentación de discursos tomados de otros, o en el mejor de los casos, alusivos a sus autores, cuestión opuesta al afán de producir y rendir indicadores que midan la capacidad productiva; mas, ¿qué generan estos discursos? ¿Qué tensiones expresas y latentes se presentan en la generación de discursos críticos y los parámetros de medición estándar?

Diariamente, y de manera insospechada, el pensamiento escapa a la reflexión profunda, aquella que propicia el reconocimiento de sentidos para la vida. Sócrates vivió y su doctrina oral, actualizada por los discípulos, permite destacar en él, las relaciones entorno social-edificación individual. La apertura a los otros le hizo posible vivir lo que hablaba, hablar lo que pensó y responder por sí mismo y por las consecuencias de su discurso hecho vida, como lo hizo hasta el último momento. ¿Somos hoy responsables de lo que decimos, hacemos y pensamos?

Pensar-se es una manera de atender la tarea de hacer-se y definirse a sí mismo en un mundo cambiante, en el que el privilegio de polarizaciones SÍ-NO, blanco-negro en consonancia con relativismos, pareciera declarar que todo vale pero no todo cabe, o tal vez, sea este la apariencia engañosa del mundo que realmente *es*, en el respeto a los otros y con ellos.

⁶ Los padres de familia suelen ser referente para los hijos, los profesionales para quienes están en su medio, los amigos entre sí, etc. Es un asunto que va más allá de las edades cronológicas y que suele compaginar ciertas cualidades cognitivas con determinadas actitudes relacionales.

Podría decirse que se trata de fusiones en las que continuamente se toman unos rasgos mientras se cambian otros, asunto ligado a permanecer en la superficie o ir a la profundidad. Esto puede compararse con la decisión de permanecer dentro de un vehículo de transporte desde el cual se aprecia cuanto circunda, también con navegar y bucear, en la que la primera alude a recorrer superficies mientras bucear es nadar sumergido, ocultarse para emprender averiguaciones o búsquedas; es como estar descubierto para esconderse, y esconderse para descubrirse. No es juego de palabras. Alguien descubierto podría ser la apariencia de quien está y cree comprender-se⁷; escondido sería adentrado en su profundidad, en la vida, y hecho ese proceso saldría de nuevo, se descubriría; ya no sería la misma persona, su mundo -al igual que las maneras de ser y estar en él- habrán cambiado.

Aunque el conocimiento de sí mismo sea inagotable, ¿cómo conocer más de nosotros mismos y qué implicaría esta ocupación en el ejercicio de la profesión diaria? ¿Cuáles son las razones que fundan las relaciones consigo mismo, con el mundo, las cosas y el mundo de las cosas?; ¿qué implicaría en la cotidianidad vivir una filosofía que fusiona la comprensión con la acción en procesos de emancipación humana?

Consecuente con lo anterior, las singularidades concurren dentro de la vida, por eso, la importancia de admitir la multitudinaria diversidad de comprensiones así como las crisis que desafían avances, profundización, ascenso, y lanzamiento de la vida en un acontecer continuo, en un enlace de tramas con disposiciones externas e internas susceptibles de ser interpretadas como textos, por cuanto enuncian, dicen, guardan, retardan, declaran, anuncian, sentencian, denuncian...

Desde esa mirada, la filosofía se convierte en un ser para el texto, abordada al plasmar el discurso o la oralidad en la escritura. Ese texto o ser filosófico es lenguaje y el lenguaje es conversación y diálogo, elementos estos coexistentes de manera ininterrumpida en el quehacer docente. Aunque pueden presentarse excepciones, la dominante naturalización de la intencionalidad, marcha y alcances de la mencionada profesión, amerita nuevas lecturas, escenarios y crisis aportantes

⁷ Separación utilizada para expresar que posee comprensión, comprende y se comprende.

a la historicidad; no obstante, ¿en qué consiste el carácter propositivo de tal afirmación? ¿Cómo avanzar hacia la realización personal en el nexo texto-lenguaje-diálogo? A este respecto, ni las tentativas de respuesta ni las búsquedas terminan, sin embargo, al reflexionar la puesta en escena de la educación, las relaciones entre los actores, los temas y las metodologías, y el sentido de la pregonada formación, se advierten, entre los senderos por reflexionar y explorar:

- ✘ Puesta en escena de la educación: en el siglo XXI las acciones educativas siguen circunscritas primordialmente a la escolaridad y a los intereses dominantes. *Educación para todos* parece una consigna que desde el punto de vista pedagógico recae en el docente, reproductor de posturas y discursos academicistas, ideologizantes y economicistas, por eso, en lugar de problematizar y actuar ante las decisiones estandarizadas de la ciencia, se las considera, valora y asume como cuestiones *normales*.
- ✘ Relaciones entre los actores: las experiencias vastas y complejas logradas en todos los trayectos, espacios y momentos donde transcurre la vida, definen multiplicidad de relaciones convergentes con las intencionadas dentro de la escuela. Este sería solo un atisbo de la falacia subyacente en la pretensión de entender y conocer al otro, cuando sobre él, prevalece con los planes de estudio, la curricularización del lenguaje que circula expreso e implícito en discursos de regulación y control y las relaciones asimétricas.
- ✘ Temas y metodologías: las dinámicas de los contextos internacional, regional y nacional, definen los intereses expresos e implícitos que rigen los contenidos y las metodologías direccionadas para el sistema educativo nacional. Esas decisiones se expresan en lenguajes como competencias, flexibilidad, autonomía, participación, perspectiva de género, inclusión y otros; igualmente, determinan y defienden maneras de operacionalizar el currículo respecto a la preparación para la producción diversificada y la elaboración de productos. El sistema educativo parece una fábrica de producción en serie, al

mismo tiempo segmentaria del carácter de las profesiones en las que se presentan simultáneamente ciclos, grados y parametrizaciones.

- Sentido de la formación: el énfasis discursivo en la formación integral se expresa en la implementación de pautas para la transversalización curricular, la gestión escolar y las prácticas educativas sustentadas en la calidad, y aunque estas últimas sean legitimadas por las comunidades donde tienen radio de acción los establecimientos educativos, prima el diligenciamiento de formatos y el cotejo de resultados clasificatorios de personas e instituciones. Aun así, ante este panorama, parece encenderse una luz cuando en distintas instancias se procuran acciones integradoras para restaurar el tejido social y humano, también para reflexionar el acontecer de la educación, la misma que requiere ser constante y pasar siempre de las superficies a las profundidades.

Referencias

- Meyer, M. (2003). *Entre la teoría, el método y la política: la ubicación de los enfoques relacionados con el ACD*. Barcelona: Gedisa.
- Morales T., David. (2001). Arte de vida y modelos éticos en la Ciropedia y Memorabilia de Jenofonte. *Onomazein*, (6), 309-326.
- Olivares, C. (2009). Jenofonte y su recuerdo de Sócrates: algunos apuntes. *Nova Tellvs*, 27(2), 149 - 180. Recuperado de <http://www.iifilologicas.unam.mx/nouatellus/uploads/volumenes/nt-27-2/Jenofonte.pdf>
- Van Dijk, T. A. (2003). *La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato a favor de la diversidad*. Barcelona: Gedisa.
- Van Dijk Teun. (2005). Ideología y análisis del discurso. ESTUDIO. Utopía y Praxis Latinoamericana, 10 (29) 9-36.
- Van Dijk, T. A. (2006). De la gramática del texto al análisis crítico del discurso / Una breve autobiografía académica. Barcelona: Universidad Pompeu Fabra.
- Van Dijk, T. A. (27 de marzo de 2008). Cómo analizar el contexto [Mensaje en un blog]. Recuperado de <http://nilavigil.wordpress.com/2008/03/27/teun-van-dijk-la-importancia-de-analizar-el-contexto/>
- Wodak, R. (2003). *De qué trata el análisis crítico del discurso (ACD). Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos*. Barcelona: Gedisa.

Ecopsicofía

Emilio Acosta Díaz*

Resumen

El ejercicio cotidiano de aproximarse a la realidad es permanente y complejo y la forma mental como se lo hace es varida y diversa. *La ecopsicofía (ekoyicosofía)* pretende constituirse en una de esas formas de aproximación a la realidad humana y a su dinámica de relación con la naturaleza, con los demás y con la Trascendencia, a través de la experiencia de conexiones vitales entre el ser viviente y su capacidad de sobrepasar sus propios límites físicos y psíquicos en donde el cuidado, la responsabilidad personal, social y contextual “supone cambios profundos en los estilos de vida, los modelos de producción y de consumo, las estructuras consolidadas de poder que rigen hoy la sociedad” (Francisco, 2015, núm. 5).

Los conceptos griegos que originan el vocablo ecopsicofía ponen de manifiesto la profunda relación que existe entre el mundo que nos rodea, la vida humana, su potencial intelectual, su sabiduría y capacidad de trascendencia. Nada está cerrado, todo está abierto para tender puentes y conjugarse como un todo que está unido por conexiones dinámicas y armónicas desde donde emergen los encuentros y se hacen visibles a través de los espacios y los tiempos.

Palabras clave

Comprensión; Ecopsicofía; Horizonte de sentido; Visión integradora.

En el ejercicio propedéutico del pensar desde la ecopsicofía en torno a un horizonte de comprensión de la realidad, son muchas las ideas que ebullean y es preciso arriegarse a sintonizarlas para generar nuevas formas de pensamiento en el abordaje filosófico de la realidad. El quehacer filosófico, de hecho, tiene esta tarea; a ella le corresponde “crear conceptos” (Deleuze & Guattari, 1991, p. 11). Desde una postura inicial, tímida pero cuidadosa, quisiéramos atrevernos también a realizar

* Investigador, Grupo de investigación LUMEN. Estudiante de doctorado en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia; becario de la Institución Universitaria CESMAG, Pasto, Colombia. Correo electrónico: seacosta@iucsmag.edu.co

un ejercicio creativo en torno a la generación de un nuevo concepto con la conciencia clara del riesgo que esto supone y seguros de que no hay “concepto simple [sino que] todo concepto tiene componentes, y se define por ellos” (Deleuze & Guattari, 1991, p. 21) como resultado del trasegar cotidiano en el intento de hacer una aproximación global de conocimiento a la realidad en la que acontecen los eventos vitales.

Conceptualizar

La realidad está siempre disponible para ser abordada y conceptualizada, porque es y vale por sí y en sí misma; la forma como se aborde desde el sujeto es diversa y compleja; el sujeto está siempre interpelando, cuestionado, maravillándose, presto a descubrir en profundidad las conexiones internas y externas más estrechas entre la realidad y la dinámica de su existencia, que es lo que permite conceptualizar para reconocer la validez y la existencia. “Ambas se diferencian ontológicamente y, a la vez, se complementan de manera necesaria gnoseológicamente” (Rodríguez, 2004, p. 26); es el sentido el que permite que el conocimiento del objeto sea verdadero.

Cap. II 126

El proceso de conocimiento es una aventura presente en la cotidianidad desde donde se generan y establecen nuevas estrategias, nuevas conexiones entre la dinámica interna del pensamiento y las realidades externas a partir de las que surgen los paradigmas, los conceptos elaborados, los límites y las diferencias establecidas en escenarios provistos de ámbitos culturales precisos, a partir de los cuales se construye y renueva: “completamente el sentido” (Deleuze, 1978, p. 2), el significado particular y el significado del entorno vital desde donde nace la posibilidad de crear, de originar “conceptos, [y] erigir sistemas” (Barroso, 2005, p. 2), descubrir nuevas perspectivas de abordaje o comprensión de la realidad a través del uso de experiencias lingüísticas particulares, como Deleuze bien lo indica hablando del origen de los conceptos cuando afirma que “no aparecen ya hechos. No preexisten. Hay que inventarlos, crear conceptos, y esto implica tanta creación e invención como la que se puede encontrar en el arte y en la ciencia” (Kohan & Waskman, 2000, p. 172).

El vocablo ecopsicosofía surge como una de esas formas de comprensión y abordaje de la realidad; posiblemente como concepto filosófico aún se encuentre incompleto y en composición por cuanto “todo concepto tiene un perímetro irregular, definido por la cifra de sus componentes” (Deleuze & Guattari, 1991, p. 21); por ahora se trata de articularlo con otros conceptos y realidades significativas hasta que en la cotidianidad se provea de sentido y significado lingüístico y social.

La generación de este nuevo concepto nos “remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido” (Deleuze & Guattari, 1991, p. 21) construirlo. Se trata de comprender la realidad en su dinamicidad e integralidad entendiéndolo que la conciencia humana es capaz de insertarse en su devenir constante pensándose así misma y generando transformaciones desde lo más profundo de su ser, como una “formalidad propia de la inteligencia humana” (Gonzalez, 2012, p. 2), a través de las que se originan los verdaderos cambios sociales y culturales en pos de un mayor equilibrio y armonía cósmica, lo que supone sinergia entre lo físico, lo ético, lo moral y lo estético, por cuanto se trata de la búsqueda del bien sin olvidar que el hombre “es Espíritu y voluntad, pero también naturaleza” (Francisco, 2015, núm.7). La estética en esta ocasión va más allá del ámbito físico, de la belleza material y se convierte en la búsqueda del equilibrio espiritual interior que se ve reflejado en el producto de actos conscientes y estéticamente bellos.

Conceptualización y horizonte global de comprensión

El vocablo ecopsicosofía (*εκοψιχοσοφία*) tiene sus raíces en los conceptos griegos: *oikos* (*οικος*) -casa, vivienda, hogar-; *psiche* (*ψιχη*) alma- y *sofía* (*σοφια*) , que significa sabiduría. Con el vocablo ecopsicosofía se pretende comprender la realidad del hombre y su conexión dinámica con la naturaleza, con los demás y con la Trascendencia, a través de la experiencia de una interrelación profunda, capaz de generar estados de equilibrio y de armonía desde donde emergen inevitablemente sanas y buenas relaciones entre el mundo y la vida que lo habita.

Los vocablos griegos *oikos*, *psiche*, *sofia* son un tripode sobre el que sienta sus bases el concepto *ecopsicosofía*, cuya pretensión es constituirse en un horizonte global de comprensión de la realidad que intenta reconocer las conexiones existentes entre el escenario vital, la persona a partir de la conciencia de sí mismo, con la capacidad de interactuar en estrecha relación con el mundo, con los demás y con la Trascendencia.

Esta relación supone la sabiduría, característica que hace único al ser humano, capaz de sobrepasar con su intelecto las fronteras más adversas de la realidad física, psíquica y trascendental constituyéndose en “un medio para que el ser humano deje de medirse a sí mismo por los resultados de su praxis, y se descubra (...) como alguien distinto de las cosas que produce” (Gonzalez, 2012, p. 13), a pesar de estar tan unido a ellas, que sin duda puede disfrutarlas con simplicidad y alegría.

Cada uno de estos tres conceptos básicos en su unidad individual y su conexión, constituyen la plataforma sobre la que sienta sus bases la ecopsicosofía; en razón que “cada concepto remite a otros conceptos, no solo en su historia, sino en su devenir o en sus conexiones actuales” (Deleuze & Guattari, 1991, p. 25).

Hablar de *oikos* implica entender el escenario vital en el que acontecen cotidianamente los eventos y en donde es evidente una dialéctica de doble funcionalidad; por un lado lo interno y por otro lo externo. *Oikos* está en sincrónica unidad con la polis. La polis según Aristóteles “es la ciudad, pues ya ha alcanzado por decirlo así, el límite de la completa suficiencia, y aunque surgió para vivir, su razón de ser es vivir bien” (Arist Pol. II, 8) logrando un bienestar y una existencia que se baste a sí misma, que a decir de Miron (2004) se convierte en “un conjunto de *oikoi*, unidos para el bienestar de las personas” (p. 72), en las que se observan profundas conexiones entre la naturaleza, la vida y el espíritu que la dinamiza, lo que implica acercarnos con “apertura al estupor y a la maravilla” (Francisco, 2015, núm 11) de la naturaleza al punto de “sentirnos íntimamente unidos a todo lo que existe” (núm. 11).

No hay escenario vital significativo sobre el que devengan los acontecimientos sin la acción interna de la conciencia humana que los interprete y se interese por aproximarse a ellos. A los conceptos les corresponde “conectar componentes interiores inseparables hasta su cierre o saturación de tal modo que no se pueda añadir o quitar ningún componente sin cambiar el concepto” (Deleuze & Guattari, 1991, p. 91).

Los seres humanos se mueven en dos escenarios estrechamente vinculados constituyéndose en un ámbito de encuentros vitales cuya complejidad y sintonía reclama la convergencia de sucesos armónicos o desarmónicos en acción. Del oikos griego también proviene la palabra oikonomia y hace referencia en principio a la organización de la casa como unidad que tiene la capacidad de la “producción y reproducción en sí misma” (Miron, 2004, p. 67); cuando el oikos se desorganiza se corre el peligro de poner en crisis a “la ciudad (Arist., Pol., 1260b14-23; Pl., Leg., 780d-781d)” (Miron, 2004, p. 74).

Del oikos surge también el concepto ecología, cuya preocupación fundamental es ocuparse de la “casa grande (la biósfera) en la que vivimos nosotros y el resto de los seres vivos del planeta, y, en concreto, de las relaciones de los organismos con su entorno” (De Cortazar, 1993, pp. 135-136). Es uno de los mayores desafíos el de “proteger nuestra casa común” (Francisco, 2015, núm. 13), puesto que en ella se genera el desarrollo de la humanidad de una forma sostenible e integral. Más allá de significar el ambiente, el concepto griego casa se extiende a la familia “que en ella habita (...). Oikos comprende la casa, los bienes de propiedad y las personas” (Ferruci, 2007, p. 136).

Hoy asistimos a una profunda crisis de la estructura personal, familiar, social y ambiental; es la crisis de la casa en particular, pero como consecuencia casi inmediata lo es también de la sociedad, de la cultura y la civilización. Si el oikos es el escenario desde donde se potencia y privilegia la vida, “como espacio en el que los hombres no alcanzan su realización, sino que los dispone hacia ella” (Borisonil & Beresňak, 2012, p. 87), es de vital importancia volver sobre las bases fundamentales de la construcción y el entramado vital en la que esté

presente una conciencia ética, moral y estética, si se quiere potenciar semillas robustas que produzcan sanos y buenos frutos para la humanidad.

La ecopsicosofía toma el vocablo griego *oikos* para comprender el escenario donde se desarrolla la vida, el ambiente, el contexto, la casa grande en el que todos los seres despliegan sus relaciones en un devenir inminente que trasciende la historia; este es el escenario donde la psique o alma humana tiende a establecer su modo de vida, visualiza y experimenta el acontecer de los eventos de la realidad.

Por su parte, la psiche implica el sumergirse y comprender la realidad en la que el alma es, según Aristóteles, “entelequia y forma de aquel sujeto que tiene la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo” (II, 414 a 25); es decir, de tomar la forma propia del ser viviente “precisamente por serlo, es también su entidad y entelequia [que es] lo que permite que el ser viviente advenga razón” (Suzzarini, 2007, p. 142). Sin duda que el alma está en “íntima conexión con la vida, la conciencia, y el movimiento autónomo” (Velásquez, 2002, p. 1). Lo que implica una relación tan profunda que se pueda considerar al mundo como un ente animado, un ente viviente.

Martínez Barrera (2011), teniendo como base el pensamiento aristotélico en torno al alma, considera que esta:

Tiene una entidad sustancial; él la define como una sustancia en el sentido de la idea del cuerpo de un viviente orgánico determinado: el alma es necesariamente sustancia en el sentido de la forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida (p. 247).

El alma también se entiende como el intelecto;

Platón, por su parte, inaugura una vía indeleble de investigación sobre la realidad espiritual, cuando relaciona el alma con “lo-en-sí-mismo” (*autò tautó*, Alcibiades 129b), y le concede a esta un carácter hegemónico que le permite mandar sobre el resto de toda la actividad del ser humano (como se citó en Velásquez, 2002, p. 2).

Aristóteles considera el alma como una *ousía*, una sustancia; en Santo Tomás “el alma es un co-principio de una sustancia que es el hombre completo, aun cuando ella es el mismo tiempo subsistente” (Martínez Barrera, 2011, p. 250).

Una de las actividades más elevadas del alma es el intelecto, por cuanto el alma no es solo forma del cuerpo, “sino también fin de él, esto es, el sentido del cuerpo viene dado por la más elevada actividad del alma” (Martínez Barrera, 2011, p. 55). La disposición de los actos del alma está orientada al acto mental y este encuentra su mediación a través de los sentidos, constituyéndose en principio vital; es por lo tanto, capaz de potenciar la vida y se convierte en su primer principio.

La *ecopsicología* entiende que el alma tiene una profunda conexión con la vida, la conciencia humana y la naturaleza. Además, esa forma vital, ese principio del ser viviente tiene una capacidad orientativa reflejada en la acción del pensar, de conocer y del interpretar el constante devenir.

La sofía es el conocimiento más elevado que está más allá del conocimiento teórico, de la experiencia vital, por cuanto recoge lo más profundo y significativo de la esencia de la vida que se mueve entre la oikia y la polis. Lo que implica saber hacia dónde y cómo se orienta todo en medio de los demás para alcanzar la felicidad que apunta al bien y la belleza.

La palabra *sofía* en principio se aproxima más al conocimiento práctico y es en el mundo Platónico en donde se asocia con las habilidades artísticas, la educación, la política, el conocimiento de lo útil, el eros, el conocimiento práctico entre otras disciplinas como bien lo indica Jaroszynski (2005). La sofía sigue siendo “la habilidad magistral e inteligente o la destreza en diferentes disciplinas, en este caso la destreza de componer un buen discurso” (Jaroszynski, 2005, p. 52).

Es de gran interés entender como se establece el puente de unidad entre el concepto de sofía y filosofía y aparece en el pensamiento Aristotélico, especialmente en el ámbito de la ética a Nicómaco y la Metafísica; en el primero, en el ámbito del “comportamiento humano moral y la felicidad que es su fin” (Jaroszynski, 2005, p. 53). Junto al concepto especializado de sofía existe una “sofía más general (...) y, como tal, es el conocimiento de los principios más altos y de lo que resulta de ellos” (Jaroszynski, 2005, p. 53). Los principios más altos se alcanzan a través de la intuición intelectual y el conocimiento cien-

tífico corresponde a las conclusiones que de ellos se desprenden. La sofía comprende tanto la intuición intelectual como las conclusiones del mismo.

La naturaleza y la conciencia en su evolución buscan el bien más alto y esto lo hace “la razón (como la facultad superior), su funcionamiento (como la acción más alta), y su objeto (los principios primeros y divinos)” (Jaroszynski, 2005, p. 54).

La sofía convertida en un potencial de conocimiento lanza al ser humano al conocimiento superior hasta trascender la realidad inmanente y lo pone en el ámbito trascendente, o dicho de otra manera, en la esfera de lo espiritual. El hombre gusta de lo espiritual y de cualquier manera intenta salir de la oikia generando su propia dinámica de sentido en el devenir de las cosas y de su existencia individual. La razón conduce a disfrutar de actos superiores que permiten la contemplación de sí mismo, de la Trascendencia y de su obra.

En la ecopsicosofía, la construcción de sentido de la realidad vital es un acto permanente que sin abandonar el oikos ejerce el alma humana capaz de establecer un diálogo estrecho y un vínculo permanente entre el aquí y ahora existencial, y entre el todavía no trascendental.

La tendencia natural del hombre a buscar y maravillarse por el conocimiento superior que le permite sobrevolar la realidad vital, interpretarla y contemplarla, e incluso, transformarla, implica la inmersión y el conocimiento de las causas primeras, momento significativo en el que comienza el conocimiento de las causas primeras y fundamentalmente de aquellas que originan el saber filosófico.

Este conocimiento en el que el ser humano se recrea es momentáneo, transitorio; de allí que también su goce sea transitorio, efímero y que se alcance “sólo a ratos y por breves momentos (Ética a Nicómaco)” (Jaroszynski, 2005, p. 55). El conocimiento en su plasticidad, complejidad y movilidad:

Es una especie de devenir, en cuanto asume la forma de la voluntad de hacer cognoscible, de hacer identificable, manejable lo que fluye, para de ese modo entrar en relación con él, es decir para crear desde él una realidad que pueda incorporar como suya a su existencia (Jara, 1998, p. 292).

La *sofia* integra el oikos como escenario vital en la dinámica de la psiche capaz de autotranscenderse, autoconocerse y autotransformarse como un reconocimiento y valoración de sí mismo y de establecimiento de conexiones con el cosmos en el que habita, alimentando la interioridad desde la realidad externa y fluyendo desde dentro en la transformación vital.

La *ecopsicología* pretende abordar la realidad bajo un horizonte global de comprensión, en el contexto de las necesidades y respuestas como posibilidades de comunicación y de construcción de sentidos en un mundo expuesto a permanentes estados de crisis, en las que muchas veces está presente la “incapacidad para mantener sanas y duraderas relaciones” (Acosta, 2015, p. 16), donde se pierde el sentido del “autocontrol de los impulsos de poder, de agresividad, la falta de sentido claro y autónomo de una espiritualidad que estimule la solidaridad y la fraternidad universal” (Acosta, 2015, p. 16).

Esta forma de abordaje de la realidad tiene como dimensiones claves el sentido de la vida, cuya dinámica conduce a la realización de los seres en cuanto están hechos para cumplir una finalidad, establecer relaciones de solidaridad y fraternidad que permitan comprender su naturaleza de ser para los otros y estar en sintonía armónica con el mundo que lo rodea, como escenario en el que logra su evolución y desarrollo. Estar en armonía sintónica significa participar de una relación dinámica en donde:

Ningún organismo individual puede existir aisladamente. Los animales dependen de la fotosíntesis de las plantas para cubrir sus necesidades energéticas; las plantas dependen del dióxido de carbono producido por los animales, así como del nitrógeno fijado en sus raíces por las bacterias; finalmente, plantas, animales y microorganismos regulan la biósfera y mantienen unas condiciones aptas para la vida (Capra, 2002, p. 28).

La tarea de la *ecopsicología* como visión integradora consiste en generar conciencia humana de sanas y buenas relaciones:

Entre la casa o sea la naturaleza que «no es solamente un lugar privilegiado para encontrar a Dios, sino que es un lugar natural», el alma, la sabiduría y el espíritu humano (Acosta, 2015, p. 19)

Provisto éste de capacidad de trascendencia y diálogo con el amor Supremo, el Bien Supremo conscientes de que la construcción, el cuidado o “la degradación de la naturaleza está estrechamente unida a la cultura que moldea la convivencia humana” (Francisco, 2015, núm. 6).

Armonizar con el ambiente y mantener un verdadero equilibrio entre la naturaleza, el hombre y su sentido de trascendencia será lo que produce satisfacción y conduce a la felicidad como realización humana, vital y espiritual, que implica: “ampliar nuestra comprensión de la mente y la conciencia” (Capra, 2002, p. 28) como la realidad que dinamiza y ayuda a comprender la vida.

Esa comprensión compleja de la unidad entre mente y conciencia es lo que permite un acople con la realidad estructurando nuevas formas de relaciones dinámicas. “Según la teoría de la autopoiesis, el sistema vivo se acopla al entorno estructuralmente (...) mediante acciones recurrentes, cada una de las cuales activa cambios estructurales en el sistema” (Capra, 2002, p. 62), sin que estos sistemas pierdan su autonomía y, especialmente, la de vivir, que a su vez implica conocimiento.

Conclusiones

La ecopsicosofía pretende constituirse en un horizonte de comprensión filosófica de la realidad vital en su dinámica de relación con la naturaleza, con los demás y con la Trascendencia, a través de la experiencia de una interrelación profunda, capaz de generar estados de equilibrio y de armonía mediante un entramado de relaciones en el mundo o el contexto dinámico en el que interactúa la vida, especialmente, la humana.

Se trata de construir una visión de la realidad dinámica e integral en donde la conciencia es un devenir transformador propio de la “inteligencia humana” capaz de pensarse a sí misma y generar transformaciones sociales y culturales con tendencia hacia un mayor equilibrio y armonía cósmica, lo que supone el tránsito entre lo ético, lo moral y lo estético como equilibrio interior capaz de generar actos estéticamente bellos. “La humanidad está llamada a tomar conciencia

de la necesidad de realizar cambios de estilos de vida, de producción y consumo” (Francisco, 2015, núm. 23), si quiere volver al equilibrio interior y a vivir en armonía con su entorno vital.

Referencias

- Acosta D. (2015). *El sentido de la vida y la solidaridad*. Pasto: Editorial Institución Universitaria CESMAG.
- Barroso, M. (2005). *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*. San Cristobal de la Laguna: Servicio de Publicaciones Universidad de la Laguna.
- Borisonil, H., & Beresñak, F. (2012). Bíos y zóe. Una discusión en torno a las prácticas de dominación y a la política. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, (13), 82-90.
- Capra, F. (2002). *Las conexiones ocultas. Implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de una nueva visión del mundo*. Barcelona: Anagrama.
- De Cortazas, J. M. (1993). Lenguaje y ecología. *Contextos*, (11), 133-144.
- Deleuze, G. (1978). Escuela de filosofía universidad ARCIS. Recuperado de: <http://www.philosophia.cl/:www.uruguaypiensa.org.uy/andocasociado.aspx?65,587>
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1991). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Ferruci, S. (2007). Loikos nelle leggi della polis. Il privato ateniese tra diritto e società. *Etica & politica*, 9(1), 135-154.
- Francisco. (2015). *Carta encíclica Laudato Si. Sobre el cuidado de la casa común*. Roma: Tipografía Vaticana.
- Gonzalez, A. (2012). *Oikos kai physis: hacia un nuevo paradigma ecológico. Identidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 3(5), 145-158. Recuperado de: <http://www.praxeologia.org/oikoskaiphysis.pdf>
- Jara, J. (1998). *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Vaparaíso: Antropos Editorial.
- Jaroszyński, P. (2005). De sofía a filosofía. *Pensamiento y cultura*, 8(1), 49-55.
- Kohan, W. O., & Waskman, V. (2000). *Filosofía para niños. Discusiones y propuestas*. México: Ediciones novedades educativas de México.

- Martínez Barrera, J. (2011). Alma, cuerpo y mente. Santo Tomás y algunos contemporáneos. *Sapientia*, (67), 235-258.
- Miron, M. D. (2004). Oikos y oikonomia. El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estadio de la economía antigua. *Gerión*, 22(1), 67-79.
- Rodríguez, L. (2004). *El sentido del ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje*. Saragoza: Prensas Universitarias.
- Suzzarini, A. (2007). La doctrina platónica del alma en el Timeo. *Dakaiosyne*, 10(19), 129-154.
- Velásquez, O. (2002). Las ideas griegas sobre el alma y la divinidad: un análisis de la doctrina aristotélica. *Revista de estudios médicos humanísticos*, 4(6), 141-153.
Recuperado de: http://www.diadokhe.cl/media/aristotelica/ideas_griegas.pdf

The image features a background of marbled paper with a pattern of dark, irregular veins on a light, textured surface. A solid, dark teal horizontal band runs across the middle of the page, serving as a backdrop for the chapter title.

Capítulo III

La política sin la *polis* y la *polis* política

Milton Andrés Ortiz*

Resumen

El siguiente artículo tiene el objetivo de analizar la significación política de la *polis* griega a partir del contraste entre las formaciones políticas arcaicas y las democráticas; con la intención de esclarecer los contenidos que dan sentido tanto a la práctica política como la configuración del pensamiento político en la cultura griega hasta el siglo V a.C.

Palabras clave

Democracia; Política; Polis; Poder; Sujeto

Introducción: la política y la polis: el silencio de Aristóteles

El vínculo entre la política y la *polis* sugiere, a partir de Aristóteles, una reciprocidad indudable. Que nuestro concepto de política tiene por esencia la idea de *polis* es cuestión de perogrullo. No obstante, esta co-existencia no se explica simplemente por su raíz etimológica, ni mucho menos por los testimonios que muestran la existencia de instituciones políticas como la *boulé* o la *ekklesía* en periodos arcaicos. Estos aspectos, solo puntualizan un aspecto superficial, señalando que la definición aristotélica de *polis* opera en un sentido político de manera inmediata; y desde este punto de vista, en toda forma de asociación humana, independiente de su organización política pre-existen rasgos que dan forma a su ordenamiento y prácticas políticas. Esto es cierto, sólo en la medida en que la *Política* de Aristóteles es también una reflexión de esta naturaleza. Sin embargo, la significación política no se subordina a una indagación de las estructuras y elementos constitutivos de las distintas formas de gobernar, tipologías de gobierno y descripción del régimen ideal. Por el contrario, el *contenido* de lo político no descansa en estos aspectos que pueden denominarse *metapolíticos*,

* Filósofo de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín – Colombia. Joven investigador adscrito a la Facultad de Educación y Humanidades en el programa de Filosofía de la misma institución. Miembro del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica. Correo: mortiz@funlam.edu.co.

ya que Aristóteles inaugura un tipo de reflexión sobre las formas de asociación humanas independiente del tipo de régimen político que la circunscribe, en virtud de satisfacer el contenido político que dé forma a la *polis* entendida como τὸ αὐτάρκες (*Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097b), es decir, un espacio autosuficiente (*Pol.* III, 9, 1280b 29-81a 2).

Responder a las preguntas: ¿Cuál es el origen y la finalidad de las asociaciones humanas? ¿Qué tipo de grupos humanos configura el hombre como ser social y político? ¿Qué formas de organización política se conoce? ¿Cuáles son sus dificultades? ¿Cuáles son sus virtudes? ¿Cuál es la forma de asociación política ideal? Todas estas preguntas son diseñadas por Aristóteles y perfiladas en el campo de la reflexión política. En suma, la *Política* de Aristóteles es una formación de conjunto, que comprende el cuestionamiento de los asuntos políticos y busca responder a ellos bajo el criterio de τὸ αὐτάρκες.

Desde la perspectiva de las significaciones socio-históricas, el programa aristotélico de la *Política* representa la articulación teórica del pensamiento político de la antigua Grecia. Como tal, aquello que expone la obra es el producto del desarrollo histórico de la *inquietud política* en la cultura griega, y a su vez, reúne el entramado axiológico que modela las prácticas políticas. Estos aspectos, permanecen en un nivel inarticulado a lo largo de la obra, pero sustentan sus contenidos; la significación de lo político en Aristóteles es la *mostración* del desarrollo histórico del pensamiento político articulado de manera programática. La estructura de esta *mostración* no es explícita, ya que la imagen de la política entendida como espacio público y exteriorizado modula los cuestionamientos que dinamizan la obra.

El significado de la *polis* en términos aristotélicos descansa bajo la formación del espacio público en sentido político. Y dicha construcción, se evidencia en las dos categorías que definen el significado de la *polis*: Κοινωνία y πλήθος¹ (Sakellariou, 1989). Para Aristóteles, independiente del tipo de gobierno y ciudadanos que caractericen una determinada *polis*, tales criterios estructuran su ordenamiento interno y tipifican su composición: la ciudad es pensada como comunidad

¹ Tanto Κοινωνία y πλήθος poseen en la obra de Aristóteles definiciones polisémicas. Aristóteles comprende bajo el concepto de κοινωνία, otros como συμμαχία, o alianza, πόλις o πολιτική κοινωνία. Asimismo sucede con el término πλήθος, el cual connota la definición de πολιτική κοινωνία, ambos aparecen juntos para dar cuenta de ideas relativas a la totalidad de la comunidad, la multiplicidad del cuerpo de ciudadanos, entre otros (Sakellariou, 1989).

y multiplicidad. En consecuencia, la política se define como una actividad colectiva, mancomunada y diversificada en sus agentes políticos. Es decir, *la polis deviene como enclave político*. Asimismo, la fórmula *zōon politikon* se circunscribe en el marco político que ordena la *polis*; el hombre no es un animal político, entendido como versión substanciada de la prefiguración política de la condición humana (Arendt, 1997); los hombres son animales políticos en sentido plural (*Pol.* 1253a 25-26): habitar en comunidades, practicar la justicia y aspirar a la autarquía, son los rasgos que moldean la imagen de la *polis* como espacio político. La modulación de la *polis* como espacio político y colectivo que bascula en la reflexión aristotélica no es tanto una teoría política cuanto el producto de la “experiencia” histórica de la democracia del siglo V. a.C. El hecho de que Aristóteles conciba la ciudad como un orden político, colectivo y plural subraya este aspecto; la democracia ateniense es una ruptura en el marco de las significaciones políticas de la cultura griega, y su entramado axiológico definió el sentido de la política y la *polis*, no sólo para Aristóteles, sino, para la filosofía política posterior. Por esta razón, es posible dividir la experiencia política de la cultura griega en dos momentos: La política sin la *polis* y la *polis* política.

La política sin la *polis*: *dēmobóros básileus*

La polis no siempre se configuró como espacio político². La significación descriptiva del término polis en el epos homérico se entiende como territorio poblado, asty (IL. IV 510-514). Su sentido es geográfico, o bien, puede definirse como una zona de explotación económica u organización urbana (Barceló & Hernández de la Fuente, 2014). Mas

² Sin embargo, en los poemas homéricos se identifican instituciones políticas, ya que existe la asamblea militar en la que participan los homoioi. En efecto La isokratia que define al grupo militar puede postularse como práctica política; Marcel Detienne (1983) las agrupa como instituciones pre-políticas que preforman el pensamiento político y la circularidad del espacio público: el ágora. Por otra parte, la discusión sobre el concepto de política en las sociedades homéricas opera desde una visión retrospectiva de la Atenas clásica, como bien lo señala Barceló & Hernández de la Fuente (2014). Si bien se pueden identificar ciertas instituciones que serían análogas a las de la democracia ateniense, cualitativamente su función y significación son distintas. El hecho de que las asambleas militares y la isonomía tribal sirvan de sustrato pre-democrático no quiere decir que había una práctica política per se o una arquitectura política de la polis arcaica. No obstante, sí es posible identificar en los poemas homéricos rasgos explícitos de actividad política. Aquí, la discusión no se centra en si las sociedades homéricas eran o no comunidades conscientes de sus propios principios políticos, sino de la significación de la práctica política en el marco de las significaciones socio-históricas, y en ese caso, el significado de lo político se concentra en la participación privilegiada de un grupo nobiliario y sus personalidades, fundamentado en un sistema de valores ritualizado y legitimado por ellos mismos, lo cual desplaza radicalmente cualquier indicio de actividad mancomunada y subraya la preeminencia del poder de un grupo social; esta opacidad de la política en la época homérica, que invisibiliza a los polloi, se opone a la publicidad de los asuntos públicos que caracteriza la política en la época democrática. En tal caso, la discusión en el campo de las significaciones políticas no opera retrospectivamente sino que se sirve de la configuración de una significación en términos históricos.

el carácter político de la ciudad queda suprimido por la preeminencia de la estructura social familiar: el oikos. Este aspecto se hace relevante cuando en el canto noveno de la *Ilíada* (vv 60-65: οὐδὲ κρείων Ἀγαμέμνων. ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιός ἐστιν ἐκείνος) la expresión *aphrétor* connota la ausencia de fraternidad, lo cual significa una suerte de nulidad política y social. Así se pone de manifiesto que no es la polis el centro de las deliberaciones en la épica, sino la familia o una comunidad agrupada en una serie de familias.

El *zōon politikón* puede sustituirse por el *zōon genoí*: el aristócrata no es político³, es un animal bélico y tribal preocupado por personificar y detentar el poder proyectándose en las significaciones relativas a la *areté*⁴. Esta no sólo manifiesta las cualidades eminentemente morales, religiosas y sociales de los *aristoi*, así como los rasgos tribales y nobiliarias que definen este grupo social, sino que, la excelencia o valía del héroe consisten, connotativamente, en un punto de vista predictivo sobre lo político. Así, la política no se identifica como actividad nomotética o institucional, ni mucho menos centrada en la polis; la política se configura como *basileia* o el poder soberano del jefe militar.

La *basileía*⁵ concentra el núcleo de significaciones políticas, todas ellas asociadas a las características físicas, sociales, e intelectuales del héroe; de tal manera, que la práctica política en las sociedades homéricas se expresa como disputa, su vertebración es deliberativa, pero el objetivo de tales diferencias no es la polis, sino el oikos. El valor de la casa paterna ocupa el centro de los avatares políticos, así como

³ la afirmación no es gratuita. Hannah Arendt (1997) sugiere que existe una potencialidad política en la época arcaica. Ya que para ella, los rasgos de igualdad y de acción y soberanía propias de este periodo preanuncian la libertad política y caracterizan la finalidad de la praxis política. No obstante, dicha potencialidad es insuficiente para caracterizar los rasgos políticos del hombre aristocrático, a lo sumo, hay ciertas preestructuras y significaciones que de hecho, serán heredadas por la democracia ateniense, y que modelarán sus marcos políticos y morales, o lo que entiende Arendt como libertad política en un sentido extensivo. Pero lo cierto es que en el mundo homérico, la fisionomía política está disuelta en el poder articulado del soberano, y no está basada en la diversidad sino en la simetría tribal de sus miembros. Y como bien lo afirma la misma Hannah Arendt, la política que comprende los intereses de la familia anula la política misma.

⁴ El protagonismo político del héroe es corolario de las cualidades fisiognómicas o la relación entre la apariencia física y la acción ética conforme a los ideales aristocráticos, de allí la personificación de la política, y asimismo, el carácter genealógico de la *areté* y su valor paradigmático en términos éticos; la expresión fisiognómica del héroe épico modela la dimensión política de la sociedad homérica. Se identifican varios niveles de conformación de la imagen heroica. Por una parte, los rasgos estéticos (*Od.* VI 239) que subrayan el vigor físico y la belleza, *kalós*, del héroe. Por otra, la dimensión suprapersonal, es decir, la conjunción del orden familiar como un todo armónico que liga las relaciones del héroe con sus semejantes, con su linaje, conyugue y descendencia. Y por último, el nivel religioso, que denota el origen y destino del héroe. En conjunto, dichas dimensiones se anudan en la constitución del héroe como representante político y perfilan los rasgos característicos del oikos.

⁵ El héroe en tanto *basileus* sustenta su soberanía bajo las significaciones de *anásein* y *kratéein* (Torres Mas, 2003). Gobernar y tener poder son los fundamentos de las prácticas de poder en el mundo homérico; en la figura de Agamenón se condensan estas significaciones relativas al valor heroico y militar: el poder del rey deviene absoluto e incontrovertible, ya que su acción es correlato de un orden divino que lo ampara: *kudos*

la unidad de la vida social y económica (Barceló & Hernandez de la Fuente, 2014). En consecuencia, las dinámicas políticas de la sociedad homérica son auto representativas y endógenas, definidas en el mismo encuadre moral que legitima al héroe. Si bien, la *boulé* y la *ekklesia* de los militares intervienen activamente en el ordenamiento político, y el producto de sus deliberaciones cobra una importancia sustantiva al momento de determinar el destino de las empresas bélicas (*IL. II 35-395*), no se puede afirmar que a partir de las intrigas y divisiones del poder de la aristocracia se haya definido un carácter propiamente político. Lo que se puede identificar es una encarnación del poder en el héroe, y a partir de esta indistinción se articulan los valores objetivos, es decir, aquellos que perfilan la prosperidad de determinado *oikos* y en simultáneo, también aseguran el *kleós* del héroe.

La disputa entre Agamenón y Aquiles sintetiza el modelo de desplazamiento del poder característico de la comunidad aristocrática. El *basileus* exhibe su poder al usurpar la *moirá* de uno de sus iguales (*IL. I 180-185*), acto legítimo en virtud de su condición social y religiosa, pero excesivo, ya que es un *homoioi*, semejante en dignidad y honor quien se ve comprometido en las determinaciones del soberano. La respuesta de Aquiles es la resistencia y desobediencia, que se hace explícita en el abandono del cetro (*IL. I 245*). Gesto simbólico que rechaza el poder de Agamenón, inaugurando así el acto político como negación del poder desmesurado⁶.

Se entiende de esta manera, que en el marco de la sociedad homérica, la *polis* no es un espacio de deliberación política. Por el contrario, se explica como territorio u organización urbana, incluso

⁶ El acto político consiste a su vez en un gesto que «despolitiza» a Aquiles. De allí que la política aparezca como un gesto paradójico. Arrojar el cetro significa renunciar a la comunidad militar y desafiar el poder del soberano, pero la resistencia se hace en virtud de la justicia, no en la mecánica de la usurpación del poder. La cólera de Aquiles es causa del desposeimiento. Es decir, apela a la restauración de lo que es justo en un sentido tradicional, no porque ambicione el poder de Agamenón. Sin embargo, no puede decirse que el acto de disenso que ejecuta Aquiles le convierte en un sujeto político; de hecho el acto de Aquiles es un objeto político. Es la exteriorización de una acción sin voluntad. La lógica de las acciones heroicas coincide también con este gesto político, Bruno Snell (2007) explica este aspecto de la acción en sentido heroico: "En Homero no existe la conciencia de la espontaneidad del espíritu humano, esto es, la conciencia de que incluso las decisiones de voluntad y en general las emociones y los sentimientos tienen su origen en el hombre. Lo que vale para los acontecimientos épicos vale también para el sentimiento, el pensamiento y la voluntad: todo tiene su origen en los dioses (pág. 70)" Desde este punto de vista, la resolución aparentemente política de Aquiles hace parte de un plan divino, y de este modo, la política se instaura en una nueva paradoja; por una parte la acción de Aquiles representa un acto político, porque el disenso y la resistencia al poder desmesurado es la característica de una comunidad política, pero a su vez, dicho acto, orquestado sin la voluntad del héroe, fuera de la comprensión del agente político, aparece como híbrido, compuesto de dos realidades, la divina y la humana. Por tal razón, el concepto de la política entendida como proyecto humano escapa a la comprensión del gesto de Aquiles.

como lugar donde se evidencia un ordenamiento político⁷, más la práctica política se circunscribe en dinámicas de desplazamiento de poder. Si existe actividad política, esta está concentrada en la figura del *basileus*, quien personifica el poder y la política. Pero alrededor de él no se modulan mecánicas de deliberación sino de confrontación; igualmente ocurre con la identificación del agente político. Más allá de las acciones heroicas, la acción política queda entredicha. En principio por el carácter antropológico, que hace difícil establecer una teoría de la acción volitiva, pero en el marco propiamente político se evidencia que la confrontación es el signo que identifica la política con rasgos agonales⁸. En síntesis, la política en el mundo homérico inicia en el poder y se concentra en este; además, se personifica, y paradójicamente, no articula un sujeto político; opuesto a la configuración de la democracia, que crea la política al desarticular el poder del grupo social dominante y configurar un nuevo orden a partir de vínculos abstractos, sin ninguna relación relativa al *oikos*, disolviendo el poder privado para constituir el público, *koiné*: dando origen a la *polis* como organización política y a la emergencia del *demos* como sujeto político.

La polis política: *Andres gar polis*

La diferencia sustancial entre la *polis* en sentido político y la personificación de la política que se muestra en la sociedad homérica, consiste, fundamentalmente, en el modo en que la *polis* deviene en espacio político. Y de igual modo, en la emergencia de la ciudad como sujeto político. El punto de inflexión en la transformación de la *polis* en escenario de la práctica y el pensamiento político⁹ se identifica

⁷ Barceló & Hernandez de la Fuente (2014) puntualizan este aspecto sobre la polis en la cultura arcaica cuando afirma que ésta surge como expresión de un modelo urbano basado en la explotación del suelo agrícola y los recursos marítimos; así como la concentración de la actividad artesanal, el ordenamiento político y la defensa del oikos.

⁸ No sólo los valores agonales definen los rasgos políticos del hombre homérico. Torres Mas (2003) identifica en la figura de Odisea valores de orden intelectual, tales como la metis y la persuasión discursiva. En conjunto, tanto los valores agonales como los intelectuales tipifican la imagen del agente político en la época arcaica.

⁹ Se sigue aquí la distinción de Castoriadis entre el pensamiento político y la filosofía política. Para este autor, la filosofía de Platón constituye un esfuerzo de sistematización de los problemas políticos, es decir, la búsqueda de una fundamentación extrasocial de la cosa política. En este sentido es una filosofía política, pero, en el plano del pensamiento político, no prima los esfuerzos de fundamentación, sino la comprensión de la política como una actividad de institución de la sociedad, es decir, como la praxis cívica y crítica en el marco de una tradición preocupada por los cuestionamientos en torno al problema de la libertad, el debate, la autonomía y el autogobierno (Castoriadis, 1998).

en un sentido pleno a partir de las reformas clisténicas¹⁰. Dicho de este modo, la Reforma del año 507/08 (Canfora, 2014) supone la fragmentación del cuerpo de ciudadanos, pero a su vez, la disolución de las formas de poder concentradas en grupos sociales dominantes. El rasgo pre-político, como lo ha llamado Castoriadis (2012), o bien el social, en términos de Hannah Arendt (1997), se sustituye por el político. La política nace como una urbanística de la colectividad. Así como se habla de diseño hipodámico respecto de las ciudades, en el sentido político, el esquema clisténico reconfigura el orden social y simbólico de la *polis* para cargarla semánticamente de connotaciones políticas. La nueva estructura de la ciudad pone de relieve el valor colectivo, *koiné*¹¹, independiente del privado, *idión*¹². De tal manera, que el ciudadano ya no se identifica con su tradicional fraternidad, sino con las nuevas *phylai*, conformadas por un grupo mixtificado de agentes políticos pertenecientes a distintas agrupaciones geográficas. Esto hace que el vínculo entre los ciudadanos sea de pleno un nexo político, y la ciudad se transforme en un escenario de deliberación política.

En paralelo con la transformación de la *polis* en sentido público y político, ciertas significaciones que han definido las prácticas políticas de la Grecia antigua se resignifican para ampliar el marco semántico de la vida política en el contexto democrático. La *isonomía*, *isegoría* e *isogonía* operan como significaciones políticas y no tribales. La *isonomía* de los *homoioi* en la asamblea de guerreros aristocráticos se transforma en la libertad ante la ley, y sobre todo, la libertad pública para decidir, deliberar y obedecer los marcos normativos que ordenan

¹⁰ Se hace referencia aquí a la nueva configuración social de la politeia clisténica: "la constitución Clístenica se propone precisamente superar la oposición entre el campo y la ciudad, y edificar un estado que ignore de forma deliberada, en la organización de los tribunales, de las asambleas, de las magistraturas, toda distinción entre urbanos y rurales." (Vernant, 1973, p. 226). De tal forma, que la reforma clisténica inaugura una nueva distribución del aparato social de la polis ática, incluyendo el calendario pritanico, y con este, un nuevo sentido del tiempo y el espacio cívico. No obstante, es preciso evidenciar que no sólo la reforma clisténica es un punto de ruptura; la formación de la polis democrática es un proceso que comprende varios hitos históricos e incluso instancias mítico-narrativas. Entre ellos, se identifica la siguiente línea sociogenética: el sinocismo de Teseo, el cual se incluye como narración del mito de la autoctonía y refuerza la identidad política del ciudadano (Loraux, 2007). Igualmente, la Taxis Politeiai de Solón, y por último, se agrega la reforma de Efiltes al Areópago. Esta tiene el valor de marcar el punto decisivo, con ella, se despliega el arraigo definitivo del poder del *dêmos* como un sistema de organización política. Con Solón los atenienses más pobres obtuvieron la libertad, en la medida en que ningún ciudadano ateniense podía ser esclavo de otro. Con Clístenes todos los atenienses reunidos en una asamblea convocada por un consejo demótico tenían la posibilidad de decidir sobre la marcha de la ciudad en política interna y externa. Finalmente, después de Efiltes, las élites estuvieron controladas por las clases populares en un sistema jurídico que trasladó a la multitud las decisiones de interés político (Rocher, 2009).

¹¹ Musti (2000) ha llamado a este vínculo: la *enfiádisis* público-privada.

¹² Cabe incluir, dentro del marco de las rupturas, la sustitución del culto de la tradición de la *sygeneia*, entendida como el vínculo de parentesco entre los aristócratas y las divinidades, además de constituir el factor legitimante de la posición social de la aristocracia; la democracia ateniense configuró sus propias prácticas religiosas y los vínculos hereditarios fueron transformados en filiações políticas sin nexos tribales. La ciudad practica el culto a los dioses fautores del orden social instaurado en la polis democrática (Bernabé, 2009).

la ciudad. La libertad de palabra, también privilegio de las clases nobiliarias (Detienne, 1983) se establece como medio para la creación y el debate de las leyes. Por su parte, la *isogonía*, que pasa de ser una instancia narrativa que ligaba el imaginario ateniense a un origen mítico, se configura como campo semántico que ordena las representaciones políticas que sustentan la identidad del ciudadano.

La política, de esta manera, se ejecuta como acto que despersonaliza el poder en sentido de la *basileia*, para modelar la centralidad de la *polis* como núcleo de la praxis pública y resignificar las categorías que definían la cultura aristocrática. Esto último, particulariza el nacimiento de la política. La democracia nunca desarrolló su propio lenguaje (Loraux, 2007), pero politizó el entramado axiológico de las significaciones heroicas.

La suspensión de las prerrogativas de la *basileia* aristocrática desplaza los privilegios tribales hacia la ciudadanía para configurar el poder político de la *polis*. Plácido (2006) acentúa este aspecto legitimador de la democracia al afirmar que la ciudad se impone como sistema y la realeza como un punto de referencia pretérito. La nobleza opera como fundamento de prestigio para la aristocracia. Ambas, en el marco de la ciudad crean vínculos. El ciudadano se identifica como héroe¹³. Existe entonces una sucesión en las formaciones sociales entre la aristocracia como *basileía* y la comunidad ciudadana. Esto se fundamenta en las prácticas de acceso a la realeza y la ciudadanía, que se imbrican y se prestan sus significaciones. Estas prácticas son religiosas, militares, agonales y conyugales.

La sucesión de los significantes del orden homérico y su resignificación política caracterizan la construcción de la democracia y dan contenidos éticos a la *polis* como espacio político. La ciudad encuentra su arquitectura política a través de dicha yuxtaposición de valores. Pero además, da continuidad al proceso crítico de la tradición griega¹⁴. Es decir, que expande el horizonte de comprensión del orden humano

¹³ El heroísmo de la polis se atestigua en las batallas de Maratón (480.a.C) y Salamina (490.a.C). tales victorias perfilaron los rasgos característicos de la democracia como proyección interna y externa, ya que la resistencia a la autocracia persa supuso la conquista y la justificación del modo de practicar la política y la vida cívica de los atenienses. En Los Persas de Esquilo, este valor heroico de la ciudad queda expuesto de manera magnífica.

¹⁴ La democracia supone la continuidad del cuestionamiento de la tradición heredada, es decir, desde el punto de vista de la vida política, esta deviene como ruptura epistemológica, ya que la creación de la democracia coincide con el desarrollo de la sofística, la historia y la filosofía.

a través de la vida política. Y en este sentido, articulación de la polis como sujeto colectivo y mixtificado queda determinada. La *autonomía* de la ciudad traza este rasgo. La *polis* se constituye como sujeto en la medida en que es ella causa y efecto de las decisiones políticas. La deliberación y la justicia de la ciudad son cuestiones públicas, no privadas ni divinas. El orden político es radicalmente un proyecto humano, en el cual, como lo puntualiza Castoriadis (2012), es la comunidad la que se auto instituye, y crea y da contenidos a sus marcos normativos. La ley, *nomoi* se transforma en una competencia propia de la ciudad, que se da a sí y para sí el valor y la consecuencia de ser la soberana absoluta de sus propias deliberaciones y acciones; la tragedia (*Edipo en Colono*. vv 430-435; *Fen*. Vv 1655-1657) y la comedia (*Avispas*. vv467) constituyen el lenguaje de este sujeto político. En el teatro, la ciudad se escenifica¹⁵, exterioriza a través del mito las *inquietudes políticas* que plantea el proyecto democrático. Pero principalmente, pone de manifiesto que la *polis* es una articulación política inflexible. Y esta característica, marcará de manera definitiva, la reflexión política posterior.

Referencias

- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- Barceló, P., & Hernández de la Fuente, D. (2014). *Historia del pensamiento político griego. Teoría y Praxis*. Madrid: Trotta.
- Bernabé, A. (2009). Democracia y Religión Clásicas. En L. Sancho Rocher, *Filosofía y Democracia en la Grecia Antigua* (pp. 89-101). Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Canfora, L. (2014). *El mundo de Atenas*. Barcelona: Anagrama.
- Castoriadis, C. (2012). La ciudad y las Leyes. Lo que hace Grecia 2: seminarios 1983-1984. *La creación Humana III*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Detienne, M. (1983). *Los Maestros de la Verdad en la Grecia arcaica*. Madrid: Taurus.
- Loraux, N. (2007). *Nacido de la tierra. Mito y Política en Atenas*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

¹⁵ Orsi (2007) sostiene que el espectáculo trágico sitúa a la ciudad frente a un espejo que le deforma y obliga a contemplarse con todas sus glorias y bajezas. El espejo no recupera la imagen impoluta de la ciudad sino una elaboración abstracta y estética.

- Musti, D. (2000). *Demokratía. Orígenes de una idea*. Madrid: Alianza.
- Orsi, R. (2007). *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*. Madrid-México: Plaza y Valdés Editores.
- Plácido, D. (2006). La ciudadanía como basileía. En D. Plácido, M. Valdés, F. Echeverría, & Y. M. Montes (Ed.), *La Construcción Ideológica de la Ciudadanía* (pp. 171-178). Madrid: Editorial Complutense.
- Rocher, L. S. (2009). *Filosofía y Democracia en la Grecia Antigua*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Sakellariou, M. B. (1989). *The polis-state definition and origin*. Athens: MEΛETHMATA.
- Snell, B. (2007). *El Descubrimiento del Espíritu*. Barcelona: Acantilado.
- Torres, S. (2003). *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. Madrid: Istmo.
- Vernant, J. P. (1973). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel.

Eurípides y la posición del *georgós* en la Atenas democrática

Carlos Andrés Gallego Arroyave*

Resumen

Eurípides consiguió, en escasos versos de las tragedias *Electra* y *Orestes*, la unificación de factores morales y religiosos del labrador con el elemento socio-político del mismo; el poeta desarrolló agrupación de componentes para presentar al *georgós* como el ciudadano ideal de la *polis*, ya que la Guerra del Peloponeso afectó al *polites* social, ética y moralmente. Y Eurípides como buen crítico y educador de la ciudad exteriorizó un ensalzamiento al campesino contrastándolo con la actitud irreverente y excesiva de los ciudadanos que intervenían en el ágora y la Asamblea.

Palabras clave

Aldea; Polis; Campesino-Ciudadano; Democracia; Guerra

Durante la transición del siglo VI al V, Atenas en manos de grandes arcontes y gobernantes como Solón, Clístenes y Aristides empezó a configurar un proyecto de organización social y política que revolucionaría, de algún modo, las maneras de ejercer el poder en las ciudades de todo el territorio helénico: la democracia. La consolidación de este ejercicio de poder en la *polis* ateniense logró profundas transformaciones económicas, sociales y políticas que le propició el título de ciudad intelectual con la contribución artística, literaria y científica:

La *polis* tras su triunfo sobre la monarquía persa, conllevará a una expansión cultural sin precedentes, responsable de creaciones excepcionales e imperecederas en el arte, las letras y las ciencias. Atenas contribuye notablemente a este esplendor al erigirse en el principal centro receptor y difusor de la cultura helena (Barceló & Hernández, 2014, p. 170).

Sin embargo, pese a que esta implantación democrática del sistema político ateniense haya propiciado en Atenas un reconocimiento cultural e intelectual en la época, lo que atañe en este escrito es cómo

* Estudiante de octavo semestre del Programa de Filosofía de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín – Colombia. Miembro del semillero de investigación Estudios antiguos de la misma Universidad. Correo: carlos.gallegoar@gmail.com

esa inserción y acentuación de la democracia en Atenas favoreció a la aldea, propiamente al labrador que ahora conoce su nueva imagen de ciudadano en la *polis*, pues parafraseando a Meiksins (2003) el campesinado gozará de una condición política especial y de igual manera la aldea tendrá un importante rol político.

La democracia instaurada en Atenas estableció una relación entre aldea y ciudad para que no existiese una dominación o explotación por “jerarquías políticas”, esta fundamentación se realizó para la condición política del labrador, pues en ciudades como Esparta y Argos los campesinos tenían una autonomía dentro su comunidad, pero no poseían la condición de ciudadano. Este principio de ecuanimidad entre campo y ciudad, aldeano y ciudadano convirtió a la *kóme* en unidad constituyente básica de la *polis*, y al aldeano en integrante que se incorporaría a las actividades de Atenas.

Si bien el aldeano tuvo un vínculo fuerte y un protagonismo en la consolidación de la *polis*, no se le puede separar de su comunidad; su autonomía en el espacio social, cultural y religioso aún permanecería intacto como lo estuvo antes del siglo V¹. El continuo contacto político del aldeano dentro de la *polis* y su permanente actividad religiosa y socio-cultural en la aldea lo convertirá en un verdadero ciudadano de la Atenas clásica. El labrador siempre tuvo su permanencia dentro de la sociedad pequeña, sin embargo, esa nueva imagen de campesino-ciudadano dada por las reformas de Clístenes hicieron que lo incluyeran en la Asamblea; su activo rol político produjo la no distinción entre campo y ciudad. El autor sostiene este argumento a partir de la apreciación que da Meiksins (2003) respecto a la integración del labrador a Atenas y sus acciones políticas:

Todos los hombres del demo tenían los mismos derechos cívicos y estaban habilitados para asistir a la asamblea central y servir en los jurados mediante los cuales se hacía mucho de lo que consideraríamos el trabajo *político*: a este respecto, no había distinción entre aldeano y hombre de la ciudad, o entre campesino y terrateniente (2003, p. 300).

¹ Si bien el sinecismo produjo una integración del labrador a la polis y su vida política y económica, el georgós nunca abandonó el campo, la *kóme* y menos la “imagen del bien limitado”, es decir, el campesino continuó su vida social y religiosa dentro de la aldea; en ningún momento se alejó de esta para establecerse permanentemente en la ciudad.

La tesis de Meiksins da a entender que en la Atenas democrática, la ciudad más poblada e importante del mundo helénico, no existía una distinción o línea divisoria entre ciudad y campo, tanto en el aspecto geográfico como político. Aún no aparecía una concepción peyorativa hacia el labrador como aparecerá a mediados del siglo IV. Por esto, el siglo V fue la época para la ilustración helénica y el campesinado ateniense; la actitud y aptitud que tuvo el hombre del campo dentro de la ciudad mostró su contribución, no tanto por sus intervenciones en la Asamblea, sino por el comportamiento moderado y adecuado durante toda la época. Tanto fue el ímpetu manifestado por el ciudadano-campesino que la tragedia griega, especialmente la de Eurípides, dio pinceladas de idealización a la clase campesina. El aldeano (*demotikon*)² se convirtió para la tragedia eurípidea en el hombre virtuoso, un ciudadano que a pesar de los límites económicos constantemente mostraba conductas prudentes e íntegras. Eurípides, el último de los grandes dramaturgos clásicos, dio un espacio privilegiado al ciudadano-campesino en dos tragedias, *Electra* (417 a. C.) y *Orestes* (408 a. C.), donde se le muestra, en el personaje Labrador (*georgos*)³, como un individuo honesto, sencillo, patriótico y prudente.

Se ha expuesto hasta entonces el cambio de imagen que tuvo el campesinado durante el siglo V, su relevancia dentro de Atenas gracias al proyecto democrático y el espacio importante que le brinda Eurípides al labrador en sus tragedias. Sin embargo, es necesario apuntar que los cambios que se evidenciaron en el campesino en el siglo V son consecuencia de las decisiones que fue tomando Pericles en el transcurso de la época. La postura ante la guerra y sus decisiones como estrategia son base para el análisis de las nuevas variaciones sociales y políticas que soportó el campesinado. Por tanto, es menester estudiar las posiciones del gobernante frente a la guerra contra Esparta.

Pericles fue la figura influyente y trascendente del siglo V, de eso no hay discusión. Sus inicios de gobernante en el 461 a. C. fueron elogiados, pues con cordura y carácter logró afianzar el proyecto demo-

² El concepto *demotikon* refiere a la identificación del aldeano a partir del nombre de su aldea, esta referencia se hacía dentro de la polis, cuando el aldeano realizaba sus actividades cívicas (Meiksins, 2003). Por tanto este término no define completamente al labrador.

³ Es necesario anunciar y aclarar que el concepto de *georgós* se empezará a utilizar para definir al labrador dentro de Atenas como un ciudadano-ateniense, este concepto que refiere al campesino se presentará primeramente en Eurípides (*Electra*, *Orestes*), Aristófanes (*Acarnienses*, *Caballeros*, *Paz*, *Asambleístas*) y Menandro (*El Labrador*, *Dyskolos*)

crático y llevó a la *polis* a un completo embellecimiento y sublimidad dentro de toda la Hélade: “pocos de esos treinta y dos años no vieron nacer una o varias de las más deslumbrantes [obras maestras] que ha producido la historia humana en mármol o en el bronce” (Bonnard, 1970, p. 209). La elevación que tuvo este estadista fue tan alta que el propio historiador Tucídides en su primer libro de la *Historia* realiza una descripción ostentosa acerca de las aptitudes de Pericles para gobernar y utilizar la palabra: “[T]ambién tomó la palabra Pericles, hijo de Jantipo, el hombre que en aquel tiempo era el primero de los atenienses, el de mayor capacidad para la palabra y para la acción” (Tuc. I, 139, p. 4). Bonnard (1970) también alude a esta descripción idealizada del “Olímpico” argumentando que Tucídides envolvió en cuatro “virtudes” al estadista ateniense:

Tenía inteligencia, es decir, aptitud para analizar una situación política... Tenía elocuencia para plegar en sus opiniones y hacer participar en su acción al pueblo entero... Su tercera virtud era el patriotismo: jamás antepuso nada al bien común de los ciudadanos... Tenía, en fin, el desinterés más absoluto (1970, pp. 209-211).

Pero ¿Pericles expresa realmente estas virtudes durante los treinta y dos años de poder que tuvo? El propio Bonnard cuestiona la excelencia del estadista preguntando: “¿Es todo esto verdad? O mejor dicho, ¿qué hay de verdad en todo esto?” (1970, p. 211). Su respuesta a estas preguntas lleva a Bonnard a cuestionar la figura de Pericles, cuyas ansias imperiales de expansión y dominio llevaron a una guerra absurda e interminable entre la liga délica y peloponesia. De este modo, las cuatro virtudes que envuelven a Pericles convirtiéndolo en el “primer y mejor ciudadano” (Tuc. I, p. 139) sólo son tácticas dentro de su elocuente retórica.

Por el párrafo expuesto anteriormente y con la tesis que propone Bonnard (1970) es necesario argüir que Pericles dentro de la tragedia eurípidea no aparece completamente ensalzado ni elogiado, exceptuando la tragedia *Heraclidas* (430 a. C.) de Eurípides donde no aparece explícitamente una exaltación al gobernante, sino a la sublimidad de Atenas y al proyecto democrático. Sin embargo, ese enaltecimiento de la democracia establecida por Pericles dentro de la tragedia duraría poco, pues la guerra del Peloponeso (431 a. C. - 404 a. C.) desde sus

inicios fue degradando la imagen del estadista por una situación característica: el permitir que la liga peloponesia arrasara todo el Ática, es decir, todas las *kóme* y *demos* de la Atenas rural fueron devastadas por el ejército espartano, esto hizo que el campesinado griego tuviera que acentuarse en el sector urbano de Atenas⁵. Sin duda, este acontecimiento hizo que la tragedia de Eurípides considerara cierto interés por el labrador. Tanto es el encomio hecho por el poeta al *georgós* que es posible desplazar las cuatro “virtudes” puestas en Pericles al campesinado insertado en la *polis* ateniense. Se argumenta esto dentro de la tragedia griega por la tesis que apunta Hanson (2003) quien dice que el campesinado y la labranza son nociones morales y crean un carácter propio: había un *ethos* de la tierra, un sentimiento cercano a lo religioso, entre los griegos, en cuanto a que la agricultura del labrador autónomo, el trabajo manual sobre su propia granja, era moralmente edificante y esencial para el propio carácter (2003, pp. 263-564).

Eurípides, el último de los trágicos, tuvo que presenciar dos facetas de la Atenas clásica: su etapa de juventud y su primer momento en la dramaturgia puso en escena una *polis* patriótica y optimista por el proyecto democrático, una ciudad encargada de elevar el arte, las letras y la ciencia convirtiéndose en la ciudad ilustrada por excelencia en toda la Grecia antigua; el segundo momento presenciado por Eurípides fue el de la crisis en el ámbito económico, social, político, moral y religioso. Este declive fue causado por el pesimismo del ciudadano ante la democracia y posterior acogida del populismo demagógico. Ahora el ciudadano, persuadido por la retórica populista, no incluirá ese *ethos* que caracteriza al hombre ateniense. Quien tomó en ese momento el comportamiento prudente y moral en el ámbito social y en la tragedia euripídea fue el labrador, un hombre que a pesar de su posición económica contiene una conducta digna y coherente y que, como afirma Hanson (2003), encuentra la verdadera sabiduría. Existe

⁴La única referencia que encontramos para comprender y notar la descripción de la devastación de Ática por parte del ejército espartano y el asentamiento de los labradores en la ciudad se presenta en el Libro II de la *Historia* de Tucídides. En los párrafos 14-15 el historiador antiguo hace una descripción detallada de la actividad social y religiosa de los atenienses del campo. Posteriormente en los párrafos 16-17, Tucídides, con su escritura, expresa el malestar que tuvieron que soportar los campesinos al abandonar el Ática y comenzar un nuevo modo de vida en Atenas: “Así, pues, los atenienses durante mucho tiempo compartieron la vida en el campo en un régimen autonómico, y, una vez que se unificaron políticamente, aun así, la mayor parte de ellos, tanto antiguamente como después, hasta nuestra guerra, siguieron viviendo en los campos con toda su familia 134 debido a la fuerza de la costumbre; por esto no procedieron de buen grado a los traslados [...]Estaban apesadumbrados y soportaban mal el dejar sus casas y sus templos, que siempre habían sido suyos como una herencia de sus padres desde los tiempos de su antigua organización política, teniendo que cambiar de modo de vida y debiendo abandonar cada uno nada menos que su propia ciudad” (Tuc. II, 16, 1-2).

la posibilidad, entonces, que si bien el poeta trágico no pone en escena constantemente al campesino, sí suscribe a este personaje el ideal de ciudadano correcto.

Para el propósito de este escrito, que es analizar la posición del *georgós* dentro del teatro eurípideo, se estudiarán los primeros 400 versos de la tragedia *Electra*. En el Prólogo y el Primer Episodio de la *Electra* es donde aparece directamente un personaje labrador que es esposo de Electra. El Prólogo es pronunciado por aquel personaje y sus primeras palabras son dirigidas al campo: “Oh antigua llanura de mi tierra y corriente del Ínaco” (E. El. vv. 1-2). Claramente se nota una idealización del campo, ya que la aldea como unidad constituyente de la *polis* es aceptada como base para una construcción moral adecuada. Todo el Prólogo (vv. 1-53) expuesto por el Labrador es una introducción y acercamiento a la trama de la obra; sin embargo es importante resaltar los dos últimos versos del Prólogo, donde Eurípides destaca la nobleza y *sophrosyne* de la clase campesina: “el que crea que soy bobo si teniendo a una joven virgen en mi casa no la toco, sepa que lo es él por medir la moderación con la vara de su mente perversa” (El. vv. 50-51). Cuando finaliza el Prólogo, Electra aparece en escena y surge un pequeño diálogo entre ella y el Labrador sobre el trabajo que deben realizar ambos dentro de la casa (*oikos*), y aunque José Luis Calvo advierte que existe un reproche por parte de Electra hacia la mísera vida que tiene que soportar con el campesino, también podría notarse dentro del reproche un deseo por trabajar en el campo, esto debido a que el agrarismo fue concebido como una fuerza ética en la ciudad. Los versos de Eurípides que se citarán a continuación tienen mucha relación con la posición que toma Hesíodo respecto a las actividades del campo y los beneficios que traería gracias a la diosa Deméter:

Electra: pero precisamente debo compartir contigo voluntariamente las tareas, aligerando tu trabajo en la medida de mis fuerzas para que lo soportes mejor. Ya tienes bastante con tus labores del campo; el de la casa debo disponerlo yo. A un trabajador que vuelve del campo le resulta agradable encontrar dentro todo bien dispuesto.

Labrador: si así te lo parece, marcha. En realidad la fuente no está lejos de esta casa. Yo al amanecer llevaré los bueyes al campo para sembrar los surcos. Que ningún gandul, por más que tenga siempre a los dioses en su boca, podrá reunir el sustento sin esfuerzo (vv. 64-81).

Hay una parte del Primer Episodio donde el Labrador sale de la escena y sólo quedan Electra y Orestes discutiendo sobre el regreso de este último a Argos, pero al final entra a escena nuevamente el Labrador quien será indispensable para el desarrollo del Primer Estásimo, pero eso es irrelevante para esta sección. Lo fundamental para seguir comprendiendo la posición del campesino-ciudadano y la conducta virtuosa es un anuncio corto realizado por Orestes luego de saber que permanecerá unos días en casa del campesino, en un primer momento Orestes se muestra reacio para ingresar a una casa pobre, pero instantáneamente, gracias a la genialidad de Eurípides, hay una apología y engrandecimiento del campesinado ateniense, mostrando así la nobleza del propio Labrador: “he aquí un hombre que se ha revelado excelente sin ser grande en Argos ni orgulloso de la reputación de su familia” (El. vv. 380-381). Posterior a esta exaltación de la semblanza del campesino, surge el pesimismo de Eurípides hacia las decisiones de los demagogos y su retórica que impulsa y extiende la guerra, y en boca de Orestes, el poeta le concede al campesino una *areté* política, pues hombres nobles como ellos son quienes gobernarían mejor.

Orestes: ¿No vais a entrar en razón los que andáis por ahí llenos de prejuicios hueros? ¿No vais a juzgar a un hombre noble por el trato y por su forma de ser? Hombres como éste gobiernan bien los Estados y sus casas; en cambio esos cuerpos vacíos de juicio son adornos del ágora (El. vv. 383-388).

Ahora bien, en la tragedia titulada *Orestes*, del propio Eurípides, surge también un campesino pero esta vez personificando el Mensajero quien trae noticias fatales para Electra y Orestes: “Por votación los pelagos han decidido que vas a morir tu hermano y tú, ¡infeliz!, en el día de hoy” (E. Or. vv. 857-858). Pero lo relevante en este caso, al igual que en *Electra*, es analizar cómo Eurípides representa la prudencia, semblanza e inteligencia dentro del ciudadano-campesino al momento de intervenir. Arteta (1984) afirma que los personajes de Eurípides son simples hombres de la vida cotidiana que muestran un naturalismo al momento de realizar su acción, haciendo que las virtudes más encomiadas en los personajes de Eurípides sean la moderación, la piedad y la igualdad, rechazando, entonces, “los vicios más fustigados que nacen de la *hybris* como la arrogancia, la ambición, la desmesura, la riqueza, la violencia, la exaltación retórica y otros semejantes que han arrastrado al imperialismo ateniense al desastre de la guerra del

Peloponeso” (1984, p. 42). Por esta razón el poeta Eurípides encuentra la imagen de hombre ética en el labrador, y el trágico, en *Orestes*, realiza una personificación completa del campesino virtuoso e íntegro en menos de 10 versos. Indiscutiblemente sus acciones dentro de la *polis* en los últimos treinta años del siglo V anunciaban el decaimiento moral del *polites* ateniense y la elevación de la conducta tradicional, honesta, sensata y piadosa del *georgós*. El Mensajero en *Orestes* presenta la idealización, solemnidad y ascensión del campesinado ateniense gracias a sus ideales de pacifismo, patriotismo y cordura:

Mensajero: no era un hombre de aspecto elegante, pero sí un valiente, que rara vez frecuenta la ciudad y el círculo del ágora, uno que con sus manos cultiva su propio campo -esos son los únicos que defienden el país-, inteligente cuando está dispuesto a recurrir al diálogo, íntegro y que practica un género de vida irrepachable (Or. vv. 917-923).

Eurípides dentro de estos siete versos expuso y expresó lo que verdaderamente acontecía en Atenas durante las guerras peloponésicas. El hombre de la *polis* ateniense comenzó a utilizar de manera desmesurada y autoritaria su “herramienta política”: la palabra; el discurso retórico fue tomando fuerza en los tiempos de crisis, las intervenciones de los assembleístas a favor de la guerra ocasionaron la decadencia moral y ética del ateniense acrecentando aún más la problemática social y la decadencia de la ciudad. Las acciones de *hybris* dentro de la Asamblea hicieron que Eurípides pusiera una determinada superioridad social, política y moral en el campesino, dado que a pesar de los sufrimientos que padeció en la guerra mantuvo un comportamiento adecuado y una posición social responsable y moderada que le permitió dar intervenciones provechosas para sacar a Atenas del gran declive.

Se comprende, entonces, la posición relevante que tuvo la imagen del labrador en la obra y pensamiento de Eurípides; esta importancia muestra dos aspectos significativos tanto en la situación del campesino como en el pensamiento eurípideo: primero, con la trascendencia que el poeta le da al campesino se concluye que las posturas y conductas de éste dentro de la *polis* estuvieron ligadas a las virtudes que sintetizaban el ideal del ciudadano democrático, evidenciándose en los pasajes de *Orestes* y *Electra* anteriormente citados donde se exhibe una idealización del ciudadano-campesino; segundo, la imagen representativa,

superior e ideal del *georgós* que escenifica el poeta a su público es la muestra evidente del pensamiento crítico del trágico, es decir, al darle una caracterización de ciudadano ideal al labrador, Eurípides realizó de manera paralela una fuerte crítica al decaimiento ético y moral del *polites* debido al surgimiento de una retórica belicista que puso como factor indispensable el deseo de guerra. Este arte de persuasión causó en el ateniense una necesidad de victoria que abandonó completamente las virtudes y comportamientos prudentes que lo caracterizaban. En consecuencia, el trágico pronunció en unos pocos versos dos elementos que reflejaron una colocación contundente y adecuada del labrador, logrando así una idealización que se vería más establecida y con mayor persistencia en la obra de Aristófanes.

Referencias

- Arteta, A. (1984). Una aproximación textual al pensamiento de Eurípides. *Cuadernos de investigación filológica*, 10(1), 29-54.
- Barceló, P., & Hernández, D. (2014). Teoría y praxis políticas en la época clásica (siglo V.). En P. Barceló, & D. Hernández. *Historia del pensamiento político griego. Teoría y praxis* (pp. 169-258). Madrid: Trotta.
- Bonnard, A. (1970). Pericles el Olímpico. En A. Bonnard, *La civilización griega. De la Ilíada al Partenón* (pp. 209-233). Buenos Aires: Sudamericana.
- Hanson, V. (2003). La idealización de la clase labradora. En J. Gallego (Ed.), *El mundo rural en la Grecia antigua* (pp. 263-268). Madrid: Akal.
- Meiksins, E. (2003). La polis y el ciudadano-campesino. En J. Gallego (Ed.), *El mundo rural en la Grecia antigua* (pp. 269-322). Madrid: Akal.

«Amor y muerte» abelardianos

Yuwviner Estibal Rendón Urrego*

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo, resaltar a partir de la figura del filósofo y teólogo Pedro Abelardo, su correspondencia amorosa con Eloísa; el desarrollo de su experiencia, que al inicio gozará de gran pasión, la misma que se convertirá posteriormente en dolor para la vida de estos dos amantes. En un primer momento se pretende acercar al lector *grosso modo* a los imaginarios sociales y culturas que circularon en torno a la moral de la época para poner allí la historia de estos dos grandes personajes del siglo XII; en segunda instancia resulta pertinente introducir el significado etimológico griego y latino de los conceptos «Ἔρως y θάνατος», y finalmente, resaltar porqué este eros por parte de Abelardo se convertirá en tánatos, marcando el tránsito del eros de Abelardo y la muerte de las esferas pasionales, y la figura de Eloísa la cual permanecerá fiel al sentimiento que tiene hacia Abelardo, su único después de Cristo como ella misma lo llama en la segunda carta.

De acuerdo con lo anterior se puede inferir en Abelardo, dos momentos, el catedrático que goza de gran auge y prestigio en las universidades de Paris, y el Abelardo que se dedica a las esferas espirituales, ya que es allí donde se encuentra el bálsamo reparador a su dolor.

Palabras clave

Amor; Dolor; Moral; Muerte, Pasión.

La edad media adquirió en el marco del pensamiento filosófico y teológico un gran auge, dentro de los estadios con mayor relevancia en la historia del pensamiento, ya que fue durante esta época donde se cimentaron las bases del cristianismo. No obstante, algunos de los elementos que circulaban en la antigüedad propuestos por los estoicos, Epicuro, Epíteto, Ovidio, expuestas en sus tratados o también llamados manuales del buen vivir.

* Estudiante de octavo semestre del Programa de Filosofía de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín – Colombia.
Correo: estival17@hotmail.com

Iban prefigurando las máximas morales, que servirán al cristianismo, como modelos para impartir cátedras sobre el arte del buen vivir, y crecer de día en día en la práctica de las virtudes. De esto se desprenderá que durante toda la edad media, estuviera muy presente el binomio moral y virtud, conceptos que serán el centro de grandes reflexiones hechas por la patrística. El ciudadano que en su vida adopte como emblema la virtud se hace capaz de conducir sus anhelos rectamente, esto es, vivir la moralidad.

Entendida la moral desde su origen etimológico griego como ἥθος traducida al castellano como hábito, costumbre, uso, carácter, sentimiento, manera de ser, pensar o sentir; o en su etimología latina como *mōrus*, traducido al castellano como moral o *mōs mōris* como costumbre, modo de vivir. Hacer lo justo o lo moral es la posibilidad que el hombre tiene de agradar a Dios ya que según la doctrina propuesta por la iglesia católica del momento, quien no viviese bajo el comportamiento adecuado se hacía reo del pecado y digno de no ser contado dentro del número de los elegidos practicantes de las buenas obras.

Todos los actos que estuvieran por fuera de los parámetros católicos eran dignos de censura, existían dos lugares privilegiados a los cuales asistían asiduamente los ciudadanos en la edad media, la iglesia y los monasterios, lugares de mayor privilegio en la ciudad, como pequeñas islas apartadas dentro de la misma. Los clérigos y los monjes con su testimonio de vida logran engendrar la virtud como el referente primario de una vida que desea agradar a Dios.

Por otra parte, ser clérigo o monje, era tener un lugar privilegiado dentro de la sociedad, de esta manera el matrimonio era un camino alternativo que tenía como principal objetivo poner fin a la lujuria, según lo señala Aurelio González (1991), en su artículo sobre: *De amor y matrimonio en la Europa medieval, aproximaciones al amor cortés*. Más que el amor, lo circulaban intereses económicos y religiosos; en este sentido el amor ocupa un segundo plano, no tiene mayor relevancia ya que lo que prima es la aristocracia del momento y sus anhelos de poseer tierras y poderes políticos.

Es en medio de este contraste histórico donde nace y se instaure la figura y el pensamiento del filósofo y teólogo Pedro Abelardo, cuya presencia revolucionara inquietud en las universidades de Francia y más específicamente las de París con el debate de los universales, en el cual gana a sus maestros Guillermo de Chanpeaux y Anselmo de Laon, con sus posturas sobre los universales. Como catedrático goza de gran fama y de gran cariño por parte de sus estudiantes en París.

En medio de los libros y de las clases, Abelardo conoce a Eloísa una joven enamorada de la ciencia, la cual era sobrina de un canónico llamado Fulberto, el cual vivía preocupado por la vida académica de Eloísa. Es así como Abelardo resalta en su *Historia Calamitatum* el momento en que conoce a Eloísa: es el caso que, en la misma ciudad de París, había una jovencita llamada Eloísa, sobrina de un canónico de nombre Fulberto. Su amor por ella era tal que le llevaba a procurar-la en el conocimiento de las letras (1993, p. 47).

Concedor de su recíproco amor por las esferas del saber y de la ciencia Abelardo no teme enamorar a Eloísa; ve en ella la oportunidad de robustecer su conocimiento, pero no sin antes darle rienda suelta a los apetitos amorosos, no solo quería darle lecciones sobre su cátedra sino que deseaba hacerla suya, como lo reitera en su *Historia Calamitatum*, cuando señala que:

Esta jovencita que, por su cara y belleza no era la última, la superaba a todas por la amplitud de sus conocimientos. Este don -es decir, el conocimiento de las letras- tan raro en las mujeres, distinguía tanto a la niña, que la había hecho celeberrima en todo el reino. Ponderando todos los detalles que suelen atraer a los amantes, pensé que podía hacerla mía, enamorándola. Y me convencía de que lo podía hacer fácilmente (1993, p. 47).

Se inicia así la más motivadora y fascinante historia de amor nunca antes pensada en la vida de dos amantes, Eloísa tenía muy presente el peligro que revestía darle paso a los estadios del amor pero asume con entrega este eros cargado de magia según lo señala Paul Zumthor (1979) en el prólogo a las *Cartas de Abelardo y Heloísa* al resaltar que: “Abelardo y Heloísa vivieron, parte de su existencia, en medio de la Escuela, de la cual Abelardo fue uno de los maestros y animadores desde que se formó” (Abelardo, 1979, p. 24).

Esto, paralelo a la traducción de la *Historia Calamitatum*, por Cristina Peri Rossi, al señalar lo que representaba para Abelardo el nacimiento de esta pasión: “¿Qué más, aún? Nuestro ardor conoció todas las fases del amor y experimentamos todos los refinamientos insólitos que la pasión imagina. Cuanto más nuevos eran para nosotros esos placeres, con más fervor los prolongábamos, y no conocimos nunca el hastío” (Abelardo, 1979, p. 52).

Este amor que nace en los claustros del mundo académico potenciará en los amantes una sed mutua del uno por el otro, que hará que Abelardo utilice sus influencias con unos amigos que tenía en común con Fulberto el tío de Eloísa y así poder entrar sin sospecha a la casa de Eloísa bajo la excusa de robustecer su intelecto, pero deseoso más que de esto era avivar el deseo y la pasión desmedidos, como lo resalta en su *Historia Calamitatum*, al señalar que:

Con pretexto de la ciencia nos entregamos totalmente al amor. Y el estudio de la lección nos ofrecía los encuentros secretos que el amor deseaba. Abríamos los libros, pero pasaban ante nosotros más palabras de amor que de la lección. Había más besos que palabras. Mis manos se dirigían más fácilmente a sus pechos que a los libros (1993, p. 49).

O en la traducción de Cristina Peri Rossi (1979):

¿Qué puedo agregar? Un mismo techo nos reunió; después, un mismo corazón. Bajo el pretexto de estudiar, nos entregamos enteramente al amor. Las lecciones nos proporcionaban esos tête _ a tête secretos que el amor anhela. Los libros permanecían abiertos, pero el amor, más que la lectura, era el tema de nuestros diálogos; intercambiábamos más besos que ideas sabias. Mis manos se dirigían con más frecuencia a sus senos que a los libros. El amor se buscaba en nuestro ojos uno al otro, más veces que la atención se dirigía al texto (p. 51).

La relación que sostienen por algún tiempo Abelardo y Eloísa no tardaría mucho tiempo para ser descubierta, ya que de estos encuentros apasionados Eloísa queda en cinta como lo narra Abelardo en su *Historia Calamitatum*:

No mucho después la jovencita entendió que estaba en cinta. Y con gran gozo me escribió comunicándome la noticia y pidiéndome al mismo tiempo consejo sobre lo que yo había pensado hacer. Así pues, cierta noche en que su tío estaba ausente, puestos previamente de acuerdo, la saqué furtivamente

de la casa del tío y la traje sin dilación a mi patria. Aquí vivió en casa de mi hermana, hasta que dio a luz un varón a quien llamó Astrolabium (Abelardo, 1993, pp. 50-51).

Este hijo, se unirá al anonimato que debían sostener Abelardo y Eloísa, ya que su amor no podía ser pregonado con libertad, debido a que Abelardo ocupaba un lugar de respeto y privilegio dentro de los académicos del siglo XII. Al poco tiempo de Eloísa quedar en cinta, Fulberto el tío de Eloísa se enteró de la traición que le había hecho Abelardo y entró en cólera. Y Abelardo no tiene otro camino que reparar el daño y la traición que hizo a este canónico, es por esta razón que el matrimonio se presenta como una reparación a esta ofensa y vergüenza al respetado nombre de Fulberto. Posteriormente Abelardo señalará el destino que tuvo el hijo al que pusieron por nombre Astrolabio, nombre de origen científico y el matrimonio con Eloísa, en su *Historia Calamitatum*:

Nacido, pues, nuestro hijo, lo encomendamos al cuidado de mi hermana y volvimos clandestinamente a París. Después de unos días -habiendo pasado la noche en vela y oración secreta en una iglesia- muy de mañana, allí mismo, nos unimos en matrimonio en presencia de su tío y de algunos amigos tanto nuestros como de él. Luego nos fuimos secretamente cada uno por su lado. Sólo nos veíamos raras veces y en secreto, tratando de disimular lo que habíamos hecho (Abelardo, 1993, p. 56).

Eloísa no desea hacerse esposa de Abelardo, porque sabía que esto implicaría que renunciara de un todo y por todo a la vida académica, la cual él tanto amaba; para ella resulta mejor mantener en el silencio y en el anonimato esta relación; se sentía más anhelada y deseada por Abelardo. Siempre tuvo presente que esto sucedería, en algún momento la fama de su amante se vería expuesta al peligro, según lo señala Etienne Gilson, en su obra *Eloísa y Abelardo*: “Lejos de acoger el matrimonio como una reparación de la falta cometida contra la moral, Eloísa lo rechaza con horror, como consagración definitiva de la falta cometida contra el ideal de clérigo y de filósofo” (Gilson, 2004, p. 65).

Como intercambio de palabras, Eloísa y Abelardo logran llevar y robustecer su amor por medio de las epístolas, las cuales servirán para manifestar este sentimiento, al igual que será bálsamo reparador para su dolor; este aspecto de la correspondencia para conquistar a una dama y acrecentar el amor lo tendrá presente Ovidio, en su obra el

Arte de amar, al resaltar que: “sostener correspondencia, animará el amor que tu lenguaje sea creíble” (Ovidio, *El arte de amar*, Vv. 465-470); esto paralelo a lo que señala Etienne Gilson con relación al amor y su objeto, en su obra *El espíritu de la filosofía medieval*, al resaltar que: “Nacido del amor, el universo creado está enteramente penetrado, movido, vivificado desde adentro, por el amor que circula en él como la sangre en el cuerpo que anima” (Gilson, 1952, p. 266).

Esta historia que aparentaba estar en lo oculto del corazón de Abelardo y Eloísa, llega al escarnio público, trastoca el respetado nombre de Fulberto y lo hace entrar en cólera y prepotencia hacia Abelardo y hace que maquine una incalificable venganza que marcará para siempre la vida de Abelardo, como lo señala en su *Historia Calamitatum*:

Cierta noche, cuando yo me encontraba descansando y durmiendo en una habitación secreta de mi posada, me castigaron con una cruelísima e incalificable venganza, no sin antes haber comprado con dinero a un criado que servía. Así me amputaron -con gran horror del mundo- aquellas partes de mi cuerpo con las que había cometido el mal que lamentaba (Abelardo, 1993, p. 57).

Cap. III
162

Es en este momento donde el eros recibe un nuevo significado por parte de Abelardo; entendido este eros desde su sentido etimológico de ἔρως ὤρος ὄ, traducido como amor, pasión; deseo apasionado o vehemente, exaltación, alegría. O en su uso latino amor-ōris m, amor, afecto, pasión, deseo. Y su significado teológico como el emblema propio del cristianismo, representa la opción por los menos favorecidos, según lo presenta la sagrada Escritura. “El amor es, por un lado, una categoría ético-política, constitutiva de la identidad cristiana, y, por otro una categoría ontológica, esencia del Dios de Jesús: cada una de estas acepciones tendría que ser objeto de una amplia reflexión teológica” (Tamayo, 2005, p. 25). El amor para el cristianismo es la base fundamental, que promueve la labor social de la iglesia.

Cabe resaltar que el eros ha sido reflexionado y tenido muy presente en la mitología griega como lo resalta Siro Febres Cordero, en su trabajo sobre ἔρως Ψ θάνατος (Eros y Tánato). “Eros, por su carácter mitológico, suele figurar asociado a los dioses del Olimpo” (1997, p. 6).

Por otra parte la muerte θάνατος, traducido como muerte, homicidio, asesinato; pena de muerte. O en su uso latino mors-mortis, muerte, condenar a muerte o causa de muerte. O desde su definición teológica:

La muerte, en cambio, significa el fin absoluto de todo lo que de bueno y malo existe. En tanto que símbolo, la muerte es el aspecto destructible de la existencia, designa aquello que desaparece en la evolución irreversible de las cosas (Tamayo, 2005, p. 655).

Dentro de la dimensión teológica de muerte se encuentran dos tipos de muerte: la muerte física, la cual es empleada en su sentido literal, extinción de la vida y del tiempo y la muerte espiritual, entendida como la separación de Dios, depende de una decisión de la persona.

De esto se puede inferir que eros y tánatos se convertirán en una sola experiencia, la cual sobrellevarán Abelardo y Eloísa a lo largo de las cinco primeras cartas, ya que la sexta, la séptima y octava, consideradas en un solo bloque, serán llamadas cartas de dirección espiritual. Abelardo pasa de ser el amante de Eloísa a ser su director espiritual ya que después de su castración morirá rotundamente a las esferas pasionales naciendo así a lo espiritual. Eloísa por su parte, se lamenta y lanza improperios y sátiras de dolor a Dios por el castigo que propiciaron a su gran amor. “Amor y muerte son como las dos caras de una misma medalla, aquella que simboliza supremamente lo humano. El uno es inseparable de la otra y ninguno de los dos podría existir solo” (Uslar, 1997, p. 4).

Referencias

- Abelardo, P. (1993). *Cartas de Abelardo y Eloísa* (Trad. P. Rodríguez Santidrián). Madrid: Alianza.
- Abelardo, P. (1979). *Cartas de Abelardo y Heloísa, Historia Calamitatum* (Trad. C. Peri Rossi). Barcelona: Ampurias.
- Gilson, E. (1952). El amor y su objeto. En R. Anaya (Trad.), *El espíritu de la filosofía medieval* (pp. 261-276). Buenos Aires: Emecé Editores.
- Gilson, E. (2004). *Eloísa y Abelardo*. Pamplona: Eunsa.

- González, A. (1991). De amor y matrimonio en la Europa medieval, aproximaciones al amor cortés. En *Amor y cultura en la edad media*. México: Company.
- Febres, C. S. (1997). ἔρως Ψ θάνατος (Eros y Tánato). Medellín: UPB- Colección Belisario Betancur.
- Ovidio, N. P. (2007). *El arte de amar, remedios de amor, cosméticos para el rostro femenino* (Trad. A. Ramírez de Verger). Madrid: Austral.
- Tamayo, J. J. (2005). *Nuevo Diccionario de Teología*. Madrid: Trotta.
- Uslar, P. A. (1997). ἔρως Ψ θάνατος (Del amor y la muerte). Medellín: UPB- Colección Belisario Betancur.

Sócrates: El cretino, arrogante, irresponsable y narcisista del discurso

Eddie Santiago Mesa Monroy*

"La arrogancia es algo que debes ganarte, de otra forma, no eres más que un idiota"
DR House

Resumen

Este trabajo embarca un pequeño análisis del filósofo Sócrates en su forma de ser y cómo su inteligencia e intelecto afecta su personalidad. Esto con el objetivo de mostrar el resultado del riguroso análisis de este filósofo. También ponerlo en contraste con algunos personajes un poco actuales que pueden tener semejanzas con Sócrates en su personalidad e inteligencia.

Palabras clave

Arrogancia; Sócrates; Cretino; Filosofía.

Sócrates (469-399 a.C.), el primer gran héroe de la filosofía occidental, fue considerado culpable de corromper a la juventud de Atenas y de no creer en los dioses; por estos crímenes se le sentenció a muerte. En el trasfondo del asunto, fue condenado por tener la costumbre de cuestionar a los demás y exhibir su ignorancia por medio de la búsqueda de la verdad. Sus Jueces se hubieran contentado con que se fuera de Atenas, pero Sócrates rechazó esta posibilidad pues sabía que, donde quiera que estuviera, su estilo de vida filosófica, seguiría siendo la misma y estaría de nuevo en esta misma situación.

En la vida de Sócrates, él fue tratado y mencionado de muchas maneras por el pueblo ateniense; palabras como fanfarrón, como su Jantipa lo llamaba, un irresponsable, por no alimentar bien a su familia y responder por ella en vez de estar hablando esas tonterías. Esto desde la vida común sí sería un irresponsable; pero ¿dónde queda lo arrogante y el narcisista del discurso?, bueno, a lo largo de la vida Sócrates dialogó mucho con personas comunes e importantes, una de ellas fue

* Estudiante del Programa de Licenciatura en Filosofía de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín – Colombia. Correo: santryx.dmc@gmail.com

con el sofista Protágoras, con quien estableció una discusión en torno a la virtud, la que tomó una tonalidad de relativismo. En este diálogo llamado como la persona que entabló la discusión con Sócrates “El Protágoras”, se ve claramente como Protágoras tiene la razón en sus argumentos al presentar la virtud como algo que se aprende y que es relativo a cada persona. Pero Sócrates es tan arrogante que no quiere perder el diálogo con él, y como es común, aplica su método mayéutico para buscar el momento en que Protágoras caiga y cometa un error para él tomar esa oportunidad como una ventaja.

Pero esto no fue solo con él; con toda persona que tuviese una conversación hacía lo mismo y siempre acompañado de la frase “solo sé que nada sé” (Platón, 1871, p. 54); esta frase lo volvía más arrogante, porque se supone que no sabe nada, es decir, que no sabe la verdad, pero él sí la sabía. Fue tan arrogante que no demostraba la verdad hasta que llegase el momento y de manera irónica sorprendiera al interlocutor del discurso y se la mostrara, para que el contrincante quedara atónito y anonadado y así acabar el discurso como un ganador; sin embargo, ser presuntuoso no significa que sea algo completamente malo, la misma filosofía es arrogante, ya que el conocer el mundo nos vuelve inteligentes y la inteligencia nos vuelve insolentes, y Sócrates era experto en ser muy impertinente, pero hay algo en lo que él se equivocó en su petulancia y es en creer que él en su arrogancia siempre tenía la razón y su discurso era siempre el verdadero; esto es lo que Protágoras le reprocha y le cuestiona, cada uno tiene la verdad, la verdad es algo subjetivo (relativismo). Pero Sócrates es un filósofo que acepta cuando alguien sabe, mas no acepta creer que su discurso sea arruinado, ni mucho menos derrotado. Esto convierte a Sócrates en un narcisista del discurso al no aceptar que su argumento no es tan bueno y tan verdadero como él lo creía.

Sócrates necesita que otros cuestionen sus opiniones. Dado que los demás por lo general evitan el conflicto, no tienen otra opción sino atacar implacablemente las creencias de las personas desde todos los frentes y acosarlos con preguntas y comentarios irónicos hasta que alguien “despierta de su sueño” y contraataca, criticando las propias suposiciones de House y de Sócrates (William Irwin y Henry Jacob, 2009, p. 119).

Sócrates tuvo una vida en la razón, una vida de curiosidad donde buscaba la respuesta a toda pregunta; esto es lo que él llamó una vida de análisis; esta vida es la de la búsqueda de la verdad, la utilización de la razón para responder las cuestiones del mundo; debería ser considerado más valiosa la vida de un animal inferior que la de esa persona que va sin razón. Sócrates dice una frase acerca de esto en la apología “Una vida sin examen no vale la pena de ser vivida”, es decir, que la vida no se sustenta en buscar las satisfacciones del cuerpo, sino las de la mente y el conocimiento; este es según Sócrates el verdadero sentido de la existencia, le importa más resolver el acertijo que la vida misma.

La arrogancia y ese narcisismo discursivo se puede ver ejemplarizado con dos personajes bien reconocidos en la actualidad, uno de ellos es Sherlock Holmes (Conan A, 2015); este personaje cumple con las mismas características de Sócrates, pretencioso, arrogante al creer que todas sus hipótesis son acertadas, y narcisista del discurso al someter al pobre Watson, evitando hablar por miedo a que Holmes lo agrediera discursivamente al tomar todo lo que Watson dice como un argumento tonto o incongruente. Y cumple la perspectiva más importante de Sócrates, la vida de análisis.

El problema que se demarca en Sherlock Holmes es algo similar al del filósofo Sócrates en su estilo de vida filosófica, aunque el de Holmes es más exagerado que el de Sócrates y es en su vida de soledad. La sociedad se alejaba de Sócrates por su inteligencia, las únicas personas que le quedaban eran sus seguidores y su esposa e hijos. En cambio Holmes solo tenía a Watson. “Ser excelente también tiene sus problemas (...) Si tienes poder estarás asilado y tarde o temprano te volverás arrogante” (Masashi kishimoto (director y creador), cap. 299 [episodio de la serie animada Naruto Shippuden] Tv Tokio (productor y cadena televisiva) Tokio: Studio Pierrot). Esto es lo que vivieron Sócrates y Holmes, aunque en un nivel diferente, su inteligencia fue lo que les dio el poder de ser arrogantes.

También se podría hacer una pequeña relación con otro personaje más actual y conocido, famoso por su grandiosa serie llamada Dr. House (universal). Gregory House es el Sócrates de la actualidad, arrogante, pretencioso, egoísta y narcisista tanto del discurso como

en lo físico. Es un gran galeno que resuelve grandes misterios médicos que los demás no pueden resolver; le gusta su trabajo y no por el hecho de salvar vidas, sino por el interés de resolver el acertijo que nadie ha logrado resolver. Es una persona que como él dice “yo resuelvo casos médicos, salvar vidas es un daño colateral”. Esto refleja la vida analítica que Sócrates tanto defiende y que pone como sentido existencial. Sócrates fue un médico, siendo un sanador del alma, protegiendo a sus seguidores de no contaminar sus almas con aprendizajes equivocados y erróneos del mundo; así mismo House salva vidas clínicamente y al mismo tiempo los ataca con su discurso, “para que dejen de ser tan idiotas y estúpidos ante la vida” como House los llamaba. Y como Holmes ellos comparten un aspecto similar en sus vidas

House fue un cretino, se burlaba de todos, pacientes, colegas, amigos en problemas. De cualquiera que no se adaptara en sus locos ideales de integridad. Decía estar en una gesta heroica por la verdad, pero la verdad es; que era un cretino, amargado que le gustaba hacer sentir miserable a la gente (Lawrence Kaplow, Russel Friend, Peter Blake (escritores) & David Shore (creador y director) episodio 23, temporada 8 [episodio de Dr. House] Allen Marshall Palmer (productor), Estados Unidos: Universal Network).

Cap. III
168

En esto los tres comparten el vínculo de buscar la verdad y de criticar y hacer quedar en ridículo a su interlocutor para salir triunfador del diálogo, para presentarse como el mejor diálogo y el mejor pensador.

En conclusión, la inteligencia y la sabiduría convirtieron a Sócrates en un arrogante exagerado, ya que creía que su diálogo y su pensamiento eran tan perfectos que no dejaba que los demás demostraran sus errores o equivocaciones; también hay que aceptar que la arrogancia de Sócrates lo convirtió en un gran filósofo, sacando de él los errores que tuvo en no aceptar las críticas que sus interlocutores le lanzaban. A lo largo del tiempo, Sócrates ha sido una imagen importante para el conocimiento de Occidente y para que con el pasar de los años la filosofía siga siendo actual. Además ha servido como base para la personificación de plantillas de personalidad como Holmes y House.

La arrogancia es algo necesario para avanzar en el conocimiento o en el campo en el que nos desenvolvemos; ella es la que nos da la seguridad en desarrollarnos como personas, aplicándola en el estilo

de vida y estudios; pero esto no significa que se deban cerrar en su propia burbuja hermética pretenciosa y egoísta, y no estar dispuesto a aceptar una crítica de alguien que también tiene gran conocimiento del mundo.

Referencias

- Conan, A. (2015). *Sherlock Holmes*. Disponible en <http://www.megustaleer.com.co/libro/sherlock-holmes-novelas/ES0137696/fragmento/>
- Irwin, W. & Hacoby, H. (2009). *La filosofía de House*. Recuperado de: www.fiuxy.com/ebooks-gratis/631352-la-filosofia-de-house-pdf.html
- Kaplow, L., Friend, R., & Blake, P. (Escritores). (s. f.). Episodio 23, temporada 8. En D. Shore (creador y director) & A. M. Palmer (productor), *Dr. House*. Estados Unidos: Universal Network.
- M. Kishimoto (director y creador). (s.f.). Capítulo 299. En Tv Tokio (productor y cadena televisiva), *Naruto Shippuden*. Tokio: Studio Pierrot.
- Platón. (1871). *Apología* (Tomo 1). Madrid: Edición de Patricio de Azcarate.

Russell y Wittgenstein: lenguaje y mundo en el atomismo lógico

Leidy Andrea Ríos Restrepo*

Resumen

En el marco general de una investigación en curso sobre la necesidad y función de las macro-moléculas conceptuales o macro-conceptos en el pensamiento complejo de Edgar Morin, este escrito presenta una sección correspondiente al primer capítulo. El pensamiento complejo *moriniano* propone el concepto de sistema complejo o complejidad de base para reemplazar la noción de objeto del paradigma simplista; cambio que amerita a su vez una transformación en la forma de nombrar esta nueva realidad, no a partir de conceptos unívocos, sino de una unión orgánica de estos en macro-conceptos. Es preciso entonces indagar en el paradigma simplista, el carácter del vínculo entre el lenguaje y el mundo. Para lograrlo, en un primer momento se abordan los conceptos de particular y nombre o signo simple que Russell expone en las conferencias de La filosofía del atomismo lógico y en un segundo, las nociones de objeto y signo simple tratadas en las primeras secciones del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein con la finalidad de evidenciar que, en las versiones del atomismo lógico de ambos autores, este vínculo es posible gracias a los elementos simples resultado de la aplicación del método analítico.

Palabras clave

Atomismo lógico; Lenguaje; Método Analítico; Russell; Wittgenstein.

La pretensión que moviliza la propuesta del pensamiento complejo de Edgar Morin en su obra *El Método* es la articulación sustancial de los campos del saber que han estado históricamente separados por las condiciones peculiares de sus investigaciones y sus objetos de estudio: las ciencias exactas y las ciencias humanas. Para el autor, la física, la biología y la antropo-sociología, como disciplinas heterogéneas del conocimiento, se pueden compenetrar íntimamente con la finalidad

* Estudiante de octavo semestre del Programa de Filosofía de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín – Colombia. Miembro del semillero de investigación Estudios Antiguos de la misma Universidad. Correo: ladydee_45@hotmail.com

de explicar, a partir de la construcción conjunta de un macro discurso, la condición a la vez natural y cultural del hombre; proyecto comprendido como la consolidación de una nueva cosmovisión: “[l]lamo *paradigma de la complejidad* al conjunto de los principios de inteligibilidad que, unidos los unos a los otros, podrían determinar las condiciones de una visión compleja del universo (físico, biológico, antropológico)” (Morin citado por Salcedo, 2006, pp. 143-144). El centro de reflexión en el nuevo paradigma es la posibilidad que el hombre tiene de generar una nueva comprensión de sí mismo (epistemológica, ética) y de su contexto (social, político), a partir de una renovación de sus principios de conocimiento que lo capacite para abordar la complejidad en todos estos ámbitos.

Partiendo de este punto, el pensamiento complejo elabora una crítica sistemática a los fundamentos puestos por el que desde su perspectiva denomina paradigma de pensamiento simplista: el orden, la objetividad, el análisis, el determinismo, el cientificismo, etc. No es el interés central de esta presentación sopesar la propuesta moriniana en su totalidad, sino detenerse en una de las reorganizaciones conceptuales necesarias que surgen de esta postura: la transformación de la noción de objeto simple en sistema complejo y, a la par, la de concepto en macro-concepto. Dicha apreciación de carácter epistemológico permite afirmar que el pensamiento complejo moriniano postula un cambio sustancial en el entendimiento de la realidad y la pertinencia, a su vez, de un cambio en la estructura del lenguaje que haga posible la comprensión y expresión de la complejidad.

La perspectiva crítica con respecto al paradigma simplista y los intentos por modificar sus bases se remontan a la teoría sistémica, sin embargo, fue preciso esperar la llegada del pensamiento complejo para que el *sistemismo*, unido a otras disciplinas y teorías, se instaurara como una visión de conjunto sobre lo real en el nuevo paradigma. El primer acercamiento al núcleo de la complejidad fue un intento por modificar la unidad epistemológica sobre la que se sostenía toda la perspectiva clásica del conocimiento, el objeto. Teniendo como fundamento los postulados de la física clásica, en el pensamiento simplista se plantea la posibilidad de que el objeto de estudio pueda considerarse de manera independiente de su contexto y de los otros objetos con

los que sostiene algún tipo de relación. La sistémica, teniendo en su base inicial problemáticas de orden biológico sobre cómo entender el fenómeno de la vida, postuló un panorama de comprensión en el que todo lo que era concebido como un objeto de estudio independiente comienza a hacer parte de una red de sistemas vinculados entre sí que plantea el reto de ser estudiada en conjunto, que tiene como principio rector la organización. La definición de sistema complejo organizado constituye lo que Morin ha denominado la complejidad de base; una vez se ha transformado el elemento básico del paradigma simplista, sobre el sistema es posible estructurar una visión compleja del universo en su totalidad:

Si se puede decir, [el sistema] es el concepto complejo más simple. *En efecto, ya no hay más, ya no habrá más conceptos simples en la base, para ningún objeto físico sea el que sea, ergo para el universo.* El sistema es el concepto complejo de base porque no es reductible a unidades elementales, conceptos simples, leyes generales. Es el concepto de base, porque puede desarrollarse en sistemas de sistemas de sistemas (Morin, 1993, p.177).

Atendiendo a los propios esfuerzos del pensamiento complejo, el cambio sustancial del objeto al sistema trajo como consecuencia una imposibilidad procedimental. El concepto, la unidad significativa que nombraba al objeto, se mostró como insuficiente para referirse al sistema. El proceso organizacional de la entidad sistémica, que se da a partir de interacciones que oscilan entre el orden y el desorden de sus elementos, no permitió explicar la complejidad de base, ni ningún otro nivel de mayor diversidad, en un solo término, sino por medio de la unión orgánica de varias definiciones. La pertinencia de una transformación lingüística que soportara el nuevo contenido fue advertida por el pensamiento complejo moriniano, debido a que la propia construcción de una teoría de la complejidad lo requería -hecho que puede evidenciarse suficientemente en El Método- sin embargo, este procedimiento, que recibe el nombre de macro-conceptuación, no ha tenido la relevancia central que amerita, convirtiéndose en un aspecto sobreentendido e implícito que no ha merecido más que algunos comentarios sobre su papel en la comprensión de la complejidad. De allí que surja el siguiente cuestionamiento: ¿cuál es la necesidad y la función de los macro-conceptos en el pensamiento complejo? La explicitación del valor de las macro-moléculas conceptuales tiene como finalidad

ampliar los horizontes del propio pensamiento sobre la complejidad para que estas sean reconocidas como una de sus herramientas clave. Así, la modificación de lo que puede ser llamado la unidad compleja de realidad (sistema) conlleva una modificación de la unidad compleja de lenguaje (macro-concepto) con miras a lograr un acercamiento mayor a lo que ha dejado de ser meramente estático, ordenado, y se rige, en cambio, por procesos organizativos de los que hacen parte estados de orden y desorden. Ganar en comprensión, esa es la principal tarea de la macro-conceptuación:

El pensamiento complejo piensa por medio de macroconceptos; es decir, por medio de la asociación de conceptos atómicos separados por regla general, antagonistas a veces, pero que en su interrelación generan figuras complejas que, sin esa dinámica interactiva, se volatilizan y dejan de existir. (...) Sin duda se trata de violentar el lenguaje, pero se trata de una violencia creativa que provoca la comprensión (Morin *et al.*, 2002, p. 52).

La macro-conceptuación entonces es un instrumento del pensamiento complejo para hacer frente a lo que puede ser denominado como un nombrar simple, uni-significativo, propio del paradigma clásico de pensamiento. Esta cosmovisión clásica de occidente tiene sus raíces en el sistema físico de Newton y el filosófico de Descartes, sin embargo, la indagación sobre la naturaleza de tal forma de nombrar en su máxima expresión de simplicidad, es una cuestión que solo fue puesta en el centro de la reflexión en los albores de la filosofía analítica y su posterior desarrollo, pues la preocupación por desentrañar en qué punto se encuentran el lenguaje y el mundo, obligó a una demarcación suficiente de uno y otro ámbito. En este sentido, el atomismo lógico constituye una expresión propia de este paradigma porque, a partir de la aplicación del método analítico, propone una legítima conexión doble entre un nombre y una cosa completamente simples.

El atomismo lógico de Bertrand Russell tiene sus orígenes en la Nueva lógica o Logística, que junto con Whitehead propuso en los *Principia Mathematica* (1910-1913). Esta nueva lógica difería enormemente de la lógica tradicional apegada a la utilización explícita de proposiciones para el análisis, y abogaba por el reemplazo de estas por letras que las simbolizaban, por ello se denominaba también como lógica simbólica. Para Russell, el análisis aislado de proposiciones no daba cuenta del potencial de la Logística y consideró la pertinencia de

construir un lenguaje lógicamente perfecto y sobre este, una doctrina metafísica que explicitara la estructura de la realidad (Russell, 1966, p. 250). La preocupación del pensamiento complejo moriniano por cimentar una nueva forma de proceder comprensivo (método), parte del reconocimiento de que lo propio del paradigma simplista es el empleo del análisis, la separación y la disyunción. Lograr un cometido tal implica la remoción de una convicción según la cual la realidad puede ser dividida en sus elementos constitutivos y permanecer de este modo, sin atender a un proceso posterior que religue lo separado y reconstruya el todo. Es precisamente esta idea la que se encuentra en la base del atomismo lógico. Para Russell, la aplicación del método analítico al mundo da como resultado una estructura metafísica formada por hechos y particulares, mientras que su aplicación en el lenguaje confirma la existencia de las proposiciones y los nombres. Si bien es cierto que los particulares y los nombres constituyen el baluarte de la doctrina atomística porque solucionan el gran dilema del significado, es decir, garantizan que los nombres sí tengan a las cosas como su contenido, la posibilidad de que puedan ser hallados por medio de un método específico es para Russell un logro considerable: “es la legitimidad del análisis la tesis principal que aquí he de profesar, dado que la adhesión a lo que llamo atomismo lógico entraña la convicción de que es posible analizar el universo” (Russell, 1966, p. 266). El método analítico puede resumirse entonces como un procedimiento en el que se pasa de los contenidos complejos a los más simples (Tomasini, 1994).

Al margen de la condición de verdad o falsedad que conecta a los hechos con las proposiciones, ambos pueden ser definidos de manera estructural como particulares y nombres relacionados entre sí, respectivamente, convirtiéndose así en objetivos propicios para el análisis. Una proposición es una figura compleja que refleja en los términos que la componen las partes del hecho (Russell, 1966); es compleja en la medida en que está formada por las relaciones que se tejen entre los términos que nombran los particulares del hecho, que también están conectados. La proposición, por tanto, puede ser analizada, dando como resultado lo que también se denomina símbolo simple. Que los términos de la proposición representen cada particular del hecho, quiere decir que, para el atomismo lógico, el vínculo entre el lengua-

je y lo que se nombra es legítimo siempre y cuando se configure de manera binaria, uno-a-uno. Esto es, en efecto, lo que caracteriza a un lenguaje lógicamente perfecto:

En un lenguaje lógicamente perfecto, habría una palabra, y no más, para cada objeto simple, y todo aquello que no fuera simple se expresaría por medio de una combinación de palabras, combinación a base, como es natural, de las palabras correspondientes a las cosas simples -una palabra por componente- que conformen parte de dicho complejo. Un lenguaje de este tipo sería completamente analítico (Russell, 1966, p. 277).

Todo aquello que no es simple refiere siempre al hecho. La complejidad de proposiciones y hechos, claro está, es de índole enteramente diferente a la complejidad paradigmática, pues se trata de nexos que pueden ser fácilmente disueltos por el análisis. El atomismo lógico en su vertiente russelliana propone entonces la existencia de los particulares o cosas enteramente simples que son nombradas a su vez por un solo término, configurando también de este modo la idea de que un lenguaje inadecuado no cumple la relación biunívoca, en contraposición al lenguaje lógicamente perfecto.

Otra versión del atomismo lógico es la expuesta por Wittgenstein en el *Tractatus Logico-Philosophicus*. El autor no hace un condicionamiento previo del método que emplea para llegar a afirmar los resultados de su aplicación al mundo y al lenguaje. Por el contrario, este ya se encuentra asimilado y los resultados conseguidos. De este modo, es posible pensar que, a diferencia del atomismo russelliano en el que los átomos del lenguaje y del mundo son obtenidos paulatinamente mientras se pasa, por medio del método, de lo complejo a lo simple, en el atomismo wittgensteniano la existencia de hechos, proposiciones, nombres y objetos simples es patente. Es así que puede pensarse con Tomasini que “[e]l sistema de Wittgenstein aparece entonces como elaborado enteramente *a priori* y representa la versión radical del atomismo. Su análisis es ‘puro’, en tanto que el de Russell es ‘aplicado’” (1994, p. 14). En el contexto de la cita anterior, el uso del término *a priori* no connota otra cosa que la ausencia de casos particulares en los que Wittgenstein se basara para afirmar, por ejemplo, la existencia de los estados de cosas o de las proposiciones. Por el contrario, análisis aplicado implica la inclusión de un determinado proceso en el que se parte de acontecimientos reales en el mundo para llegar al nivel lógico

y metafísico. Es la señalada pretensión de pureza, comprendida como de naturaleza lógica, la que caracteriza la existencia de los objetos simples.

Hay en el *Tractatus* una consideración sobre los hechos: en 2.01 (TLP) “Un estado de cosas es una combinación de objetos (cosas)”. Un hecho difiere enormemente de un objeto porque implica, de suyo, una relación entre varios objetos. Sin embargo, la pregunta por qué sean estos objetos no tiene una respuesta unívoca. Según una de las posibilidades de interpretación, los objetos de los estados de cosas pertenecen a la experiencia, son entidades físicas concebidas como trozos de materia (Wittgenstein, 2003, p. 109). Esta definición de objeto, en apariencia funcional, se desvirtúa al atender a la proposición 2.02 (TLP), “Los objetos son simples”. Este carácter absolutamente simple de los objetos, tal como se vio con los particulares de Russell, es el resultado de la asimilación del análisis; los objetos son las partículas elementales de los estados de cosas, no pueden ser reducidos a algo menor que ellos. Se presenta entonces el siguiente problema: los objetos de la experiencia pueden ser divididos, separados en elementos menores.

Atendiendo a la Teoría figurativa del lenguaje, en 3.001 (TLP), comenta Wittgenstein: “«Un estado de cosas es pensable» quiere decir esto: nos podemos hacer una figura de él”. La figura de los estados de cosas se denomina signo proposicional o proposición y está formada por sus elementos irreductibles, los signos simples o nombres. Los nombres son representantes de los objetos en la proposición, de manera que esta se convierte en una figura de los estados de cosas en el mundo. Es requisito indispensable para el sentido de una proposición que sus nombres estén por objetos, es decir, si no fuera de este modo, la proposición no nombraría nada en el mundo y no habría garantía alguna de que el lenguaje se refiere a la realidad. Sin la existencia de tales objetos, el análisis se extendería hasta el infinito para poder encontrar el fundamento del sentido. Olimpia Lombardi arguye que “[e]l significado de un Nombre es el Objeto nombrado (T 3.203); por lo tanto, el Nombre dejaría de tener significado si se destruyera el Objeto nombrado y con ello, perderían sentido las proposiciones en las que tal nombre aparece” (1999, p. 58). Así, tanto el significado denotativo del nombre como el sentido de la proposición que se sostiene sobre

aquél, precisan de la existencia de los objetos simples. De acuerdo con lo anterior, la presencia los objetos es obligatoria, sin embargo, no puede tratarse de los objetos de la experiencia porque estos no son completamente simples. A esta discusión se agrega el hecho de que “Wittgenstein nunca pudo proporcionar un tal ejemplo [de los objetos]. En la época del *Tractatus*, Wittgenstein creía que podíamos estar seguros de que tales objetos existen, pero no podemos decir qué son” (Mounce, 2007, p. 35).

Según otra versión sostenida por autores como van Peursen y Mounce, los objetos del *Tractatus* son entidades enteramente lógicas. Hay una diferencia entre los conceptos cosa (*Sache*) y objeto (*Gegenstand*) como la clave para ahondar en el carácter lógico de los objetos simples en el *Tractatus*. En su versión alemana, la proposición 2.01 (TLP) “Un estado de cosas es una combinación de objetos”, la palabra objetos (*Gegenständen*) va acompañada de otra (*Sachen*). Esta referencia del autor, al parecer con intenciones de demostrar sinonimia entre ambos conceptos, se hace fundamental para argumentar su diferencia significativa al atender al uso que se hace de ambos en proposiciones ulteriores. En la expresión estados de cosas (*Sachverhalt*), la palabra cosa (*Sache*) no es reemplazada en ningún momento por la de objeto. En la proposición 2.02 (TLP) “El objeto es simple”, es de (*Gegenstand*) que se predica el carácter de simplicidad. Para Wittgenstein, los estados de cosas son contingentes, las cosas pueden estar relacionadas de esta u otra manera, siempre y cuando la posibilidad de tal relación se halle inscrita en ellas. Los objetos, por su parte, además de ser completamente simples, conforman la sustancia del mundo y por esta razón no pueden ser cambiantes o compuestos. Su carácter sustancial, está completamente relacionado con lo señalado en la proposición 2.014 (TLP), según la cual “[l]os objetos contienen la posibilidad de todos los estados de cosas”. Las cosas empíricas contienen las posibilidades que están escritas en su naturaleza, pero los objetos, por tratarse de una sustancia tan simple que solo puede existir al nivel de una abstracción, contienen *todos* los posibles estados de cosas, es decir, todas las combinaciones posibles de hechos en el mundo. La expresión (*Sachen*), por tanto, hace referencia a las cosas que son empíricas, co-

tidianas, mientras que los objetos simples son el sustrato lógico que subyace a los estados de cosas y solo se hace evidente como resultado de un análisis lógico.

El interés general de la sección se centró en mostrar cómo el vínculo entre el lenguaje y el mundo, tanto para Russell como para Wittgenstein como representantes de una concepción simple del nombrar, acontece en términos de los resultados últimos de la aplicación del método analítico. Para demostrarlo, se abordaron las conferencias de La filosofía del atomismo lógico en las cuales Russell refiere que la doctrina lógica que contempla las proposiciones y los nombres se construye a la par con una doctrina metafísica según la cual el mundo está dividido en hechos y particulares. Wittgenstein también expone en el *Tractatus* la importancia que adquiere el método analítico aplicado a las proposiciones y a los estados de cosas; un análisis completo de la proposición permite vislumbrar que ella está formada por nombres que no pueden seguir siendo analizados.

Referencias

- Lombardi, O. (1999). ¿Qué son los objetos del Tractatus?. *Revista de Filosofía*, 11(21), 55-76. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/viewFile/RESF9999120055A/10415>
- Mounce, H. O. (2007). Introducción al *Tractatus* de Wittgenstein. Madrid: Editorial Tecnos.
- Morin, E. (1993). *El Método II. La vida de la vida*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Morin, E., Ciurana, E., & Motta, R. (2002). *Educación en la era planetaria. El pensamiento complejo como método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana*. Valladolid: Secretariado de publicaciones e intercambio editorial, Universidad de Valladolid.
- Russell, B. (1966). *Lógica y conocimiento*. Madrid: Taurus.
- Salcedo Gutiérrez, H. (2006). El pensamiento complejo como máximo valor del hombre contemporáneo: una visión panorámica. *Ratio Juris*, (4), 133-150.
- Tomasini Bassols, A. (1994). *El atomismo lógico de Wittgenstein y Russell*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Wittgenstein, L. (2003). *Tractatus logico-philosophicus*. (Trad. L. Valdés). Madrid: Tecnos.

La solidaridad: ¿Un asunto de afuera?

María Mercedes Villamil*

Ningún hombre es una isla entera por sí mismo.
Cada hombre es una pieza del continente, una parte del todo.
Si el mar se lleva una porción de tierra, toda Europa queda disminuida
como si fuera un promontorio, o la casa de uno de tus amigos, o la tuya propia.
Ninguna persona es una isla; la muerte de cualquiera me afecta, porque me encuentro unido
a toda la humanidad; por eso, nunca preguntes por quién doblan las campanas; doblan por ti
John Donne.

Resumen

El texto mostrará inicialmente que el hombre al estar dividido deja entrever principalmente un aspecto superficial que se manifiesta en individualismo e indiferencia para con los otros. Se mirará algunos aspectos de la indiferencia y luego el significado que adquiere el otro y el grupo desde dos perspectivas: el otro como apoyo o como influencia que borra la propia singularidad. Se resalta igualmente la importancia de la solidaridad y cómo esta debe estar a su vez conectada con la interioridad en el individuo.

Palabras clave

El otro; Fraternidad; Indiferencia; Individualismo; Singularidad; Sociedad; Solidaridad.

En la actualidad, encontramos un individuo perdido, perdido de su historia, de sus semejantes, inmiscuido en un individualismo tal que incluso, se desconoce a sí mismo. Como diría Unamuno (1964):

Cada uno de nosotros lleva dentro de si muchos hombres, por lo menos dos. Un yo profundo, radical, permanente, el yo que llaman ahora muchos subliminal de debajo del limen o nivel de la conciencia y otro yo superficial, pegadizo y pasajero, el supraliminal y del mismo modo tienen las ideas una superficie y un dentro, una cáscara y una almendra, un continente y un contenido (p. 859)

Es decir, podría pensarse que en nosotros existen dos caras de una realidad que se entrelazan pero donde siempre impera una y generalmente, se tiende más a la superficial donde el autoconocimiento pasa a

* Trabajadora social. Docente de la Corporación Universitaria Remington. Miembro del grupo de investigación GISAM, grupo de investigación en salud del adulto mayor. Correo: maria.villamil@uniremington.edu.co

un segundo plano. “Sin embargo y por desgracia, que no todos sienten su propio espíritu, que no todos se sienten ser y existir como núcleo del universo” (Unamuno, 1964, p. 570).

Este desconocimiento de sí mismo ¿cómo se visualiza en nuestro entorno inmediato? ¿Qué implica? Implica un sinnúmero de asuntos que están ligados al comportamiento para con el otro y que se traduce entre muchas otras actitudes como indiferencia e individualismo.

Ya nadie quiere saber de nada ni le importan los problemas desde que no lo toquen. ¿A quién le interesa saber de las mujeres asesinadas? Sólo al que vivió ese dolor y sienta la injusticia a flor de piel ¿A quién le interesa los niños abandonados? quizá al que se lucra de ello, a quien lo ha vivido o conoce de cerca ese gran vacío que genera la ausencia de figuras parentales y así, uno a uno de los problemas sociales se convierte en cosas de la minoría y se pierden los sentidos. Esta actitud, es alimentada por el contexto en que vivimos donde se invita a la competitividad, se vende un mundo tan frágil y superficial que puede provocar a quien posee el dinero cierta forma de satisfacción y a quien no lo posee, rencor y dolor.

Sin embargo, no siempre se es indiferente porque se desea sino también porque se adopta como una actitud de resistencia frente a aquellas situaciones que son difíciles y que generan malestar “uno no es indiferente, sino que se vuelve indiferente, mientras es cada vez más impotente, no para pensar, sino para cambiar el orden de las cosas o, en este caso, más bien, el curso de las cosas” (Philonenko, 2004, p. 404).

Desde esa perspectiva, podría pensarse que el individuo se aísla, se desconecta del otro y se sumerge en su propio mundo bien sea porque no está acostumbrado a ello o como medio de defensa para no enfrentar ciertos asuntos. El otro, en muchos casos, se vuelve solo el que permite algún beneficio. Pero, ¿quién es el otro? ¿Es necesario el otro para pensarse diferente?

Levinas (como se citó en Vásquez, 2015) referirá: “Los otros, en la medida que preanuncian a *eso Otro*, serían precisamente el antídoto para abrir el cerrojo de *nuestro* pensamiento, tan proclive al estigma

totalitario o a las magias narcisistas” (p. 213). Esto significa que el otro por sí mismo, puede constituir la clave para repensarse, para mirarse. El otro adquiere un significado importante, como un eco que conecta con el mundo. El otro permite no sentirse omnipotente y al mismo tiempo, no creerse único y exclusivo. Sin embargo, en ocasiones el grupo podría, por el contrario, borrar al individuo para ligarse a una identidad común. Le Bon (Como se citó en Freud, 1921) diría al referirse al grupo:

El más singular de los fenómenos presentados por una masa psicológica, es el siguiente: cualesquiera que sean los individuos que la componen y por diversos o semejantes que puedan ser su género de vida, sus ocupaciones, su carácter o su inteligencia, el simple hecho de hallarse transformados en una multitud le dota de una especie de alma colectiva (p. 2).

Esto significa que el individuo se puede perder en la masa, perder su singularidad e incluso, realizar acciones o bien heroicas o bien dañinas para la sociedad que vive, la masa le permite una identidad colectiva que le da fuerza. Entonces, ¿será conveniente una apuesta que implique al colectivo con el riesgo de perderse a sí mismo?

Cuando Durkheim se refirió al suicidio (como se citó en Minetti, 2011) hacía hincapié en la necesidad de los lazos sociales como alternativa para enfrentarlo. Es decir, El otro puede ayudar, mostrar otros caminos, constituirse como un soporte, un apoyo. Se corre el riesgo claro está, de perderse pero a sí mismo, pero también se puede ser más fuerte sin anularse. Se puede lograr tener puntos en común donde haya el encuentro, donde se dé la comunidad y también puntos de divergencia que permitan construir, cuestionar las miradas y ver otras opciones, nuevos caminos.

Somos sociedad y como tal, somos personas sociales que necesitan ser reconocidas, nombradas, sentirse importantes. El otro es el referente, el que escucha, apoya, confronta y también puede ser el enemigo. Pero el otro, también conecta con el infinito como referiría Levinas (citado en Vásquez, 2015, p. 213).

Se requiere del otro para edificar, pero las situaciones actuales que vivimos nos condicionan, nos apartan, nos vuelven indiferentes, nos llevan a actuar como máquinas y en ocasiones nos hacen perdernos en

el mismo colectivo sin reconocernos. Se requiere hacer parte de la sociedad para constituir nuestro propio protagonismo, para edificarnos con el otro. Unamuno (1900) diría: “sólo en la sociedad te encontrarás a ti mismo; si te aíslas de ella no darás más que con un fantasma de tu verdadero sujeto propio. Solo en la sociedad adquieres tu sentido todo, pero despegado de ella” (p. 5). Y ese despegarse, implica también no perder del todo lo que nos constituye, lo que nos da sentido, lo que nos hace únicos.

Ahora bien, en la ideología actual, se promueve el individualismo de una forma abrupta que hace perder el horizonte del otro. Esta ideología se implanta en las mentes, que ya sobre todo se requiere el tener y tener; y, el uso de las máquinas a su vez promueve una forma de vida donde se pueda suplantar al ser. Queda la pantalla, lo imaginario, la ilusión.

Ya hay modelos elaborados de vida, de familia, de profesiones. Ya hay que tener una casa y dinero para comodidades y un cuerpo esbelto, específico e insertarse en determinados discursos. La ideología imperante en la actualidad se va insertando poco a poco en nuestra mente que ya hasta se cree parte de nuestra propia esencia. Esta ideología sumada a las problemáticas sociales poco a poco desdibuja la importancia del otro y borra la necesidad de introducirnos en el discurso de la solidaridad.

¿Quién va a pensar en la solidaridad cuando experimenta el distanciamiento de los otros?, ¿Cuándo sus problemas no tienen eco, ni son escuchados? Es claro que quien sufre determinadas problemáticas se siente solo porque no hay una justicia clara y porque particularmente en nuestro país en momentos parece ajustarse el adagio popular que reza: “la justicia es para los de ruana” o el miedo a involucrarse y salir perjudicado; por otro lado, las organizaciones sociales siguen siendo incipientes y los derechos humanos parecen ser una utopía.

Pero lo cierto del caso, es que el individuo solo, se queda vacío; el individuo aislado, no puede construir sobre cimientos firmes porque requiere de más fuerza para pensar en proyectos de impacto que re-

dunden en colectivos. Las problemáticas sociales deben trabajarse en conjunto porque son tan complejas que requieren diferentes miradas y actores para pensar en salidas más claras que nos beneficien.

La fuerza se encuentra en el colectivo, pero hay que saber tomar la distancia adecuada de manera que pueda existir la singularidad, el respeto por la diferencia, somos parte del mundo y a la vez el mundo como diría una canción. Pero, ¿cómo insertarse en el mundo, o dicho en otras palabras, ¿cómo acercarnos al otro?

Unamuno nos dará pistas para ello al decir: “y lo más inmediato es sentir y amar mi propia miseria, mi congoja, compadecerme de mi mismo, tenerme a mi mismo amor y esta compasión , cuando es viva y superabundante se vierte de mí a los demás...” (Unamuno, 1993, p. 198). Esto significa, según el autor, que existe una conexión entre la identidad y amor hacia sí para entrar en sintonía con el otro. Es decir, se necesita del otro para verse y se requiere interiorizarse también para acercarse al otro.

Este acercamiento igualmente, implica tal vez un compromiso que vaya más allá del diálogo, que involucre acciones que permitan impactar, empujar, no ser indiferentes con la realidad que se vive. “A las catorce obras de misericordia que se nos enseñó el catecismo de la doctrina cristiana habría que añadir a las veces una más, y es la de despertar al dormido” (Unamuno, 1993, p. 257); es decir, apersonarnos también de esa vivencia que experimenta el otro.

Tal vez hemos dejado que diversos discursos se adueñen de nuestra propia singularidad, propiciando que se esfume en nosotros la importancia de compartir y de sentirnos parte de. Todas las disciplinas deben trabajar por una sociedad que cultive la solidaridad como eje catalizador de la dignidad humana donde se busque cada día una mejor condición que beneficie a todos.

Quando las personas se sientan parte del entorno, al mismo tiempo podrán trabajar en pro de su mejoramiento continuo. Unamuno enfatizará en esa compenetración de ese otro así: “Porque cuando más soy

de mí mismo, y cuando soy más yo mismo, más soy de los demás; de la plenitud de mí mismo, me vierto a mis hermanos y al verterme a ellos, ellos entran en mí” (Unamuno, 1993, p. 259).

Referencias

- De Unamuno, M. (1964). *Ensayos*. Madrid: Aguilar.
- De Unamuno, M. (1900). *Adentro*. Recuperado de <http://www.biblioteca.org.ar/libros/152842.pdf>
- De Unamuno, M. (1993). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Ediciones Altaya.
- Freud, S. (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Recuperado de http://www.elortiba.org/pdf/freud_masas.pdf
- Minetti, R. (2011). El suicidio como indicador: integración moral en la sociología de Emile Durkheim. *Aposta. Revista de ciencias sociales*, (49), 1-123. Recuperado de <http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/minetti.pdf>
- Philonenko, A. (2004). *La filosofía de la desdicha*. México: Tauros Pensamiento.
- Vásquez, S. (2015). Abrirse al pensamiento, abrirse al otro: una reflexión sobre el respeto y la alteridad en Wilfred Bion y Enmanuel Lévinas. *Desafíos*, 27 (2), 187-217.

Borrando sobre lo real: el decir de la fantasía

Jhon Edward Saldarriaga Flórez*

Resumen

La imposibilidad sobre *lo Real* y el semblante fantástico que ofrece la sociedad contemporánea dificultan la posibilidad del sujeto de referenciarse en el mundo, de relacionarse con el otro. La pasión por lo Real desborda al sujeto en un sinfín de fantasías que no llenan sino parcialmente el deseo; de dicha condición echa mano el llamado “discurso capitalista” para realimentar la idea de una “modernidad líquida”, a fin de cuentas una “era del vacío”. El sujeto tendrá que arreglárselas para subsistir y no perder la identidad cuando todo juega en contra, cuando el aparato discursivo le suplanta su propio discurso haciendo de éste no más que un instrumento, que consume y es consumido a su vez. La tautología del “discurso capitalista” plantea una imposibilidad de escape.

Palabras clave

Goce; Lazo Social; Estructura Borroméica; Subjetividad; Consumismo; Ideología; Psiquismo.

Introducción

El denominado “Discurso capitalista” ha traído consigo un hiato cargado de mociones indescriptibles, disruptivas a la hora de entrar en una cadena lógica de un marco discursivo, es por ello que la ausencia (parcial) de lo Real en el significante es marcado de forma icónica a la hora de enunciar las formas de masificación de las relaciones comerciales y personales. ¿Qué del sujeto? Inscrito en un rol discursivo, el sujeto no provee más que la articulación de significantes y códigos lingüísticos para hacer frente a las vicisitudes del mundo; ello impli-

* Estudiante de séptimo semestre del Programa de Filosofía de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín – Colombia. Miembro del semillero de investigación Estética, Poética y Hermenéutica de la misma Universidad. Correo: jhonsaldaflorez@hotmail.com

ca, vérselas con un mundo que atañe a un discurso que corresponde al término “líquido” de Bauman, o en última instancia a una “era del vacío” en términos de Lipovetsky.

El meollo surge en virtud de la tautología del discurso capitalista a la hora de jugar con el semblante del goce, la satisfacción parcial de este y la imposibilidad de lo Real. Este trabajo se enfocará en el ansia del sujeto contemporáneo por lo Real a fin de no encontrar más que el *imago* de la fantasía en el lenguaje colectivo.

La pasión por lo Real en el mundo contemporáneo

Zygmunt Bauman en su “Modernidad Líquida” (precisamente en su capítulo sobre emancipación), plantea la siguiente pregunta: “La liberación, ¿es una bendición o una maldición? ¿Una maldición disfrazada de bendición o una bendición temida como maldición?” (Bauman, 2004, p. 23). Esto connota la perspectiva histórica (como más adelante señalará) de lo inevitable de una emancipación hacia una suerte de libertad humana; ello en virtud de quedar a la deriva desde una maleabilidad, una inestabilidad semejante a un líquido (de ahí el famoso término): “los líquidos, a diferencia de los sólidos, no conservan fácilmente su forma. Los fluidos, por así decirlo, no se fijan al espacio ni se atan al tiempo.” (Bauman, 2004, p. 8). Entendemos entonces aquella libertad como un desborde inestable, carente de forma.

Más aún como diagnóstico de nuestra generación, el término de “era del vacío” enunciado por Lipovetsky (en su obra homónima) hace eco a la continuación del hilo. Describe Lipovetsky nuestra sociedad en función a un mito, el de Narciso: “hoy Narciso es, a los ojos de un importante número de investigadores, en especial americanos, el símbolo de nuestro tiempo: ‘el narcisismo se ha convertido en uno de los emblemas centrales de la cultura’” (Lipovetsky, 2000, p. 49). ¿No es entonces un bello complemento el de Narciso mirando su reflejo en el agua líquida? Finalmente Bauman y Lipovetsky coinciden en un panorama diluido de la época contemporánea, y es justamente ese Narciso reflejándose en lo líquido donde encuentra el vacío. Pero, ¿qué es ese vacío que ve narciso?

Ya como primera tesis de formación del concepto de ideología, es mentado en psicoanálisis el símil entre Narciso y la teoría del estadio del espejo de Lacan; de este último deriva la formación del “yo” (je), pero cabe destacar que es justamente la formación de este la que lo escinde, no es un “yo” completo, es la desfiguración parcial del mismo, hasta llegar a una conjetura (gracias al mecanismo de *Gestalt* que se opera en este proceso) donde de igual forma no habrá completud:

El estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad, y la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental (Lacan, 1976, p. 15).

La identidad enajenante, ¿de qué? de lo Real, va a conformar una estructura desde la cual el sujeto asumirá una identidad justamente frente a aquello que es lo Real, la deformación del mismo. Al ver narciso su reflejo en el agua, no ha de ver entonces más que una “imago”, una quimera que estructura una realidad ausente de eso “Real”.

Cap. III
188

¿Qué es entonces lo Real? Distinto a la realidad, Lacan la define como: “lo que vuelve siempre al mismo lugar” (Lacan, 2007, p. 87). Carente de un referente lingüístico, indefinible, “lo real no es el mundo. No hay menor esperanza de alcanzar lo real por la representación” (Lacan, 2007, p. 88). Es por esto que se articula justamente a una lógica con articulación borroméica en conjunto con los demás estadios, a saber, simbólico e imaginario, que en su conjunto formarán entonces el campo de representación de la realidad.

¿A qué se refiero entonces el ansia por lo Real? Es un término ideado por el filósofo Alain Badiou en su obra “El Siglo”. Allí pone de manifiesto las contrapartes del Real y el semblante bajo una lógica discursiva expresada así:

Sospechamos cuando carecemos de todo criterio formal que nos permita distinguir lo real del semblante. Y al faltar ese criterio, se impone la lógica de que cuanto más se presenta una convicción subjetiva como real, más es necesario sospechar de ella (Badiou, 2006, p. 77).

Es menester hacer una introspección al término a fin de voltear la fórmula, es decir, en cuanto más fantasiosa sea presentada una convicción subjetiva, menos hay que sospechar de ella. La explicación (anexada al psicoanálisis) viene del filósofo esloveno Slavoj Žižek en su obra: “Bienvenidos al desierto de lo Real” al expresar que el acercamiento a lo Real puede ser, efectivamente desagradable, creando así la necesidad de desfigurar de algún modo eso que atañe al puro y descarnado concepto sin semblante. Žižek pone un ejemplo:

¿No es acaso la imagen definitiva de la pasión por lo Real la opción que se puede encontrar en las páginas web *hardcore* donde se puede observar el interior de la vagina desde el punto de vista privilegiado de una cámara miniatura situada en la punta del consolador que la penetra? En éste límite extremo se produce la transformación: Cuando nos acercamos demasiado al objeto deseado, la fascinación erótica se transforma en asco ante lo Real de la carne desnuda (Žižek, 2005, p. 11).

La pregunta surge entonces por el desagrado de lo Real. En tal ejemplo, el desagrado de la descarnada imagen de una vagina en su estado biológico más puro (vista desde adentro), lejos de causar deseo provoca un fuerte shock con lo real. ¿Por qué existen entonces páginas que suben éstas imágenes, más aún con no pocos visitantes? La respuesta es la sencilla ansia y pasión que representa lo Real. Žižek pone otro ejemplo que ilustra de forma más detallada esa ansia:

Como práctica, el *cutting* debe contraponerse al tatuaje normal, que garantiza la inclusión del sujeto en el orden simbólico (virtual); el problema de los *cutters* es el opuesto, es decir, la afirmación de la propia realidad. Lejos de ser suicidas, lejos de expresar un deseo de auto aniquilación, el *cutting* es un intento radical de recuperar un asidero en lo Real (...). Los *cutters* dicen a menudo que, cuando ven la tibia sangre roja brotar de la herida autoinflingida, se sienten de nuevo vivos, firmemente asentados en la realidad” (Žižek, 2005, p. 14).

Entendido entonces aquella modernidad líquida y era del vacío como resultado de un puro semblante, hay que poner el ejemplo de Žižek en contexto: si los *cutters* son opuestos a los *tattoo*, hablamos entonces de una diferencia en el orden de un ansia por lo Real al puro semblante, y hablo de Real en cuanto a que, más que la imagen estética de una pintura sobre el cuerpo, lo que ponen en juego es su propia carne de forma brutal a tal punto de transgredir el real de sus cuerpos, más aún sin obtener lo Real; es por esto la imposibilidad del sujeto

de situar una referencia del mundo en tanto dicho estadio, más aún llenando solo con semblantes en el orden de lo simbólico o lo imaginario.

El sujeto y el semblante: Una fábula discursiva

Lacan es claro y problemático cuando plantea: “se han de buscar los orígenes de la noción de síntoma no en Hipócrates sino en Marx, en la conexión que él fue el primero en establecer entre el capitalismo ¿y qué?, los viejos y buenos tiempos, lo que llamamos la época feudal” (Žižek, 2003, p. 49).

Allí se hace referencia al cambio no solo en los modos de producción sino a la fetichización de la mercancía: “A primera vista, una mercancía parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas” (Marx, 2002, p. 46).

La condición de las mercancías es el claro ejemplo del semblante puro y el alejamiento de lo Real; es decir, superando las propiedades naturales, se le imprime a la mercancía una condición de más, un *plus* que no es descrito que le da un atractivo extra a la misma, es un “misterio” que le hace fetiche. El juego diluyente de las configuraciones discursivas implica el mismo juego aquí descrito, a saber, el problema de un semblante frente a lo Real.

El meollo del sujeto (susceptible en efecto a ésta condición sintomática) pasa ya no solo por las mercancías, sino, a su vez por el concepto de identidad (“yo”) de este ante el mundo, ello como un aparato ideológico que le servirá para referenciarse ante el mundo. Žižek en “El sublime objeto de la ideología” dice que “el sujeto como tal se constituye por medio de un reconocimiento falso: El proceso de interpelación ideológica por medio del cual el sujeto se “reconoce” como el destinatario del llamamiento de la causa ideológica implica necesariamente un cortocircuito” (Žižek, 2003, p. 25). Inmerso en la característica ideológica del discurso mismo se sume en la condición sin-

tomática de la misma sociedad, una sociedad consumista desaforada, condición a lo sumo sofocante, como bien ya lo describe Lipovetsky en su capítulo “Metapublicidad”:

Películas, vallas, anuncios renuncian poco a poco a los discursos sentenciosos y austeros a favor de un estilo a base de juegos de palabras, de frases indirectas (“qué bonitos ojos tienes”, para una montura de gafas), pastiches (Renault Fuego: “El coche que corre más deprisa que su sombra”), dibujos cómicos (Monigotes Michelin o Esso), grafismos sacados de los comics, paradojas (“mire, no hay nada que ver” cintas adhesivas scotch), homofonías, exageraciones y amplificaciones divertidas, gags, en resumen, un tono humorístico vacío y ligero (Lipovetsky, 2000, p. 147).

Es la condición del hombre contemporáneo que renuncia a las penurias del sistema feudal para adentrarse en las libertades de un sistema deliberado y desaforado. Bien se empieza este trabajo citando a Bauman con una pregunta sobre la libertad. Con los insumos hasta ahora planteados, Gilbert Chesterton dice que,

Podríamos decir en términos generales que el pensamiento libre es la mejor de todas las salvaguardas contra la libertad. En su estilo moderno, la emancipación de la mente del esclavo es la mejor forma de evitar la emancipación del esclavo. Enséñale a preocuparse de si quiere ser libre y nunca se liberará (Chesterton, 2000, p. 114).

Estamos entonces frente a la tautología de la libertad oprimida con libertad, al menos bajo un semblante de libertad, y sobre la mesa y a la postre con la imposibilidad de lo Real, el ansia del mismo desaforado en estos tiempos. ¿No son justamente estas ínfulas de libertad la forma de pasión por lo Real? ¿No son acaso todos los intentos desmesurados de la publicidad señalados por Lipovetsky intentos por llegar a lo Real inalcanzable? Estos tiempos de masificación publicitaria enfocan en el semblante el Real, son el *atolladero* de fantasías donde el sujeto convive, y pervive.

El sujeto provisto enteramente de significantes para relacionarse discursivamente con el mundo, envuelto en el semblante fantástico de un sin decir (cada vez menos relación siquiera con una referencia que remita a una idea de Real), a menos viene el contacto con el otro al ya obtener la satisfacción objetal por un medio externo, no hay necesidad de comunicación ni de relación con el otro (más si con el mundo, un mundo carente de otro). “En el caso del consumo, la cooperación no

solo es innecesaria, sino absolutamente superflua. Todo aquello que es consumido es consumido individualmente, aún en un salón lleno de gente” (Bauman, 2004, p. 175). Hemos pasado entonces de ese salvajismo degollante que describe Freud en su “Malestar en la cultura” a un solipsismo vago, a un ensimismamiento crónico donde las máscaras se ponen, donde cada vez hay menos referentes reales sobre los cuales sustentar la identidad.

Slavoj Žižek hace una excelente lectura del capitalismo, alegando, el espectro tautológico que posee el mismo frente al sujeto, un discurso que transgrede los fines prácticos de la mercancía o las pulsiones, y llega al punto de la norma, entrevera (y es un argumento que Lacan dice en su seminario 20) el placer y obliga a éste: “Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo del goce: ¡Goza!” (Lacan, 1981, p. 11). Resultan entonces tiempos atractivos justamente por ese acercamiento al goce, pero, y desde el psicoanálisis, el goce nunca es satisfecho, solo se satisface parcialmente, y es allí la misma fórmula congruente al sistema.

Naturalmente la condición tautológica emplea una maniobra magistral para invertir la parte del goce no satisfecho, y es el consumo desmedido, tal y como se expresa en la fórmula del discurso capitalista. Un placer diluido y a fin de cuentas vacío que necesita constante renovación para sustentarse por sí solo.

Conclusión

El atolladero de lo Real es aquel punto que brilla justamente por su ausencia, por ser un hiato (o *hiancia* desde Lacan) en el sujeto. Es digamos un proceso natural del desarrollo psíquico de todo ser humano hacer una distinción del “yo” (je) del mundo, aquí el proceso del estadio del espejo juega el papel fundamental. Sin embargo, la pasión por lo real, desbordada y descarnada ya es un “síntoma” (en el sentido marxista retomando a Lacan) persistente en las sociedades posmodernas que moldean un *Superyo* que obliga al goce constante.

Es entonces la misma paradoja marxista aplicada al sujeto en cuanto a su forma de pararse en el mundo, no bien liberado de un yugo físico por parte de un señor feudal, coge las cadenas de la libertad, unas cadenas invisibles que se sustentan gracias a la idea de la misma y enajenan al sujeto, condenándolo a la más penosa y oscura condena en el más recóndito e indecible lugar: las fantasías.

Referencias

- Badiou, A. (2006). *El siglo*. Argentina: Manantial.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad Líquida*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Chesterton, G. K. (2000). *Ortodoxia*. Barcelona: Alta Fulla.
- Lacan, J. (2007). *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (1976). *Escritos I*. México: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (1981). *Aún (Encore)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lipovetsky, G. (2000). *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Marx, K. (2002). *El capital*. Siglo XII Editores. Recuperado de: <http://www.portalalba.org/biblioteca/MARX%20CARLOS.%20El%20Capital%20Tomo%201.pdf>.
- Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Argentina: Siglo XII Editores.
- Žižek, S. (2005). *Bienvenidos al desierto de lo real*. Barcelona: Akal.

The image features a background of marbled paper with a pattern of dark, irregular veins on a light, speckled base. A solid, dark teal horizontal band runs across the middle of the page, serving as a backdrop for the chapter title.

Capítulo IV

***Gaudium et Spes*: giro antropológico y nuevos retos de la teología en la secularización del mundo de hoy¹**

María del Pilar Mesa*

Resumen

El Concilio Vaticano II ha marcado de manera significativa la historia reciente de la Iglesia; de hecho la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, la ha llevado a ponerse “a tono” con el hombre moderno. El giro antropológico que da la teología en este documento, ha acercado el hombre a Dios; por consiguiente se han generado nuevos retos en el quehacer teológico y pastoral del mundo de hoy, enfrentado a una creciente secularización y pérdida de lo sagrado. Esto ha dado como resultado un nuevo resurgir, de la Iglesia, como del pueblo de Dios.

Palabras clave

Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*; Giro Antropológico; Retos de la Teología; Secularización.

Introducción

Nunca como hoy, tras los cincuenta años de la clausura del Concilio Vaticano II, un documento de la Iglesia como la constitución pastoral *Gaudium et Spes* (1965), sigue tan vigente y sin perder de modo alguno su actualidad, en la relación hombre, Iglesia y mundo. Esta constitución interpela al hombre del mundo de hoy a pensar en su relación con Dios.

¿Qué es el hombre para que tú te acuerdes de él? ¿O el hijo del hombre para que te cuides de él? Apenas lo has hecho inferior a los ángeles al coronarlo de gloria y esplendor. Tú lo pusiste sobre la obra de tus manos. Todo fue puesto por ti debajo de sus pies (Salmos 8:5-7 Biblia de Jerusalén),

¹ Este artículo, hace parte del proyecto de grado: Giro antropológico y secularización.

* Estudiante de quinto semestre del Programa de Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín – Colombia.
Correo: pilimesa39@hotmail.com

“a estar en el mundo sin ser del mundo” (Juan 17:11.16 Biblia de Jerusalén), y a distinguir “los signos de los tiempos” (Mateo 16:4 Biblia de Jerusalén).

Este artículo se desarrollará en tres momentos, que pretenden abarcar varias problemáticas, tras los cincuenta años de la clausura del Concilio.

Breve contextualización de los hechos históricos alrededor del Concilio

El Concilio Vaticano II, es el uno de los más grandes acontecimientos del catolicismo, ocurrido en el siglo XX (1962-1965); este logró transformar la historia de la Iglesia, llenándola de nuevas fuerzas, para afrontar el futuro cercano. Así mismo, el siglo XXI representaba para el mundo cierta zozobra, por los acontecimientos históricos que se estaban viviendo en ese momento; era la segunda mitad del siglo XX y no se observaba un futuro claro para la humanidad.

Ahora bien, El mundo había cambiado, la tecnología después de la segunda guerra mundial y especialmente con los bombardeos atómicos sobre Hiroshima y Nagasaki, en 1945 respectivamente, había acelerado su desarrollo, y la era nuclear se había empoderado de la realidad mundial. Más aún, se estaba atravesando por un período de la historia llamado la Guerra Fría, el cual había comenzado en la posguerra, y concluiría muy posteriormente.

En este momento, se dieron hechos tan importantes como la guerra de Corea en 1950, la guerra de Vietnam 1955-1975, el comienzo de la Perestroika en 1985, la caída del muro de Berlín en 1989 y golpe de Estado en la Unión Soviética en 1991; los cuales tenían al mundo y a su realidad al borde del colapso. De ahí, que cualquier tensión entre las potencias mundiales, amenazaba la existencia humana, y el fin se vislumbraba en cualquier momento.

Mientras tanto, Colombia, no se veía ajena a estas realidades, pues, ya para el año 1948 se desató la cruel y macabra violencia, que ha dejado miles de muertos, viudas y huérfanos y que hasta nuestro tiempo,

no ha hecho más que recrudecerse. Además, tuvo de una u otra forma, que tomar partido y actuar en la encrucijada mundial; mandando tropas a Corea entre otras situaciones.

Es ahí, en este momento histórico y trascendental, donde el papa Juan XXIII, hombre adelantado para su tiempo; como cabeza de la Iglesia llama a este concilio ecuménico, generando gran cantidad de expectativas; no solo para la Iglesia católica, sino también para todos los pueblos de la tierra. Es así como:

Iluminada la Iglesia por la luz de este Concilio -tal es nuestra firme esperanza- crecerá en espirituales riquezas y, al sacar de ellas fuerza para nuevas energías, mirará intrépida a lo futuro. En efecto; con oportunas "actualizaciones" y con un prudente ordenamiento de mutua colaboración, la Iglesia hará que los hombres, las familias, los pueblos vuelvan realmente su espíritu hacia las cosas celestiales (Concilio Vaticano II, 1962).

Por consiguiente, el llamado Papa Bueno; pasaría a la historia por haber considerado que el Concilio Vaticano II, sería "la puesta al día de la Iglesia". Tras su muerte en junio de 1963, es elegido Papa Pablo VI, quien tomó la decisión de continuar el Concilio y llevarlo a feliz término, en diciembre de 1965.

En efecto, todo el revuelo que había generado el Concilio, le estaba dando a la Iglesia católica "un nuevo aire". Desde allí, la forma de hacer teología, se ve enfrentada a la realidad que vivía el mundo. De este modo, la Iglesia afrontaba una serie de retos, para poder salir de ese estancamiento que la había hecho quedarse suspendida en el tiempo, como en una especie de "letargo". No solo el hombre del siglo XX, que ya estaba enfrentado a las puertas del tercer milenio; sino también el de futuras generaciones, tenía una serie de situaciones intelectuales, psicológicas, espirituales, políticas, económicas, sociales, en fin; necesitaba más que nunca sentirse pueblo de Dios y sentir que la Iglesia iba de la mano con él, acompañando y actuando de manera eficaz en sus realidades.

Este trabajo resalta entre otras muchas, la necesidad que genera el Concilio de una teología centrada en el hombre (giro antropológico); que a su vez se comunica, no solo con Dios, sino también con los otros seres humanos. Entonces:

Dentro de este dinamismo comunicativo Dios, a través de su Palabra, comunica y revela todo lo que Él es y pretende ser en pro de la humanidad. Para llevar a término su proyecto salvífico asume todo lo humano y por medio de su Palabra le comunica vida, amor y salvación constante. [...], pero en el hoy de la historia se ha revelado en su Hijo único al morar en la historia humana (Santa Cruz, 2013, pp. 28-29).

También origina la exigencia de una teología trasdisciplinar, que se ponga en concordancia con las demás ciencias humanas, sociales, políticas y económicas, mejorando así la calidad de vida del hombre y afianzando de algún modo, su ser espiritual; recuperando la fe perdida ante la creciente secularización. Y por último, la obligación de la Iglesia para abrirse hacia otras propuestas de fe; ya que hasta el Concilio se pensaba que “fuera de la Iglesia, no existía la salvación”. De este modo estar en constante diálogo y trabajo pastoral, con las diferentes religiones y credos, respetando la unidad en la diversidad.

Desde la *Gaudium et Spes*; el giro antropológico

Después de identificar algunos aspectos de la realidad posconciliar, y ya para abordar el giro antropológico que da el Concilio Vaticano II, surge la pregunta ¿En dónde estaba Dios? En respuesta a este interrogante, se puede decir que estaba lejano del hombre, encumbrado en los altares precisamente por su Iglesia, que, en ese momento simplemente observaba, sin mostrar ningún tipo de postura ante aquella situación. Sin embargo la verdad era otra, la palabra de Dios se había encarnado, para hacerse hombre (Filipenses 2:7 Biblia de Jerusalén); estar entre los hombres, y en un acto *kenótico*, ser un Dios cercano, revelándose en su historia. Este y otros muchos interrogantes, se planteaba la Iglesia, en su afán de actualizarse con el mundo.

Por otra parte, ya a finales del siglo XIX, Nietzsche (1985), había manifestado: “Dios ha muerto” (p. 219), en ese tiempo ya se alcanzaba a percibir que el ateísmo iba adquiriendo mayor fuerza, frente a una Iglesia anquilosada, regida durante muchos años por una teología escolástica, muy elevada de las realidades del mundo. Sin embargo,

y en respuesta a esta corriente; para principios del siglo XX, la teología también estaba cambiando. Es debido a esto que, según Martínez (1998),

todos estos presupuestos tendrán como resultado el surgimiento de la *Nouvelle Théologie* y resaltarán la labor de teólogos como Barth, Tillich, Söhngen, Chenu, Congar, De Lubac y Danielou. Estos cuatro últimos tendrán gran relevancia en las reflexiones del Concilio Vaticano II, con sus aportaciones sobre la importancia de la experiencia como aspecto inherente a la fe y la teología, de la historicidad como necesidad y la adecuación de la teología al tiempo (Chenu), el misterio de la Iglesia como institución de Salvación y comunidad de creyentes (Congar), la vuelta a las fuentes y la recuperación de los Padres (De Lubach), la relación cristianismo-cultura y el diálogo ecuménico y con los no creyentes (Danielou)¹.

Desde entonces, puntos tan importantes como los anteriores y el giro antropológico; eran temas de discusión entre teólogos tan relevantes para el catolicismo, como Karl Rahner; y para el protestantismo, como Rudolf Bultman, entre otros. Con relación a lo anterior, podemos definir según Rahner, al giro antropológico en teología de la siguiente forma:

Al hombre, ser espiritual consciente de sí, nada puede serle anunciado o comunicado como procediendo pura y simplemente desde fuera de él. Si se aspira a transmitir la revelación cristiana de modo que pueda ser efectivamente recibida, y a eso ha de contribuir la Teología, es, pues, necesario -concluye Rahner- dar un giro: proceder no desde Dios que se revela, sino desde el sujeto al que la revelación se dirige, de manera que, desde él y a partir de él, se acceda a los contenidos de la revelación cristiana presentados como realidades que corresponden a lo que el sujeto ha percibido previamente en sí (Illanes & Saranyana, 1995 citando a Rahner, p. 340).

Es desde allí, desde donde el Concilio Vaticano II, en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, da la pauta, a esta teología centrada en el hombre; al respecto, la “unión íntima de la Iglesia con la familia humana universal” (1). Por tanto, se generó un método inductivo, pretendiendo ir de la experiencia humana, que es finita a la verdad, lo infinito, a Dios mismo (*Gaudium et Spes*, 3).

Por otra parte, la Iglesia tuvo que acomodarse a las realidades ofrecidas por la posmodernidad, caracterizada especialmente por una cosmovisión amplísima, en la que no existen las verdades objetivas, ni

¹ Este texto es una paráfrasis del libro Los caminos de la Teología de José Martínez, páginas 186 a 301.

los conocimientos estáticos; más bien, aboga por contemplar las posibilidades dinámicas de abordar, comprender y asumir situaciones y sus distintas manifestaciones, en un mundo marcadamente pluralista (*Gaudium et Spes*, 4). En pocas palabras, el giro dado por la teología, ha puesto su mirada en el hombre, imagen de Dios.

Para dar por terminado este segundo momento, se puede decir por consiguiente que,

el giro antropológico, la entrada de la humanidad en su edad adulta y la correspondiente autonomía del mundo, tienen como efecto, tanto en el campo católico como en el protestante, primero la construcción de una teología de la esperanza, que cambia el modelo cosmológico y espacial por un nuevo punto de vista. Las realidades supremas ya no están colocadas en un cielo lejanísimo sino más allá de un horizonte temporal, igualmente invisible (San Miguel, 2011, p. 8).

Los nuevos retos de la Teología

En nuestro tiempo, a cincuenta años de la clausura del Concilio Vaticano II, momento en el cual la Iglesia ha ido degustando los frutos que este dejó; este trabajo pretende mostrar la vigencia del ejercicio teológico a partir de tres retos fundamentales de la Teología en el mundo de hoy. El primer reto es: la necesidad de una teología transdisciplinar. El segundo reto es: la urgencia de presentar la fe como fuente de conocimiento del ser humano. Y el tercer reto es: la teología cristiana en diálogo con otras propuestas de fe; y la adecuación de cada reto, al quehacer pastoral del contexto colombiano actual. Ahora bien, según Moncada (2012),

la secularización es un proceso que refleja los profundos cambios que han sufrido las sociedades contemporáneas. La religión ha cedido su poder al Estado, a los medios masivos de comunicación e informáticos, a los grupos de poder económico y político. El esquema religioso de valores también ha sido vulnerado. Sin embargo, la necesidad de autonomía humana fincada en la secularización no es ajena a un anhelo de trascendencia que todo ser humano se formula en alguna etapa de su vida. Una mirada objetiva a la dinámica de la secularización permite entender que ella es posible porque forma parte del mismo designio de Dios. De este modo, la secularización es una necesidad de nuestro tiempo afín a la búsqueda de sentido y trascendencia (p. 123).

Como se mencionó anteriormente, la secularización es un punto que se debe abordar de forma inmediata. Es debido a ella que el ser humano, en busca de su autonomía, ha venido sufriendo una pérdida de lo sagrado (*Gaudium et Spes*, 36); Dios se ha desacralizado. Desde esta perspectiva, pareciera que el hombre “está bien sin Dios”. Sin embargo, hoy más que nunca, la humanidad muestra su necesidad o “sed de Dios” (Salmos 42:2 Biblia de Jerusalén); porque jamás el ser humano, había estado tan solo, ensimismado en un mundo, donde ya casi no existen las relaciones interpersonales; siendo estas reemplazadas por herramientas tecnológicas. Desde este punto de vista, se entrará a exponer cada reto de forma particular.

Primer reto: la necesidad de una teología transdisciplinar

Cualquier reflexión, discurso o ejercicio académico tendrá suficiente argumentación y validez, siempre que se encuentre en contacto con otras ciencias, disciplinas y múltiples saberes. Es de esta forma, como la teología podrá “dar razón de vuestra esperanza a todo el que os la pida” (1 Pedro 3:15 Biblia de Jerusalén). Por otro lado, pretender que la teología cristiana pueda desarrollarse como una ciencia humana, al margen del diálogo con otras ciencias de carácter social, o de otro tipo, es por lo menos, ilógico y carecería de validez en su razonamiento.

De esta forma, se hace indispensable que estas otras ciencias, tengan una aportación determinante que contribuya a generar conocimiento teológico, que le permitan reflexionar a partir de presupuestos del conocimiento, distintos a los de la fe y que puedan contribuir al incremento de la comprensión de esta en la vida y corazón de los creyentes.

De esta manera, puede verse en el contexto actual, como la mayoría de las problemáticas socioculturales, políticas y religiosas que sufren algunas regiones de Colombia, América Latina y otras partes del mundo, tiene su origen en regímenes autoritarios, ideologías cerradas al diálogo con otras perspectivas, prácticas políticas

y económicas que generan injusticia, desigualdad, opresión y dolor (*Gaudium et Spes*, 6). Es desde este punto, donde el quehacer pastoral de la teología, debe ir en sintonía con las demás ciencias, pues,

prácticamente todos los países han tenido la experiencia del desplazamiento de los campesinos a las ciudades (migración interna), al punto que actualmente la mayor parte de la población vive en las ciudades y en las periferias suburbanas; en varios de nuestros países este fenómeno se acrecienta aún más por los desplazados a causa del terrorismo y del narcotráfico. Los recién arribados suelen carecer de vivienda digna, de servicios públicos, de educación, de seguridad social y pública, de transporte adecuado y de empleo permanente; por ende, muchos suelen nutrir el subempleo o caer en las redes de las ocupaciones ilegales (narcotráfico, crimen o prostitución) (CELAM, 2003).

Al respecto, otros documentos de la Iglesia, encíclicas y sínodos de obispos, se han pronunciado; algunos ejemplos de ello son: 1967 Paulo VI: *Populorum Progressio* (Sobre el desarrollo de los pueblos), 1968 Conferencia Episcopal de Medellín (Sobre la justicia, educación, paz), 1975 Paulo VI: *Evangelii Nuntiandi* (La evangelización en el mundo moderno), 1979 Juan Pablo II: *Redemptor Hominis* (Redentor de la humanidad), 1987 Juan Pablo II: *Sollicitudo Rei Socialis* (Interés social de la Iglesia), 1994 Juan Pablo II: *Tertio Millennio Adveniente* (Año de Jubileo 2000), 1995 Juan Pablo II: *Evangelium Vitae* (El Evangelio de la Vida), 1979 Conferencia Episcopal de Puebla, 2009, Benedicto XVI: Encíclica *Caritas in veritate*, 2005 Benedicto XVI: Encíclica *Deus caritas est*, 2007 la Conferencia Episcopal de Aparecida, 2013 Francisco: Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, entre otras.

Del mismo modo, esta es la realidad que enfrenta Colombia en la actualidad. Nuestro quehacer pastoral, debe ir enfocado a subsanar de alguna forma esta problemática, de la mano con las demás ciencias sociales. Sin embargo, es de suma importancia considerar que es tarea del teólogo, reconciliar y restaurar en los creyentes, que han sufrido estos oprobios la dignidad de ser hijos de Dios, leyendo su propia vida a la luz de Cristo (Gálatas 3:26 Biblia de Jerusalén). Revelación plena de Dios y Revelador para el hombre del misterio humano (*Gaudium et Spes*, 22).

Segundo reto: la fe como fuente de conocimiento del ser humano

De la misma manera, uno de los grandes retos de la teología en la posmodernidad es ser fuente de conocimiento y autorreflexión del ser humano. No se concibe una teología que no nazca de las necesidades inherentes al hombre y a la mujer, y que no se esfuerce por satisfacer el ansia de autoconocimiento y la necesidad de trascendencia de las personas.

Por consiguiente, la teología no puede ser un discurso árido y oscuro; por el contrario, debe concebirse como una ciencia que le posibilita al ser humano releerse, interpelarse, reestructurarse y potenciar el proyecto de vida personal. Ella, no pretende quitar el puesto y el valor a las otras ciencias humanas, sino, por el contrario, catapultarlas, abrirse paso y posicionarse entre ellas como un ejercicio que le ayude a descubrir al ser humano el misterio de su existencia, su papel en la historia y su protagonismo en la construcción de nuevas estructuras históricas y sociales (*Gaudium et Spes*, 25).

En efecto, basta mirar hacia atrás -y no muy atrás- para comprender cuánto mal ha hecho al ser humano y a la comunidad eclesial una teología alejada de las realidades de las personas, una reflexión nacida del escritorio del teólogo y dirigida a los escritorios de sus colegas o sus estudiantes; una teología muy inteligente y argumentada, con una estructura literaria muy bien lograda. Pero que en este caso, presenta una gran dificultad; que no genera en los creyentes la experiencia de la fe, ni potencia el redescubrimiento de la dimensión trascendente del ser humano (*Gaudium et Spes*, 7). Ahora bien, como inteligencia de la fe, podríamos decir que,

la fe, pues como única forma de conocimiento -que permite penetrar en el misterio, favoreciendo su comprensión coherente- consiste en el asentimiento del hombre al testimonio divino de su Revelación en la historia [...], de ahí que haya que decir que la fe es -una forma de conocimiento más profunda- que la de la razón y que se pueda hablar con san Anselmo de una prioridad de fe (Martínez, 2002, pp. 131-132).

Es debido a esto que, la teología, reflexionando sobre Dios y su Revelación plena en Cristo (Colosenses 1:15; Juan 1:18 Biblia de Jerusalén). Ella debe permitirles a todos los seres humanos, una acción pastoral que centre la mirada en el Señor, y en Él, el descubrimiento del misterio humano (*Gaudium et Spes*, 22), y así generar nuevas formas de conocerse, comprenderse y desarrollarse en el mundo. Entonces, es posible proponer a la pastoral del contexto colombiano, nuevas formas de evangelización. Estos nuevos areópagos deben permitir al pueblo en general e inclusive a las diferentes etnias, recibir la Palabra de Dios de forma comprensible y cercana, de forma tal que se reivindicque la esperanza ante la crisis de los valores a los que se enfrenta hoy el país.

Tercer reto: la teología cristiana y las otras propuestas de fe

En nuestros días, la idea de proponer una Teología en diálogo con otras propuestas de fe, no tiene como meta la confrontación, ni el establecimiento de diferencias esenciales ni doctrinales; mucho menos la aceptación irreflexiva de argumentos y presupuestos propios de otros credos dentro de la doctrina propia cristiana (*Gaudium et Spes*, 40). La idea de este contacto se fundamenta, básicamente, en unir esfuerzos en pro de promocionar la dignidad humana y el establecimiento de estructuras sociales, políticas, económicas y culturales, que favorezcan el desarrollo de los pueblos. Hoy día, la realidad no es ajena a las diversas persecuciones y martirios que afrontan los cristianos en diferentes partes de Colombia y del mundo, de ahí que,

también encontramos, dentro de la última categoría mencionada, personas que habían hecho de la fe cristiana el eje de su vida y en ella fundamentaron todas sus decisiones y compromisos [...], porque conscientemente asumieron como exigencia de su fe, opciones de vida o de trabajo que les acarrearón la persecución y la muerte. A estos no podemos sino considerarlos como testigos ensangrentados del Reino de Dios (Giraldo, 2004, p. 2).

Es por este motivo que, la teología cristiana y su quehacer pastoral, especialmente en Colombia, debe entrar en una profunda interpelación y sumar fuerzas con los otros credos, de manera tal que pueda hacerse una reflexión y trabajo conjunto, en el marco del respeto, la solidaridad y la proposición de estructuras justas, humanas y respetuosas.

Conclusiones

Para concluir se puede decir que, es absolutamente indispensable que todo ejercicio teológico permita a la comunidad en general y a cada uno de los fieles en particular experimentar a Dios en su vida y en su historia. La vida de la comunidad eclesial debe ser inspirada por la fuerza que le imprime el Espíritu Santo en todas sus dinámicas. Pero solo podrá hacerlo si su discurso nace desde y para la acción pastoral. Hoy por hoy, la comunidad y los fieles están sedientos de testimonio, de experiencia, que les permita sentir que la realidad trascendente puede fundamentar la existencia inmanente, en una sociedad y una cultura que cada vez potencian menos la plenitud de sentido. Debido a esto, la teología, debe estar al servicio de la religación con el Misterio divino ayudando a comprender que sólo se es auténticamente humano en la medida en que se experimente la libertad que da lo auténticamente divino.

Referencias

- CELAM. (23 de agosto de 2003). Consejo Episcopal Latinoamericano - Plan Global 2003-2007. Recuperado de <http://www.celam.org/globalizacion.php>
- Concilio Vaticano II. (1962). *Solemne apertura del Concilio Vaticano II discurso de su Santidad Juan XXIII*. Vatican.va. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html
- Concilio Vaticano II. (1965) *Constitución pastoral "Gaudium et Spes" sobre la Iglesia en el mundo actual*. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Giraldo, J. (2004). *Desde los márgenes - Aquellas muertas que hicieron resplandecer la vida*. Recuperado de <http://www.javiergiraldo.org/spip.php?article89>
- Illanes, J. & Saranyana, J. (1995). *Historia de la Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Martínez, J. A. (2002). *Evangelizar la cultura de la libertad*. Madrid: Encuentro.
- Martínez, L. (1998). *Los caminos de la Teología: historia del método teológico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Moncada, J. S. (2012). Reflexión teológica sobre la Secularización. *Revista del Centro de Investigación*, 10 (37), 123-134.

Nietzsche, F. (1985). *Así habló Zaratustra*. Barcelona: Alianza.

San Miguel, J. R. (2011). El giro antropológico. La secularización. Ortodoxia y ortopraxia. *El Catoblepas, revista crítica del presente*, 117. Recuperado de <http://www.nodulo.org/ec/2011/n117p08.htm>

Santa Cruz, L. (2013). El acontecimiento salvífico de la Cruz en el capítulo sexto de San Juan. *Pontificia Universidad Javeriana Facultad de Teología (Trabajo de Grado) Teología*. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10554/12048>

Del olvido a la memoria de Dios: una propuesta escatológica desde la Lumen Gentium para el mundo de hoy¹

Luis Fernando González Gaviria*

Resumen

La muerte ha sido la mayor amenaza para el hombre de todos los tiempos. Esta le ha causado las más grandes heridas y las más terribles desesperaciones; es así como el hombre se va sumiendo en el sin sentido y en la tragedia. En medio de este contexto, el cristianismo tiene una palabra que decir, una palabra que es portadora de sentido para los hombres y mujeres de nuestro tiempo que se hace vigente en una esperanza verdadera para todos.

Esta palabra ha sido propuesta de manera nueva al mundo en el Concilio Vaticano II, que sin lugar a dudas, ha sido el evento más importante de la Iglesia durante el siglo XX. A partir de esta toma de conciencia (aggiornamento), la Iglesia, portadora de la Palabra de Dios, ha querido lanzar de nuevo una esperanza cierta y creíble. De esta manera, el rescate de la escatología cristiana en la constitución dogmática Lumen Gentium, se erige como trascendencia integral para el hombre, la cual puede luchar contra el olvido (muerte) y asumir este proceso de límite no en soledad, sino en la comunidad de los hijos de Dios.

Del olvido a la memoria de Dios, quiere presentar de nuevo la realidad escatológica atravesada por la esperanza que ha ratificado Dios en la Pascua de su Hijo, para que en este mismo acontecimiento, los hombres y mujeres de hoy puedan leer la muerte no como tragedia, sino como vida que se traduce en memoria eterna de Dios para todos.

¹ Texto presentado en el III Coloquio de Estudiantes de Teología – Teored. Realizado del 20 al 22 de Octubre en la Universidad Minuto de Dios, Bogotá-Colombia.

* Estudiante de octavo semestre de Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó Medellín – Colombia. Pertenece al grupo de investigación Talita Kumi. Correo: kabod712@gmail.com

Palabras clave

Escatología; Memoria; Muerte; Olvido; Palabra.

Introducción: un mundo sin cielo

Un mundo que no quiere cielo. Esta afirmación es la puerta de entada a la desesperación antropológica que ha planteado el mundo de hoy frente al fin. Los hombres y mujeres de este siglo han desgarrado su capacidad de trascendencia por desatar toda una historia que encuentra su máxima expresión en la finitud y en la caducidad. Hoy no importa el más allá como realidad auténtica de la trascendencia integral del hombre, sino el más acá encorvado sobre la fatalidad de caminar hacia el fin sin una esperanza cierta.

Dentro de este marco global, la pregunta por la muerte ha sido causa de un gran ejercicio de la razón, en cuanto qué, al ser humano le ha tocado buscar respuestas que puedan satisfacer este interrogante vital. El ser humano al descubrirse un ser mortal se enfrenta con el sentido de la vida y por ende, frente al paradigma de la muerte que ha sido causa de muchas búsquedas humanas. Hoy, en el mundo contemporáneo, todos y todo tiene que ver con todo el mundo, pero el Otro como certeza de eternidad, es la idea infantil que necesita ser enmudecida radicalmente. Por otra parte, la ansiedad de consumir todo en la finitud, le ha robado al ser humano la capacidad de futuro, para mirar más allá de la simple epidermis. Es aquí donde se va gestando el fin como fatalismo, como tragedia, como caos, pues si no hay esperanza en el más allá, que se encarna en el más acá, la muerte sigue siendo la mayor amenaza para el hombre.

Con el objetivo de comprender mejor esta realidad y sus implicaciones para el mundo presente, en este escrito se desarrollarán tres elementos, a saber: en el primero, se esboza en qué situación se encuentra la escatología como realidad de trascendencia para los hombres y mujeres de nuestro tiempo, partiendo de la concepción de muerte como fatalidad y fin absoluto. En el segundo punto, se retoma el Concilio Vaticano II, de manera especial la constitución dogmática *Lumen Gentium*, para dejar que sus palabras cargadas de esperanza escatológica iluminen la realidad actual, mostrando una alternativa vigente

para los hombres de nuestro tiempo. En el tercer punto, se presenta el sentido de la muerte como memoria salvífica, como recuerdo escatológico desde la fe cristiana, que rompe con el paradigma del olvido fatal del hombre y nos hace entrar en la dinámica eclesial de la resurrección.

Thánatos: el hombre entregado al olvido

La vida eterna, en efecto, solo puede dar sentido a nuestra vida en este mundo a condición de que la vida, como tal, sea considerada ya como un valor.
¿A aquél que prefiere la nada, qué le importa el paraíso?
Lipovetsky, 2007, p. 246

Una de las enfermedades que ha causado gran espanto en nuestro tiempo es el alzhéimer. Esta forma de demencia que le arrebató al hombre la capacidad de su memoria lo encadena a una muerte lenta causada por el olvido. El fin de los estados ideales y plenos del hombre ha sido roto por la realidad con todo lo que a ella pertenece. Ahora bien, la muerte empieza a tomar el papel protagónico en esta situación, ya que por la desilusión de la vida causada por la nulidad de sentido, no queda otra alternativa que internarse en ella misma, caminar ciegamente hacia el fin, aceptándola como la única que puede acabar con toda esta realidad imperfecta y carente de sentido. A propósito de esto, el libro del Eclesiastés expone de manera precisa esta realidad, “los vivos saben que han de morir, pero los muertos no saben nada, y no hay paga para ellos, pues se perdió su memoria” (Eclesiastés 9:5 Biblia de Jerusalén).

Con base en lo anterior, podemos ver que una de las grandes frustraciones de nuestro tiempo es la sed de fundamentos estables que le permitan al ser humano poder arraigarse y dar sentido a su existencia. En la era de la tecnología y de las grandes comunicaciones el hombre es un ser para todo el mundo, menos para sí mismo. Todos estos avances le han abierto las puertas al contacto internacional y lo han introducido en la magna proliferación de pensamientos mundiales, llevándolo al mismo tiempo, a un olvido desgarrador que escuece su interior. Hoy más que nunca se ha perdido la gran novedad que no se podía perder de vista: el hombre como un ser verdaderamente integral, un ser en relación. Aquí pues radica el olvido de la condición creatural, que no

es inferioridad, sino comunión relacional entre Dios y el hombre que nos plantea el libro del Génesis: “y vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien” (Génesis 1:31 Biblia de Jerusalén).

La idea de eternidad en el mundo contemporáneo es extraña, pues la finitud radical que se propaga como único horizonte de la existencia, ha marcado el camino por el cual todo hombre debe seguir. Pensar en el fin es obsoleto, pues la indiferencia por lo trascendente se ha establecido en la misma antropología, lo único que importa es consumir todo en el poco o mucho tiempo que tengamos, pues el más allá es solo una idea vaga producto de las proyecciones del hombre para mitigar el dolor de vivir en el presente. Es así como se evidencia de primera mano que la capacidad de futuro se ha quedado enajenada en nuestro mundo contemporáneo por el olvido directo del hombre y Dios como fundamento, así pues, las palabras del Levítico se hacen actuales en el hoy de nuestra historia, “cuídate de no olvidarte de Yahvé, que te sacó del país de Egipto, de la casa de la servidumbre” (Levítico 6:12 Biblia de Jerusalén). La presencia portadora de sentido, de libertad, de salvación y trascendencia, se ha cambiado por la intransigente radicalización de lo caduco y lo efímero.

Con respecto a lo anterior, la palabra escatología para la posmodernidad ha sido olvidada, pues debido a la saturación de un lenguaje superficial, no dicen mucho estas expresiones que están cargadas de un alto sentido de trascendencia. Todo lo escatológico ha caído en letargo, pero quizá lo más triste es saber que la indiferencia imperante de este tiempo es la que no permite ver más allá de lo que aparece como establecido. Es así como la escatología no interesa, pues la vaciedad existencial que no permite ser más, que no genera esperanza más allá de la muerte, se ve frustrada por la inclemencia de estar “arrojados” a la existencia. Olvidar el futuro escatológico que es presencia de Dios salvando y actuando en el hoy de la vida, es volver a la esclavitud idólatra de la muerte (Cfr. Jueces 3:7 Biblia de Jerusalén).

Pensar y pronunciar el más allá es absurdo, pues volver al dinamismo pensante es un ejercicio inútil para muchas personas del presente: para qué volver a rescatar la esencia del ser humano si el sin sentido parece la única manera de vivir o de estar; así pues,

existen muchas maneras de acabar con el sentido de la vida. Una de ellas es la palabra que nombra y hace que lo que nombra se reduzca a lo más primitivo, haciendo del miedo una constante que nos obliga a vernos como agresores, excluidos y seres impotentes. O, en otras palabras, como animales en el bosque o el desierto, atentos a no ser atacados, devorados o a no perdernos en un medio que nos acosa. Con las palabras nombramos y con ellas hacemos de lo nombrado el mundo que habitamos (Ánjel, 2009, p. 27).

Por tanto, el olvido (muerte) que degrada al hombre lo lleva a no reconocerse y no reconocer al otro, ya que lo único que importa es el subjetivismo imperante del “yo” por encima de la comunión del “nosotros”.

La muerte como fatalidad, como fin absoluto hacia el cual está abocado el hombre genera la desesperación de terminarlo todo aquí y ahora, pues el más allá, lo escatológico no existe, o mejor, no interesa. De otro lado, el humanismo ateo de Nietzsche, Marx y el existencialismo cerrado de Heidegger y Sartre ven al ser humano como un ser para la muerte.

Tras la macabra experiencia de ser para la muerte, que se traduce en olvido, llega consigo un peor flagelo que agudiza más la monotonía existencial: la soledad, la cruel soledad. Sólo queda servirse en bandeja de plata a la condenación eterna del anonimato y la frustración. Por ende,

el modo de vida y del lenguaje no permiten la existencia del otro. El olvido del otro se ha radicalizado; hay una exaltación del nacionalismo, de lo individual o de lo sistemático; transformaciones del poder que terminan con el asesinato, la muerte del otro y con ella la muerte también de las tradiciones y, a su vez, el abandono del lenguaje que posibilita el decir del otro (Restrepo, 2011, p. 75).

Finalmente, hoy vivimos en una realidad que está saturada de lo terrenal, lo tangible se ha puesto como única verdad creíble para los humanos de este tiempo, todo esto ha desatado el ateísmo del Dios del cielo, la rebeldía del hombre que quiere hacerse aquí y ahora sin esperar nada más allá de la muerte. Ante esta realidad solamente queda

entregarse como antiguamente a Thánatos para caminar hacia el olvido total que es la muerte. Dentro de este escenario frío y lúgubre, Dios no se queda pasivamente como un espectador más, sus palabras siempre van en contravía y rompen esta estructura de muerte que se ha creado.

Este es el camino de la trascendencia, de la escatología, saber que hay Otro, en palabras de Emanuel Levinas: “el totalmente Otro.” Esta realidad llamada totalmente Otro es la que pone en sintonía directa con Dios, pues al descubrirlo como Otro y no como cosa u objeto, hay una identificación, un encuentro, una realización. Es la memoria salvífica de Dios hecha entrega total, que asume el olvido-muerte del hombre. La memoria de Dios es traducida no en un recuerdo pasajero, sino en la salvación hecha acogida en un eterno presente. Es decir, asumir la vida desde el futuro escatológico que se vuelve esperanza para todos.

La escatología del *aggiornamento*

*Pero mientras no lleguen los cielos nuevos y la tierra nueva, donde mora la justicia (cf. 2 P 3, 13), la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa, y ella misma vive entre las criaturas, que gimen con dolores de parto al presente en espera de la manifestación de los hijos de Dios (cf. Rm 8, 19-22).
Lumen Gentium, 48*

La palabra “repensar” se ha puesto en vigencia en la sociedad para hablar acerca de las estructuras y los contenidos que se van tejiendo a lo largo de la historia. Esta categoría, hoy reclama un nuevo eco que llegue con toda la frescura y la claridad que ella misma sabe expresar a la experiencia de ser Iglesia en el mundo contemporáneo, para que así, llegando a las entrañas de su contenido, podamos experimentar la realidad profunda y elocuente que se nos regala cuando se toma y se vive en serio.

Con base en lo anterior, vemos que a partir del Concilio Vaticano II, se dio en la Teología Católica lo que el padre Karl Rhaner llamaba “el giro copernicano”. Es la toma de conciencia que hace la Iglesia de ponerse al día con el mundo contemporáneo (*aggiornamento*). Esta realidad que se va gestando en la Iglesia afecta muy positivamente la

manera de hacer la reflexión teológica y de manera especial, la forma de entender la escatología para ser propuesta como realidad vigente en el mundo de hoy.

Por otro lado, ante la cultura de muerte que se ha establecido en el mundo contemporáneo, la Iglesia abre el panorama y le propone al mundo palabras de vida, de existencia, de verdad; palabras cargadas de escatología, de esperanza. Presta su voz para que Dios siga hablando con novedad y certeza a los hombres y mujeres de nuestro tiempo, y proclame la verdad escatológica que mueve hacia el futuro:

Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva - porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya. Vi también la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo. Y oí una voz potente que decía desde el trono: Ésta es la morada de Dios, que compartirá con los hombres. Pondrá su morada entre ellos. Ellos serán su pueblo y él, Dios-con-ellos, será su Dios. Enjugará las lágrimas de sus ojos, y no habrá ya muerte ni llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo habrá pasado (Apocalipsis 21:1-4 Biblia de Jerusalén).

Es aquí donde entra en escena la escatología del *aggiornamento*, es decir, la escatología pensada y vivida para ponerse al día en la realidad actual, que brota de la certeza de saber que tras el paso de la muerte no espera la desgracia y la desilusión, sino los brazos abiertos del *Abbá* que se hacen concretos en la experiencia comunitaria de ser para los otros, de ser Iglesia, de ser comunión, de ser pueblo de Dios. Es entender las palabras seguras y cargadas de cielo que regala Jesús:

No se turbe vuestro corazón. Creéis en Dios: creed también en mí. En la casa de mi Padre hay muchas mansiones; si no, no os habría dicho que voy a prepararos un lugar. Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré y os tomaré conmigo, para que donde esté yo estéis también vosotros (Juan 14:1-3 Biblia de Jerusalén).

Estas palabras abren un panorama inagotable de salvación, que rompen los estrechos límites de la finitud caduca. De esta forma, la fe en Jesús se pone como punto de referencia último y definitivo, para asumir de manera nueva el paso de la muerte. Por tanto,

la restauración prometida que esperamos, ya comenzó en Cristo, es impulsada con la misión del Espíritu Santo y por Él continúa en la Iglesia, en la cual por la fe somos instruidos también acerca del sentido de nuestra vida temporal,

mientras que con la esperanza de los bienes futuros llevamos a cabo la obra que el Padre nos encomendó en el mundo y labramos nuestra salvación (cf. *Flp* 2, 12) (Vaticano II, LG, 48).

La Iglesia camina en la historia y con la historia, esta afirmación nos permite saber que no es ajena y extraña a la realidad de la cual ella hace parte. Este punto de referencia, permite hacer la renovada comprensión del acontecimiento de la encarnación, Dios que entra a compartir este espacio vital con el ser humano y hace propia la realidad a la cual está sujeto, incluso la muerte. Aquí se entiende en profundidad la realidad del prólogo del Evangelio de Juan, que dice:

En el principio existía la Palabra, la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. Y la Palabra se hizo carne y puso su Morada entre nosotros; y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad (Juan 1:1-14 Biblia de Jerusalén).

Este acercamiento fundamental, engendra una nueva comprensión escatológica, pues dirige la mirada de fe al acto central del cristianismo que es la encarnación. A partir de allí, Dios se revela plenamente acercándose, actuando, salvando. Este evento rompe las barreras separatistas entre la realidad, el hombre y Dios, y por ende, la escatología ya no se empieza a especular desde lo desconocido y abstracto, sino que se deja vivir en el más acá, porque Dios mismo, en Jesús de Nazaret, en el que actúa la fuerza del Espíritu, muestra todo su poder salvífico. De esta manera,

Cristo, levantado sobre la tierra, atrajo hacia sí a todos (cf. *Jn* 12, 32 gr.); habiendo resucitado de entre los muertos (*Rm* 6, 9), envió sobre los discípulos a su Espíritu vivificador, y por Él hizo a su Cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación; estando sentado a la derecha del Padre, actúa sin cesar en el mundo para conducir a los hombres a la Iglesia y, por medio de ella, unirlos a sí más estrechamente y para hacerlos partícipes de su vida gloriosa alimentándolos con su cuerpo y sangre (Vaticano II, LG, 48).

En relación con lo anterior, la *Lumen Gentium*, de manera extraordinaria, alberga la realidad escatológica, pues da una comprensión comunitaria acerca de esta. En la Iglesia, como pueblo bautizado, reside la comprensión acertada del más allá, que sin lugar a dudas comienza con la experiencia plena del más acá dado por Dios en la encarnación. Así pues, decir Iglesia es decir comunidad, es decir otros y esto regala

la claridad de ser uno en Cristo, que es el deseo entrañable del Maestro, “para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti. Que también sean uno en nosotros...” (Juan 17:21 Biblia de Jerusalén).

Esta unidad nos brinda la capacidad de ser en relación y de saber que la muerte no es el fin trágico al cual estamos destinados sin más. La Iglesia, como Pueblo de Dios, nos abre por medio de la esperanza escatológica todo el futuro establecido en el presente. Este es el contenido que porta la fe, el sentido fundado en la esperanza que la muerte no es capaz de arrebatar.

La escatología comunitaria que se puede leer a partir de la *Lumen Gentium*, es el *aggiornamento* de Dios para la historia humana, es la puesta al día de la realidad salvífica que se proclama. Es la unión inseparable de la Encarnación y la Pascua, como garantía de la compañía de Dios. Así pues,

la muerte del cristiano es asumida por la muerte de Cristo, porque el cristiano muere en Cristo, y esta muerte del Señor es una muerte que pertenece al futuro y no al pasado. Con su muerte el cristiano entra en el futuro del Señor, el que muere en Cristo no pertenece al pasado sino al futuro de Cristo. Cuando los cristianos entregan un difunto al Señor, lo entregan al futuro de Dios, por eso es un acontecimiento de esperanza que irradia luz y no tinieblas, que llena de esperanza el corazón (Galeano, 2010, p. 184).

El *aggiornamento* escatológico es toda la realidad de futuro en el presente brotada desde el corazón de la Trinidad, es la seducción del cielo, del más allá como expresión celebrativa en el más acá, en la casa de todos que es la Iglesia del Resucitado y en la cual se predica con pasión y convicción, la certeza del cielo que nos espera y que nos regala Pablo en la carta a los Corintios:

Sabemos que si esta tienda, que es nuestra morada terrestre, se desmorona, tenemos un edificio que es de Dios: una morada eterna en el cielo, no hecha por mano humana. Y así suspiramos en nuestro estado actual, desenando ardientemente ser cubiertos por nuestra habitación celeste (2 Corintios 5:1-2 Biblia de Jerusalén).

De esta manera, “el futuro prometido se convierte así en cualidad del ser y del obrar eclesiales que lo alcanza y lo vivifica todo, el recuerdo del fin, que da sentido y valor a cada uno de los pasos del camino” (Forte, 1997, p. 86).

La escatología como memoria salvífica de Dios: Iglesia y Palabra

La unión de los viadores con los hermanos que se durmieron en la paz de Cristo, de ninguna manera se interrumpe, antes bien, según la constante fe de la Iglesia, se robustece con la comunicación de bienes espirituales.
Lumen Gentium, 49

La Palabra siempre tendrá la profundidad para expresar las más hondas experiencias de la vida, lo que marca el corazón y lo que capacita para poder tener una esperanza cierta, incluso, rebasando los límites de la muerte. A partir de esta certeza se puede ver que la Palabra es el vehículo más íntimo a través del cual Dios se autocomunica con los seres humanos.

Esta realidad de la Palabra es el punto de encuentro entre Dios que desea comunicarse y el ser humano, para así poder establecer un diálogo fecundo. De esta manera, “la novedad de la revelación bíblica consiste en que Dios se da a conocer en el diálogo que desea tener con nosotros” (Benedicto XVI, 2010, VD, 6). Es la Palabra pronunciada por Dios la que esclarece el verdadero sentido de su inagotable capacidad de salvación al hacerse carne en medio de la historia (Cfr. Juan 1:1.14 Biblia de Jerusalén).

Con respecto a lo anterior, todo el sentido de la Palabra pronunciada por Dios reside en la Iglesia, que es la portadora de su Palabra, Palabra de vida eterna, y desde la cual se proclama en medio de las situaciones de muerte del mundo. En efecto,

lo que la Iglesia anuncia al mundo es el *Logos de la esperanza* (cf. 1 P 3,15); el hombre necesita la «gran esperanza» para poder vivir el propio presente, la gran esperanza que es «el Dios que tiene un rostro humano y que nos ha amado hasta el extremo (Jn13,1)». Por eso la Iglesia es misionera en su esencia. No podemos guardar para nosotros las palabras de vida eterna que hemos recibido en el encuentro con Jesucristo: son para todos, para cada hombre (Benedicto XVI, 2010, VD, 91).

Esta Palabra que es esperanza, nos regala toda una dimensión escatológica que supera los contenidos finitos del lenguaje humano. En la Sagrada Escritura Dios sigue hablando con fuerza y pasión en su Hijo Jesús a los hombres y mujeres de nuestro tiempo. En relación con esto, la Palabra tiene la capacidad para superar la caducidad humana y

abrir todo un horizonte de vida en abundancia que se fundamenta en la esperanza de la resurrección. Esta realidad desde la óptica Paulina se escribe así,

Hermanos, no queremos que estéis en la ignorancia respecto de los muertos para que no os entristezcáis como los que no tienen esperanza. Porque si creemos que Jesús murió y resucitó, de la misma manera Dios se llevará consigo a quienes murieron en Jesús (1 Tesalonicenses 4:13-14 Biblia de Jerusalén).

Por otra parte, la escatología es recordada en la memoria de la Iglesia, de la comunidad viva del Resucitado. Este recuerdo del futuro tiene su base fuerte en la Palabra que une y vincula con el acontecimiento escatológico atravesado por la esperanza, así pues,

consiste en recordar juntos en el nosotros de la Iglesia. Este recordar es una comprensión guiada por el Espíritu Santo, recordando, el creyente entra en la dimensión profunda de lo sucedido y ve lo que no era visible desde una perspectiva meramente externa (Benedicto XVI, 2007, p. 277).

La escatología como memoria salvífica de Dios se vive en la comunidad eclesial, que está a la escucha de la Palabra de Dios, y desde la que se brinda todo para que esta subsista allí, y se presente como propuesta de sentido auténtico para el mundo. La Iglesia es la custodia de la memoria de Dios, ante su pérdida como es habitual en nuestro contexto, Dios, el Padre, responde dando palabras cargadas de vida, de cielo, de salvación, es lo que ratifica el Apocalipsis al decir,

Cuando lo vi, caí a sus pies como muerto. Entonces puso su mano derecha sobre mí y me dijo: «No temas, soy yo, el Primero y el Último, el que vive. Estuve muerto, pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la Muerte y del Hades (Apocalipsis 1:17-19 Biblia de Jerusalén).

La escucha de la Palabra genera el recuerdo (memoria) y este acontecimiento se vuelve escatología en el presente de la historia. Haciendo memoria del pasado, la Iglesia (comunidad de bautizados) recuerda su futuro, su destino definitivo. Es así como la comunión entre los hermanos que ya están en la casa del Padre, no se rompe con los que están en peregrinación hacia ella, de esta manera,

mirando la vida de quienes siguieron fielmente a Cristo, nuevos motivos nos impulsan a buscar la ciudad futura (cf. *Hb* 13, 14 y 11, 10) y al mismo tiempo aprendemos el camino más seguro por el que, entre las vicisitudes mundanas, podremos llegar a la perfecta unión con Cristo o santidad, según el estado y condición de cada uno (Vaticano II, LG, 50).

Esta unión vital se hace concreta y real en los encuentros sacramentales, de manera especial en la Eucaristía, en donde la historia humana es asumida con todo lo que pertenece a ella por la realidad escatológica que acontece como memorial, así mismo, “en la Cena de Jesús se participa en la muerte de Jesús para vencer la muerte mediante la resurrección” (Galeano, 2012, p. 71). La muerte como olvido queda aniquilada definitivamente en la acción del Padre al resucitar a su Hijo, y es en este acontecimiento donde Dios regala la Palabra más grande a la humanidad, donde el recuerdo de las promesas recibe un sí definitivo, de esta manera, “todas las promesas hechas por Dios han tenido su sí en él; por eso decimos «Amén» por medio de él cuando alabamos a Dios” (2 Corintios 1:20 Biblia de Jerusalén).

La escatología de la memoria salvífica radica pues en el encuentro siempre nuevo y fascinante de la Palabra y la Iglesia, Palabra hecha carne que supera los límites del libro e Iglesia como receptora y portadora de la profundidad de su contenido. Conforme a lo anterior, “el Espíritu recuerda el misterio de Cristo, no como un libro, sino en la actualidad personal de la palabra viva: *la tradición* (Jn 14,26; 16,13)” (Dufour, 1980, pp. 526-527).

En definitiva, aunque la muerte esté inscrita en la realidad humana, la última palabra no la posee ella. El camino no es hacia el fin (olvido), sino hacia la casa, pues, “el recuerdo de la patria, “ya” saboreada de antemano en la promesa y en el don, llena a la Iglesia de esperanza y de gozo” (Forte, 1997, p. 89). De esta manera, la Palabra y la Iglesia adquieren su carácter más definitivo: ser la memoria de Dios para los

hombres de nuestro tiempo. Memoria que recuerda el pasado para lanzarnos al futuro, memoria escatológica que hace posible la fe en Jesús “el cual transfigurará nuestro pobre cuerpo a imagen de su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas” (Filipenses 3:21 Biblia de Jerusalén).

Referencias

- Ánjel, J.G. (2009). Medios de comunicación y extinción de valores. *Revista Seminario Mayor de Medellín*, 19-27.
- Benedicto XVI. (2007). *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración* (Tomo I). Bogotá: Planeta.
- Benedicto XVI. (2010). *Exhortación Apostólica Postsinodal Verbum Domini*. Navarra: Verbo Divino.
- Dufour, X. L. (1980). *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona: Herder.
- Forte, B. (1997). *La Iglesia, Icono de la Trinidad*. (2. Ed.). Salamanca: Verdad e Imagen.
- Galeano, A. (2012). *Jesucristo un viviente misterioso. Señor y meta de la historia*. Bogotá: Universidad Pontificia Bolivariana – San Pablo
- Galeano, A. (2010). *Visión Cristiana de la Historia. Ensayo de Escatología*. Bogotá: San Pablo – Pontificia Universidad Javeriana.
- Lipovetsky, G. (2007). *La felicidad paradójica, ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama.
- Restrepo Bonnet, N. D. (2011). *Ciudadanos, cultura, sociedad y política. La historia de la reconstrucción: ética de la memoria*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.

María Magdalena, resucitada y resucitadora, modelo discipular para la Iglesia de todos los tiempos

Gloria Maribel Fernández Terrones*

Resumen

Este trabajo intenta profundizar en el rol fundamental de María Magdalena en la Iglesia naciente y su repercusión para el discipulado cristiano de todos los tiempos dentro del marco de la eclesiología del Concilio Vaticano II, en su concepción de Iglesia como Pueblo de Dios. Se iniciará presentando a María Magdalena como aquella mujer que tras experimentar la resurrección en su vida mediante el encuentro con Jesús, que le restauró su dignidad al expulsar de ella siete demonios, desafió el papel sociocultural femenino de su época lanzándose a la aventura del seguimiento itinerante de Jesús de Nazaret, el cual no ofrecía seguridad social ni política, sino un estilo de vida que buscaba humanizar las relaciones personales e interpersonales desde la propuesta del Reino de Dios. Simultáneamente se resaltarán su fidelidad y amor al Maestro, la misma que tras la muerte de Jesús, le permitirá ser la primera testigo de la resurrección, enviada a comunicar de palabra y de obra que Jesucristo vive, anuncio que despertó la fe de los discípulos y permitió la extensión de la buena noticia por el orbe entero.

Luego se abordará de manera sucinta la confusión de su figura con la mujer pecadora que presenta Lucas, y con María de Betania mencionada en Juan. Más adelante se pasará a proponerla como modelo actual de discípula para el Pueblo de Dios, que busca ser fiel al evangelio pese a las circunstancias adversas de la cotidianidad de la vida. Se concluirá con un balance entre el deber ser del bautizado a la luz del seguimiento de la Magdalena y lo que el Concilio Vaticano II recalca a la Iglesia: la centralidad de Cristo y la auscultación de los signos de los tiempos para un auténtico discipulado.

* Teóloga de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Octavo semestre de Teología. Perteneciente al semillero de investigación: Talitá Kumi. Contacto: glorifer_misionera@yahoo.es

Palabras clave

Apóstol; Discípula; Iglesia; Mujer; Resucitada, Resucitadora

Introducción

Hablar de María Magdalena hoy en día y, con esto, de las mujeres mencionadas en la Biblia suscita en el receptor la idea de la lucha femenina por salir del anonimato a lo largo de la historia. Sin embargo, en lo que compete a este trabajo no se trata de lucha ni reconocimiento, sino simplemente de intentar conocer de manera imparcial y objetiva nuestra historia de salvación y la intervención de Dios en ella por medio de personas que Él suscita y capacita. Esto para que la obra del Padre no sea opacada por la sola apariencia y destreza humana.

La figura de María Magdalena y, por ende, su papel en la historia de la Iglesia occidental, ha sido confundida con la gran pecadora (Lucas 7: 33-38, Biblia de Jerusalén) y su perfume de alabastro hizo que también se la identificara con María de Betania, quien ungió los pies de Jesús (Juan 12: 3, Biblia de Jerusalén). La asimilación de estas tres mujeres (María Magdalena, María de Betania y la pecadora de Lucas) mencionadas en la Biblia, ha dado pie al olvido y al oscurecimiento del rol fundamental y decisivo de María Magdalena en los inicios de la Iglesia, y que ha traspasado los siglos hasta nuestros días, pues en el común del Pueblo de Dios es recordada más por el cambio drástico que suscitó en ella el encuentro con el Nazareno, “de pecadora (“prostituta”) a seguidora”, que por su ser de discípula y el testimonio de la resurrección como primera testigo de tal acontecimiento. Ella se nos presenta ahora como modelo discipular para la Iglesia de todos los tiempos, enviada a comunicar al mundo de palabra y de obra la actuación de Dios en la historia y a ser testigo del amor redentor del Padre que transforma la vida en el aquí y ahora. Envío, que desde el Concilio Vaticano II, ha recobrado su vigor discipular y comunitario en la concepción de Iglesia como Pueblo de Dios.

El Concilio Vaticano II, volviendo a las fuentes, rescata la expresión bíblica y patrística de Pueblo de Dios, perdida en la historia, así enmarca a la Iglesia en el modelo discipular inaugurado por Jesús. Una Iglesia que camina detrás del Maestro y que participa de su misión

encuentra su modelo en el discipulado de los que Jesús llamó para que estuvieran con Él y para ser enviados, por eso María Magdalena, junto con María la madre de Jesús, será presentada como prototipo de discípula que sigue al Maestro de principio a fin, participa de su misión (Marcos 15: 40-41; Lucas 8: 1-2, Biblia de Jerusalén), y al ser la primera testigo de la resurrección, es enviada por el mismo Resucitado a comunicar de palabra y de obra que la vida ha vencido a la muerte, que el Señor está vivo (Juan 20: 11-18, Biblia de Jerusalén).

Por tal razón, surge la pregunta y el interés por conocer la verdadera identidad de María Magdalena y en ella la objetividad de la historia primitiva de nuestra fe. ¿Quién es esta mujer que acompañó y sirvió al Nazareno de principio a fin, la que gozó del privilegio y, por ende, de la gran responsabilidad de ser la primera testigo de la resurrección, portadora de la Buena Noticia y de la revelación de que el Padre del Resucitado es también nuestro Padre (Juan 20:17, Biblia de Jerusalén)?, ¿qué papel jugó ella en la Iglesia naciente después de resucitar a la comunidad de discípulos que yacían escondidos y defraudados por la suerte del Maestro?, ¿qué pasó para que su rol fuera oscurecido y su imagen tergiversada?

En primer lugar, se abordará de manera concisa su identidad y el hecho fundamental que cambiará su existencia (la experiencia del reino) contenido en la palabra “resucitada”, el mismo que la convirtió en fiel amante y seguidora de principio a fin. En un segundo momento, se la presentará como resucitadora y líder de la Iglesia naciente, y se discurrirá en la confusión de su figura que ha permeado al Pueblo de Dios. Y en tercer lugar se la propondrá como modelo discipular para la Iglesia de todos los tiempos.

De resucitada a fiel amante, seguidora de principio a fin, testigo de la resurrección y resucitadora

Los cuatro evangelios mencionan a María Magdalena, pero más que narrar la biografía de esta mujer, describen en sí su ser de discípula y amante fiel, aquella que junto a otras mujeres fue “seguidora de principio a fin”. Al respecto Lucas (23: 49-55, Biblia de Jerusalén), insiste en que las mujeres que seguían a Jesús habían venido desde Galilea, y que

no huyeron tras el prendimiento del Maestro, sino que se quedaron en Jerusalén, desafiando de tal manera el rol sociocultural femenino y la misma muerte.

Lo poco que se refiere a su vida antes de ser discípula, lo encontramos en Marcos (16: 9, Biblia de Jerusalén): “Y después de haber resucitado, muy temprano el primer día de la semana, Jesús se apareció primero a María Magdalena, de la que había echado fuera siete demonios”. Y en Lucas (8: 2, Biblia de Jerusalén): “y también algunas mujeres que habían sido sanadas de espíritus malos y de enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios”. Estos son datos escuetos pero suficientes, que los expertos han utilizado para decir de manera objetiva quién fue esa mujer.

María es proveniente de Magdala, ciudad situada al nordeste del lago de Galilea y al sudeste de Cafarnaúm. Posiblemente ella dejó su lugar de origen cuando se unió al movimiento de Jesús, pues como dice Tamez “para identificarla se la llamó Magdalena, o sea de Magdala” (2004, p. 94).

El dato fundamental que mencionan tanto Marcos como Lucas, es aquella mujer de la que “Jesús había expulsado siete demonios”. Ahora bien, cuando los evangelios hablan de posesión demoniaca, normalmente aluden a una enfermedad mental, probablemente epilepsia, por lo tanto, María de Magdala no es pecadora, sino “alguien que experimentó en su propia carne el poder liberador sin límites del Reino” (Tependino, 1998, p. 136).

Por otro lado, es bien sabido que en el lenguaje bíblico el número siete significa plenitud. Schussler (1992) afirma que con la expulsión de los siete demonios quedó curada por completo, convirtiéndose de esa manera en una persona íntegra e integrada. Íntegra en su personalidad e integrada porque podía participar en la sociedad, pues a los enfermos se les marginaba y excluía, de tal manera que la enfermedad significaba la muerte. De aquí la expresión de resucitada, porque volvió a la vida, Jesús la hizo sentir persona, deja atrás la relación de marginación, subordinación, dependencia y pasividad que adormecen y deshumanizan al ser humano en general.

¿Qué movió a María de Magdala a dejarlo todo para seguir a un hombre misterioso y controversial llamado Jesús de Nazaret? Por lo dicho, indudablemente la experiencia del Reino que le devolvió la vida. Ese encuentro crucial la convirtió en discípula, seguidora de principio a fin, en fiel amante, inquieta y buscadora, actitud que después de la muerte de su Maestro le hará experimentar el poder resucitador de Dios Padre en el Hijo, su amado.

Helmut (1991) en su investigación, nombra a las mujeres como: “Apóstoles, seguidoras en la misión, testigos de la muerte y mensajeras de la vida” (p. 40). Los cuatro evangelios nombran a las mujeres como testigos de la muerte y resurrección del Señor (Marcos 16: 1-8; Mateo 28: 1-8; Lucas 24: 1-12; Juan 20:1-18, Biblia de Jerusalén). En consonancia con el testimonio múltiple de los evangelios, es claro anotar que “ellas fueron las primeras en articular su experiencia de la poderosa bondad de Dios que no dejó a Jesús crucificado en el sepulcro sino que lo levantó de entre los muertos” (Tependino, 1998, p. 125).

Las mujeres fueron testigos de la ejecución y entierro de Jesús, porque no huyeron sino que se quedaron en Jerusalén a pesar del peligro inminente que suponía estar al lado de un reo muerto en Cruz (Lucas 23: 49-55; Marcos 15: 40, Biblia de Jerusalén); al referir el hecho, los evangelistas hacen hincapié en el verbo “ver” y en el seguimiento de éstas, desde Galilea. Al respecto, Tependino (1998) afirma que la observación de las mujeres provenientes de lejanas tierras entre las que destaca María de Magdala, nombrada siempre en primera fila, fue decisiva para el anuncio de la Buena Nueva de Jesús, así como para la continuidad del movimiento después de su ejecución.

Siguiendo la interpretación de dicha autora, el “ver” constituye un modo de percibir la revelación, el contemplar es adentrarse en el misterio, por eso el ver y el contemplar son sinónimos de creer. Las mujeres contemplan un misterio que las supera. El ángel declara que el sepulcro está vacío y las mujeres constatan que en ese sepulcro había sido enterrado Jesús Crucificado, ellas establecen el vínculo indispensable entre el que había sido enterrado y el que resucitará.

María Magdalena, que desde el principio había participado de la misión de Jesús, después de presenciar el misterio y el poder resucitador de Dios, es enviada a anunciar la Buena Noticia de la resurrección (Juan 20:1-18, Biblia de Jerusalén), por eso con razón es llamada apóstol de los apóstoles (Schussler, 1992); aquella mujer que con su testimonio resucitó a la comunidad de discípulos que estaban escondidos por temor a la muerte, de aquí el apelativo de resucitadora.

De resucitadora a prostituta

De lo visto hasta el momento, la verdad irrefutable en torno a María Magdalena es que ella fue la primera testigo de la resurrección citada por los cuatro evangelistas (Marcos 16: 1; Mateo 28: 1; Lucas 24: 10; Juan 20: 1ss., Biblia de Jerusalén) y por la literatura apócrifa de los primeros siglos de la Iglesia (s. III y IV): “el evangelio de Tomás, el de Felipe, el diálogo del salvador, el evangelio de Pedro y el de María Magdalena. Textos encontrados en Egipto en 1945” (Tependino, 1998, p. 135). Así como se puede entrever de manera clara su papel fundamental y decisivo en la consolidación del movimiento cristiano, y en él su liderazgo al momento de escudriñar dichas narraciones. Pero ¿qué pasó para que el rol de esta mujer fuera opacado y, por si fuera poco, su figura tergiversada?

El hecho de ser la primera testigo (Marcos 16: 1s; Mateo 28: 1s; Lucas 24: 1ss; Juan 20: 1ss., Biblia de Jerusalén), incomodó no solo a la sociedad, sino también a los doce; basta hacer una lectura atenta de los evangelios para darnos cuenta de tal realidad. Las mujeres de ningún modo podían ser testigos. En Lucas (24: 11-12, Biblia de Jerusalén) aparece con claridad esta dificultad: “se negaban en creerles” (Tependino 1998, p. 126). Sin embargo, lo sucedido no se puede esconder, los escritores no tienen más remedio que mencionarlas pues eso estaba en la memoria del pueblo. A nadie se le podía ocultar que las mujeres que vieron, llegaron a la convicción de que Dios había confirmado con la resurrección el valor de la vida, de la misión y de la muerte de Jesús, por lo que recibieron el poder para continuar el movimiento y el trabajo de Jesús, el Señor Resucitado (Alcalá, 1982, p. 162).

Es notorio que pronto fue opacado por la cultura patriarcal de la época el rol y el liderazgo de la Magdalena, tanto es así que Pablo se olvidó de incluirla en su lista de apariciones del Señor (Primera carta a los Corintios 15: 5-8, Biblia de Jerusalén), como bien recalca Tamez (2004). Y posteriormente su imagen fue tergiversada en la historia eclesial de occidente.

Como se dijo al inicio, a María Magdalena se le ha confundido con la gran pecadora de Lucas (7: 33-38, Biblia de Jerusalén) y con María de Betania que ungió los pies de Jesús (Juan 12: 3, Biblia de Jerusalén).

La asimilación de las tres mujeres fue posterior a los Padres de los comienzos de la Iglesia, ya que Ireneo, Orígenes, san Juan Crisóstomo, entre otros, honraban a María Magdalena como apóstol de los apóstoles (Tependino, 1998, p. 141).

Ella fue transformada en pecadora modelo porque su historia única, conmovedora y privilegiada, ofrecía a la imaginación popular, posibilidades de conversión de los pecadores. En pocas palabras se puede decir que la Iglesia, de manera intencional, prostituye a la apóstol de los apóstoles con fines catequéticos, ya que como afirmó San Pablo: “donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia” (Romanos 5: 20, Biblia de Jerusalén), opacando de esa manera su rol y tergiversando su imagen.

Por tal razón, María Magdalena sería y es recordada no haciendo énfasis en su calidad de discípula, apóstol, primera testigo de la resurrección, líder y pilar de la Iglesia junto a Pedro y Pablo, sino por su gran transformación de pecadora a seguidora fiel. Moltmann, teólogo protestante alemán, citado por Tependino (1998), afirma que:

La confusión de estas tres mujeres se remonta a san Agustín y se fija con las homilías del papa Gregorio Magno alrededor del 600, que asocia en una sola imagen a la pecadora arrepentida, a la ardiente María de Betania y a la amante María Magdalena (p. 141).

Desde entonces, con la autoridad papal, María Magdalena se convierte en la más famosa ilustración de la ayuda de la gracia divina que conduce a la penitencia y a la esperanza.

Cabe recalcar que dicha confusión se da solo en occidente, ya que la Iglesia ortodoxa griega la distingue con rigor de causa, honra a María Magdalena por su cercanía a Jesús y la considera igual a los apóstoles, como afirma Tependino (1998). Posteriormente en el siglo XX, la postura de la Iglesia católica con respecto a María Magdalena se ha dejado permear por los Padres de los comienzos de la Iglesia: Ireneo, Orígenes y San Juan Crisóstomo, con actos concretos que lo corroboran; desde 1969, se retiró del calendario litúrgico el apelativo de “penitente” adjudicado tradicionalmente a la Magdalena; y desde esa fecha no se emplea en la liturgia de su festividad la lectura del Evangelio de Lucas (7: 36-50, Biblia de Jerusalén) acerca de la mujer pecadora. A partir de entonces, la Iglesia católica ha dejado de considerar a María Magdalena una prostituta arrepentida; sin embargo, es de notar que esta concepción continúa siendo la predominante para muchos católicos, la misma que es alimentada por no pocos pastores que siguen las homilias del papa Gregorio Magno.

María Magdalena, modelo discipular para la Iglesia de todos los tiempos

Jesús reunió en torno a sí, una comunidad de seguidores más cercanos con dos objetivos claros: para estar con Él y ser enviados (Marcos 3: 14, Biblia de Jerusalén), la misma que continuó después de su muerte y resurrección. Destaca en dicha comunidad la peculiar experiencia discipular: el seguimiento y la colaboración en la misión: anunciar el Reino (Marcos 10: 7-13, Biblia de Jerusalén) al igual que el Maestro. Con la muerte de Jesús, y tras la experiencia del Resucitado que María Magdalena anunció, la comunidad naciente se caracteriza en primer lugar por ser “seguidora” de aquel que vive, y va detrás de él compartiendo su vida y su destino, vive una experiencia discipular de iguales; es decir, de Pueblo de Dios.

Sin embargo, la Iglesia en su devenir histórico fue cambiando el modelo discipular por el del poder y el triunfalismo, como afirman Calvo y Ruiz (2000). No obstante, una reflexión de la Iglesia centrada en las fuentes llegó en el siglo XX con el Concilio Vaticano II, tras muchos esfuerzos de renovación que se iban entretejiendo al interior de ella a partir de la reforma protestante, del surgimiento de las ordenes

mendicantes, de la lenta pero irreversible participación de los laicos que comenzaron a hacer historia en la Iglesia, con la creación de la Acción Católica por iniciativa de Pío XI, bajo el lema de “instaurar a todas las cosas en Cristo” y la revitalización de la liturgia, obra de Pío X, que permitirá no solo la mayor participación de la comunidad, sino una mejor formación catequética (Calvo & Ruiz, 2000, pp. 110-112).

El Concilio Vaticano II (1962-1965), convocado por el papa Juan XXIII, fue ante todo un concilio que le permitía a la Iglesia pensarse a sí misma, en su esencia y en su lugar en el mundo. “Según el papa, se reunía el concilio para hacer presente a la Iglesia en el mundo y su mensaje sensible a la razón y al corazón del hombre empeñado en la gran revolución técnica del siglo XX” (Calvo & Ruiz, 2000, p. 108). Así nació la renovada eclesiología que extrae de las fuentes la comprensión de Iglesia como “Pueblo de Dios” (Lumen Gentium 9), ante la anterior visión eclesial donde la autoridad y la institución ocupaban un amplio espacio y poco era lo que quedaba para la comunidad y el carisma, si comparamos la situación con la Iglesia primitiva.

La constitución dogmática Lumen Gentium, presenta a la Iglesia, como “Pueblo de Dios”. Dicha expresión coloca a la Iglesia en el contexto de la historia de la salvación y en la intimidad de la historia de los hombres, subraya la conciencia comunitaria y la exigencia de la encarnación como afirman Calvo y Ruiz (2000). La concepción eclesial de Pueblo de Dios parte de la común condición de bautizados, en cuanto que el bautismo es fundamento de la identidad cristiana. Se valora así la dignidad común y la verdadera igualdad de los bautizados, la jerarquía; es ante todo un servicio dentro de la Iglesia, donde el modelo discipular está en primer lugar, modelo que encarnó la primitiva comunidad cristiana en el seguimiento de Cristo y en el servicio a los demás.

Por eso es claro anotar que discípulo no solo es aquel que sigue, sino también el que sirve. Así como el Hijo vino a servir y no a ser servido, el discípulo está llamado a encarnar el servicio en y con su vida y lo hará realidad mediante el amor, ya que solo quien ama es capaz de servir. De las mujeres que seguían a Jesús, se resalta el servicio (Lucas 8:1-3, Biblia de Jerusalén). El cuarto evangelio presenta a la amante

fiel María de Magdala, como verdadera discípula y apóstol (Juan 20: 1-18, Biblia de Jerusalén). El texto deja entrever que la búsqueda y la desesperación de esta mujer, caracterizan la situación del discípulo ante la pérdida del Maestro (“Se han llevado a mi Señor y no sé dónde lo han puesto”). Al respecto, Schussler (citada por Tependino, 1998) argumenta que el evangelista Juan la muestra como fiel discípula de tres maneras:

- 1) Jesús la llama “mujer y le pregunta: ¿a quién “buscas”?”. El verbo griego buscar (*zetein*) tiene un rico significado para la comunidad joánica que conocía su sentido técnico de “ocuparse en las actividades de discípulo”.
- 2) Ella conoce a Jesús en el momento en que la llama por su nombre. En la parábola del buen pastor (Jn 10,3-5), Juan compara a los discípulos con las ovejas que conocen la voz del pastor cuando las llama por su nombre (...), así María Magdalena queda caracterizada como discípula suya porque Jesús la llama por su nombre y ella reconoce su voz.
- 3) Su respuesta es la de una verdadera discípula: Rabbonni (según Brown, “mi querido maestro”), que es el título Rabbi, que el discípulo da al maestro (p. 140).

Y luego, al ser enviada, confirma su apostolicidad (“ve y dile a mis hermanos”). Jesús la envía con la misión de anunciarlo como Él había anunciado al Padre, anuncio que ha llegado hasta nosotros y nos ha hecho partícipes del Reino, partícipes de la muerte y resurrección de Jesucristo, a través del Espíritu Santo por medio del bautismo.

Tependino (1998) afirma que los textos de la pasión y la resurrección son como los textos del nacimiento, María de Magdala realiza el paso de la muerte de Jesús a su resurrección. Así pues, como una parturienta, da a luz la Buena Nueva: ¡Jesús vive!, los textos hablan del nacimiento de la comunidad cristiana, ella realiza la gestación de la comunidad de los discípulos y da al mundo la posibilidad de ser discípulo, de aquí que siempre una mirada a la Iglesia como discípula debe llevar a la memoria de aquella que conservaba los recuerdos y los

meditaba en su corazón: María nuestra madre (Lucas 19: 2,51, Biblia de Jerusalén), y de aquella que posibilitó al mundo la experiencia discipular mediante el encuentro con el Resucitado: María Magdalena.

Ser discípulo, como afirma Guijarro Oporto (2006), consiste en “ir detrás de Jesús”; la Iglesia como verdadera y fiel discípula debe girar en torno al seguimiento de Cristo, ir detrás y no delante, es dejarse conducir por el Espíritu Santo que impulsa al bautizado a configurarse con el Resucitado en la cotidianidad de la vida, encarnando el servicio tal y como Jesús lo vivió y enseñó (Juan 13: 3-5, Biblia de Jerusalén) y como lo vivieron sus seguidores más cercanos. El servicio o la diacónía es el distintivo del discípulo, así nos lo enseñan las Sagradas Escrituras, de aquí que María Magdalena y María la madre de Jesús, junto a otras mujeres, sean modelos del discipulado para la Iglesia de todos los tiempos que intenta ser fiel a las enseñanzas del Maestro.

El discipulado más que hablar de Jesucristo, es vivir de acuerdo con su proyecto en el aquí y ahora; esto implica del bautizado testimonio de vida, el mismo que será la misión creíble para el mundo de hoy. Y tal testimonio solo es posible mediante la experiencia de Dios y de la comunión eclesial a la que alude la Constitución Dogmática (Lumen Gentium 1), comunión que le viene dada a la Iglesia cuando vive en unidad con Cristo, adherida a Él cual sarmiento a la vid. En otras palabras, vivir según el proyecto de Jesucristo es vivir en común unión con él, y esta vivencia será el medio eficaz de apostolado: “para que el mundo crea” (Juan 17: 20-22, Biblia de Jerusalén).

Una Iglesia testimonial como la primitiva comunidad cristiana, es la que hoy el mundo reclama; una Iglesia discipular centrada en Cristo es la raíz de la identidad misionera (Marcos 16:15, Biblia de Jerusalén), es lo que crea y renueva la comunión, es lo que sostiene el compromiso con la transformación del mundo por medio del servicio que se convierte en signo creíble del Reino. La comunión más que estructuras (que no se excluyen), brota de la experiencia de Dios; ella es misión, pues el enviado tiene que anunciar con su vida al que vive eternamente en medio del mundo, tal y como lo hicieron los primeros testigos de la resurrección.

Conclusión

Este punto tratará de poner a la Iglesia en relación con el itinerario discipular de María Magdalena, por medio de preguntas sin respuestas para que el oyente bautizado intente responderlas desde su vivencia.

A María Magdalena la experiencia del Reino le devolvió la vida, en consecuencia se convirtió en fiel seguidora y enviada de Jesucristo; en resucitadora de la comunidad de discípulos que estaban escondidos por miedo de seguir la misma suerte del Maestro. ¿Qué ha causado en nosotros la experiencia del Reino? ¿Somos seguidores de Cristo, portadores de la Buena Noticia y de buenas noticias?

La búsqueda es una característica del discípulo y la legitimidad del amante. María de Magdala experimenta desde los inicios la salvación de Dios, el Reino hecho realidad en su vida. Es testigo del misterio escondido de Dios en Jesús, sin que aún ella misma se dé cuenta. Busca con pasión el cuerpo de su Maestro, y lo hace en su calidad de discípula y amante fiel, el miedo a la muerte no la paraliza, ella solo busca y gracias a esa dinamicidad experimenta al Resucitado ¿Qué búsquedas debe emprender hoy la Iglesia como fiel discípulo del Maestro?, ¿qué barreras y miedos tiene que romper la Iglesia y en ella el bautizado para experimentar la vida nueva que resurge de la cruz?

A María Magdalena, la amante inquieta, Jesús le sale al paso en la mañana de Pascua, se le revela y le envía; ella es enviada a dar testimonio de la resurrección. Envío que trasciende la historia y la transforma en salvación, envío que la legitima como apóstol y del cual dependerá la difusión de la Buena Noticia a lo largo de la historia. Así como el Padre envió al Hijo, el Hijo envía a la Iglesia a dar testimonio del amor de Dios entre los hombres por medio del Espíritu Santo ¿Hoy la Iglesia anuncia al Resucitado, da testimonio de Él? y por último ¿se deja conducir por el Espíritu en el discernimiento de los signos de los tiempos tal y como lo exhorta el Concilio Vaticano II?

Referencias

- Alcalá, M. (1982). *La mujer y los ministerios en la Iglesia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Calvo C. A. & Ruiz D. A. (2000). *Eclesiología elemental. Del aula a la comunidad de fe*. Navarra: Verbo Divino.
- Concilio Vaticano II. (1962-1965). Constitución dogmática *Lumen Gentium sobre la Iglesia*. Roma: Santa Sede.
- Helmut, R. (1991). *Muchos creyeron por las palabras de las mujeres*. Medellín: Verbo Divino.
- Schussler, F. E. (1992). *Pero ella dijo. Prácticas feministas de la interpretación bíblica*. Madrid: Trotta.
- Guijarro Oporto, S. (2006). Seguidores de Jesús y oyentes de la palabra. En CELAM. *Kerigma, Discipulado y Misión. Perspectivas actuales* (pp. 63-94). Bogotá: Paulinas.
- Tamez, E. (2004). *Las mujeres en el movimiento de Jesús el Cristo*. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias.
- Tependino, A. M. (1998). *Las Discípulas de Jesús*. Ecuador: Verbo Divino.

La tradición de la Teología, reflexión viva de la revelación a la luz de la historia y el Concilio Vaticano II

Óscar Daniel Botero Díaz*

Resumen

En el quehacer de las ciencias humanas y sociales está la Teología como el saboreo de las cosas de Dios y el estudio de su Revelación, que es viva y objeto principal del estudio teológico, que concierne tanto la vida personal dentro del ámbito espiritual, como el compromiso del Pueblo de Dios y el de los procesos académicos. Bien sabemos que esta ciencia requiere una comprensión distinta a otras ciencias, puesto que nos referimos al Misterio de Dios que es incomprensible a la razón humana, pero es interiorizada por nuestra fe y la transmitimos con un lenguaje; para esto, la Teología necesita unas herramientas o fuentes, para poder entrar en su reflexión y así consolidar un proceso sistemático de su método de estudio y de hacer ciencia; en la fuente que nos vamos a centrar es la Tradición, porque de ahí parten las demás en su comprensión histórica hasta llegar al Concilio Vaticano II.

Palabras clave

Ciencia; Fuentes de la teología; Revelación; Teología; Tradición

Cuestiones introductorias

En el mundo teológico, la reflexión científica está en el momento más crucial de la historia, puesto que el estatuto epistemológico de la Ciencia Revelada evolucionó gracias al momento positivo que representó para la comprensión del dogma el Concilio Vaticano II y al significativo retorno a las fuentes, en el que tanto nos insiste la Constitución Dogmática *Dei Verbum*. En ese retornar a las fuentes aparecen dos preguntas cruciales: ¿Se puede hablar de una única fuente o varias fuentes? Lo ideal para responder a este cuestionamiento sería: hay una única fuente que es la Palabra de Dios, que a su vez se divide en la pa-

* Estudiante de Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó, miembro del semillero de investigación Talita Kumi, correo electrónico: oscar.boterodi@amigo.edu.co y oboterodiaz@gmail.com

labra oral y la palabra escrita; ellas más comúnmente se conocen así; la palabra oral es la tradición, y la palabra escrita son las Sagradas Escrituras. En su conjunto establecen lo que actualmente nos permite darle forma a toda nuestra producción académica y entrar en el estudio científico para poder ahondar en la Revelación, como objeto principal de estudio; todo esto en la fe como presupuesto que busca razones. A esto se refiere la Constitución Dogmática *Dei Verbum*:

La Tradición y la Escritura están estrechamente unidas, manan de la misma fuente. La Iglesia no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de lo revelado, porque la Tradición recibe la Palabra de Dios (encomendada por Cristo y el Espíritu Santo a los apóstoles) para que ellos (iluminados por el Espíritu) la conserven, expongan y difundan (numeral 9).

En nuestro caso, nos vamos a fundamentar en la Tradición oral que ha sido la fuente que más evoluciona a lo largo del tiempo y que también nos ayuda como punto de partida en la reflexión teológica.

Antecedentes históricos

Esta primera fuente consiste en la tradición, que es la más importante de todas porque de ahí nos llega toda la propagación de la fe, tanto de forma oral como escrita; en este caso abordaremos primordialmente la forma oral, de la que la *Dei Verbum*, numeral ocho, expresa:

Así, pues, la predicación apostólica, que está expuesta de un modo especial en los libros inspirados, debía conservarse hasta el fin de los tiempos por una sucesión continua. De ahí que los Apóstoles, comunicando lo que de ellos mismos han recibido, amonestan a los fieles que conserven las tradiciones que han aprendido o de palabra o por escrito, y que sigan combatiendo por la fe que se les ha dado una vez para siempre. Ahora bien, lo que enseñaron los Apóstoles encierra todo lo necesario para que el Pueblo de Dios viva santamente y aumente su fe, y de esta forma la Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su culto perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es, todo lo que cree.

En esta primera parte vamos a hacer una introducción a la Tradición mediante un recorrido histórico, analizando los hitos fundamentales a la luz de la anterior referencia y de otros autores.

La tradición no es algo que solo está ahí, quieta e inerte, es la fuente que más evoluciona en la historia y en el tiempo, puesto que es la más viva de todas y es bajo la cual aportamos desde nuestra realidad. Toma

como base la riqueza de las primeras comunidades fundadas por los apóstoles, que en el ardor del Espíritu que los impulsaba a la transmisión de la fe en sí misma y del *Logos* Revelado, daban a conocer oralmente el mensaje de Salvación que a todos nos llega de manera vivencial desde la interiorización del *Kerigma*.

Tradición es la transmisión oral de la doctrina revelada por Jesucristo o los Apóstoles a la Iglesia. «...y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado» (cfr.: Mt. 28, 20.). -La tradición fue mandada por Cristo. Id pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado (cfr. Mt. 28, 19-20). (Pardo, 2015, p. 52).

La génesis del asunto está en el mandato de Jesús el Cristo de hacer discípulos a todas las personas que acepten el nuevo *Logos* Revelado y que se bauticen, para que así puedan comenzar a vivir la nueva fe que se les está dando y que al mismo tiempo, están aprehendiendo. Para esto tenemos que observar el lenguaje, que no fue algo complejo, sino que partía de su realidad para así ayudarles a dar un nuevo sentido a la compleja vida que tenían en aquella época. Para estas dinámicas nos ayudan los autores como lo es Jesús Pardo Espeja:

La teología como la fe no da con su objeto sino es a través de una enseñanza transmitida; la Palabra de Dios nos es confiada en palabras humanas, y estas palabras se plasman en unas profesiones de fe donde la Iglesia nos entrega la "tradición viva", que es "la conciencia permanente cristiana en la Iglesia (1997, p. 111).

Ya avanzando un poco más en el discurso, podemos observar la fundación de las primigenias comunidades cristianas que ayudaron a la expansión de aquella Revelación del Padre por el Hijo en el Espíritu vivificador, que en su ardor iba ayudando en la transmisión de la Buena Nueva que comenzó a mover una gran maquinaria para colaborar con la intelección del mensaje de Salvación que hay para todos los hombres; de esto nos habla el siguiente autor:

Escritura y Tradición. La transmisión oral y escrita responde en realidad a la dinámica de la vida corriente. Lo mismo que Jesús enseñó de palabra, la predicación apostólica fue desde el principio oral, y esa predicación era la que daba testimonio de Cristo y convertía a la fe en Él (cfr. Hch 2 y 3). Esto supone que durante un tiempo la Iglesia vivió sin escritos del Nuevo Testamento, y sólo con la acción y predicación apostólica (Izquierdo, 2002, p. 113).

El meollo de todo esto está en la transmisión de la fe apostólica en ese giro que se necesitaba con urgencia dar a las personas de esa época en peculiar con el tema trascendental, que era la gran novedad, la Resurrección de Jesús; que era de gran impacto para toda la comunidad de seguidores de los apóstoles y la insistencia de las comunidades primigenias. Fruto de esta tradición, que por su puesto era voz a voz, podemos ver la figura itinerante de Pablo, que ayuda a que se dé todo este movimiento, tanto cultural, como antropológico y de creencias particulares de los primeros siglos de la Iglesia naciente, cuyas doctrinas se comenzaron a consolidar y a darse esas primeras sistematizaciones, que luego se van a llevar a los primeros escritos de la iglesia.

Tal experiencia de novedad necesitó largos decenios para ir siendo reasumida intelectivamente. En sus primeros momentos lo hizo con ayuda de las categorías ofrecidas por los cristianos venidos del judaísmo y características de la profecía, la sabiduría y la apocalíptica veterotestamentarias (González, 2008, p. 25).

Para concluir esta primera parte, es necesario ver la importancia de estos primeros albores, bajo los cuales se cimienta esta gran fuente teológica, de la cual sacamos gran sabor para sumergimos en las primeras experiencias cristianas, además que hay que rescatar esta primera experiencia para fundamentar todo el discurso científico de la Teología.

La época dorada de la tradición, la patrística

Continuando con el recorrido que venimos haciendo, llegamos a las primeras concreciones generales con respecto a la Tradición que son los Padres de la Iglesia; claro que también hay que afirmar que con todo el contexto de defensa de herejías y las distintas tensiones en el discurso reflexivo, comenzó a tener gran importancia la transmisión de la fe, pero hay que ver cuándo inicia para que nos ayude a comprender esta nueva realidad de la iglesia en proceso de consolidación:

La Teología patrística empieza con la «Didajé» y con los Padres Apostólicos: Clemente Romano, Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna, Papías de Hierápolis, la «Epístola» de Bernabé y el «Pastor» de Hermas Sigue con los Padres Apologetas griegos, con Justino, Taciano, Atenágoras y Teófilo de Antioquía, y —ya en el siglo III— con el grupo de los escritores africanos formado por Tertuliano, Cipriano y Lactancio. La época de su máximo

esplendor se inaugura con Orígenes y culmina en los Padres postniconos: Basilio, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa en Oriente e Hilario, Jerónimo y Agustín —y más tarde León el Magno— en Occidente (Rovira, 1996, p. 58).

Todos estos Padres de la iglesia son los pilares fundamentales en los cuales podemos soportar todo el discurso con respecto a la fuente de la Tradición; todos ellos están divididos de la siguiente manera, según Ramírez (2013):

- ✘ Padres Apostólicos: se tratan de los escritos que están íntimamente relacionados con el tiempo y la época apostólica, fiel ejemplo de eso podemos ver documentos como la Didajé y el Pastor de Hermas.
- ✘ Los Padres Apologistas Griegos: son los padres que se encargan de la defensa de la fe, rebatiendo todas las teorías que provenían de afuera como lo fue del mundo Judío y Pagano, estos ataques cuestionaban la personalidad hipostática de Cristo en el caso de los judíos y en el caso del mundo pagano eran de diversas índoles; el padre más representativo fue San Justino.
- ✘ Los padres anti-heréticos: ellos eran los encargados de combatir las herejías que surgían al interior del cristianismo con respecto a la fe, y las falsas concepciones que se iban dando sobre Jesús. El personaje más representativo de esta época fue San Ireneo de Lyon con varias defensas, que en algunos casos eran los preámbulos a los primeros concilios de la Iglesia (pp. 107, 109).

Estos movimientos provocaron el reconocimiento, que tanto se rescata en la iglesia, de Teología como hito de esta época para el mayor desarrollo de la Tradición:

Afirma Congar que estos Padres «tuvieron como vocación y misión propia dar a la Iglesia su forma santa de vida y pensamiento, en una sociedad cuya cultura procedía de la tradición pagana: poner al servicio de la fe un poder político y una razón filosófica en el fondo peligrosos para ella, pero conservando al Cristianismo la pureza de su inspiración y carácter propios y de sus exigencias (Morales, 2004, p. 158).

Y en otro fragmento en la misma página afirma esto:

La teología patristica se destaca por una viva conciencia católica y un hondo sentido del misterio divino. Es un pensamiento cristocéntrico y eclesial, excelente ejemplo de teología unitaria y armónica. Los Padres están siempre atentos a las riquezas de las culturas que entran en contacto con la fe cristiana. El alto prestigio doctrinal y espiritual que se les reconoció en los siglos antiguos y medievales llevó a algunos autores cristianos a atribuirles en sus escritos un cierto carisma de inspiración (Morales, 2004, p. 158).

En todo esto, ellos son testigos privilegiados de esta realidad, ya que se necesitó todo esto para ir madurando en la interpretación y que esa voz a voz -como afirmamos anteriormente-, se estructurara y se sistematizara. Podemos observar este momento positivo en la historia con lo que afirma este autor:

Los Padres de la Iglesia asistidos e inspirados (no de la misma manera que los hagiógrafos) por el Espíritu, poseen una viva conciencia católica, un hondo sentido del misterio divino; su consenso unánime constituye regla cierta para interpretar la Sagrada Escritura (Guzmán, 2008, párr. 20).

En conclusión de esta parte, la denotada época Patristica, momento culmen de la Tradición como tal y como se conoce hoy en día, es fuente inagotable y viva que pasa a una praxis intelectual que ayuda a darle forma a los distintos discursos que se llevaron a cabo.

En gran parte de la reflexión patristica subyace la matriz de la gnosis sapiencial. Ideal propagado en toda la antigüedad y expresado en grupos muy diversos, la gnosis, conocimiento superior, no consiste en puro conocimiento conceptual, sino en una postura completiva, en la que interviene el afecto, la voluntad, el concepto, el raciocinio, la intuición y actitudes de vida. Se trata de un saber-posición, de un saber-actitud religioso superior o totalizante que da al ser humano la percepción correcta, el juzgar y el regularse en todas las cosas y con ello le concede la perfección y la beatitud, en cuanto aquí es posible. Ante todo, la gnosis se ocupa de la cuestión humana global y concreta de la felicidad del ser humano, de su perfección total y unitaria (salvación), a partir de sus condiciones existenciales. Aunque tenga como componente esencial el aspecto conceptual, inquisitivo y argumentativo, la gnosis valora de manera especial el aspecto intuitivo, experimental, vital y místico (Libanio, 2000, p. 111).

Toda esta majestuosidad y superioridad cognoscitiva es lo que lleva a que la tradición haya crecido y dado un nuevo empuje a todas las realidades eclesiológicas, cristológicas y en el crecimiento de la teología que ya entra oficialmente en el diálogo científico, que subsiste

y ayuda a darle forma a la Tradición, y las nuevas concepciones que vienen dando frente a la Revelación y los inicios del desarrollo del Dogma, en todas sus fases, pero lo principal se puede resumir en el entendimiento del Misterio Trinitario, que desemboca en la figura del Logos que es el Hijo Eterno del Padre.

Tradición hoy, perspectivas desde el Concilio Vaticano II

Ya en el diálogo actual a la luz del Concilio Vaticano II, que rescató el invaluable papel de la Tradición, en la iglesia y en la reflexión Teológica, vamos a tomar una reflexión de uno de los autores que sirvió como cortinilla para que el Concilio Vaticano II, fuera una realidad eclesial:

La cuestión de la conferencia de 1963 se formula, en sentido amplio, como la pregunta acerca de dónde saca cada cristiano y la Iglesia misma “su saber acerca de la revelación divina promulgada en Jesucristo”, indudablemente una cuestión “fundamental para la teología cristiana”. Más específicamente, el artículo afronta la temática: “¿va la Tradición oral más allá de la Escritura sólo en tanto que la sustenta, o contiene la llamada transmisión oral por encima del testimonio escriturario otros contenidos materiales que, como tales, no están atestiguados en la Escritura de ninguna manera?” La pregunta es si más allá de la autoridad formal y la función constitutiva respecto de la Escritura, y explicativa de su contenido, hay que aceptar alguna otra insuficiencia material de la Escritura sin dañar el concepto católico de Tradición; si podría hablarse de una “independencia material de la Tradición”. Trento no resolvió el asunto, la teología postridentina, sin embargo, “en posición frontal anti protestante”, sí: “la Tradición oral es una fuente material de la fe diversa (Schickendantz, 2011, p. 361).

En este caso, podemos observar esta síntesis que aquí maneja este autor con respecto a las Palabras de Karl Ranher, que da claridades a todo el discurso, bajo la cual se va a insistir en una constante recuperación de las fuentes, y en este caso se podría hablar que la fuente que más hay que recuperar debido a su gran importancia en la reflexión Teológica que se hace actual y actuante, eficaz y eficiente a la hora de entrar en la Ciencia revelada y al entrar también con el ecumenismo.

Todo esto lo podemos observar, y nos ayuda a puntualizar en este sentido que llevamos con la perspectiva que nos propone el fragmento del siguiente artículo:

La Constitución se pone por encima de toda polémica y se entrega a la reflexión teológica buscando una nueva expresión, una maduración. Deja de lado el lenguaje que alude a "dos fuentes" y resalta más bien la unidad del depósito de la Revelación en sus dos modalidades. Es decir, profundizando en los conceptos de la Tradición y la Escritura expresa con sabiduría que éstas no son dos fuentes paralelas. Percibe más bien su unidad, ambas "están estrechamente unidas y compenetradas". La Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura forman el único "depósito de la Revelación. En esta reflexión matiza la diferente manera como se entiende la expresión "palabra de Dios". La Constitución afirma repetidamente que la Palabra de Dios es Jesucristo (Cfr. DV, 2.4). Esto no significa un diluir la Tradición tornándola innecesaria. Más bien, la Constitución enseña que la Iglesia no saca únicamente de la Sagrada Escritura su certeza acerca de todo lo revelado. La Tradición es necesaria para la transmisión y certeza acerca de lo revelado y, además, la Tradición da a conocer a la Iglesia el canon de los libros sagrados y hace que los comprenda cada vez mejor y los mantenga siempre (Pérez, 2012, p. 4).

En la Constitución Dogmática *Dei Verbum* está explícita la relación íntima y estrecha que existe entre la Tradición y la Sagrada Escritura como pasos importantísimos, y que una no puede ir sin la otra; sin embargo, sin la Tradición oral, no tendríamos las Sagradas Escrituras ni las sistematizaciones que existen hoy en día frente a la reflexión científica y hermenéutica de la Teología, haciendo lo que para muchos autores se conoce como una Fenomenología de la religión, y tampoco tendríamos un método, ni un objeto de estudio claro como lo es la Revelación.

Esa es la gran pedagogía que trae toda la Tradición como la conocemos; aquella a la que el Concilio le ha dado un papel predominante, ya que en ella se mueve todo el carácter epistemológico de la Ciencia revelada, en consecuencia, pone al Teólogo como Lugar Teológico en el cual se escucha su voz, su criterio, ayudando a la interpretación del Dogma y a su vez, proponiendo nuevos modelos y métodos de acercamiento a la Revelación, y cómo darla a conocer en la producción académica y en la praxis pastoral, teniendo una mejor intelección y aprehensión de los retos que la Tradición actual, pero sobretudo en la eficacia del consenso teológico que se expresa en el Magisterio; que

para algunos autores y pensadores, ya se está adhiriendo a la Tradición, quedando como fuente una Tradición oral, aprobada y consignada en unos medios escritos.

Referencias

- Concilio Vaticano II. (1965). Constitución Dogmática *Dei Verbum*. Recuperado de: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html
- González, O. (2008). *El quehacer de la Teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Guzmán, J. K. (2008). *Las tres principales fuentes de la Teología*. Virtualidad Funlam. Recuperado de: <http://www.virtual.funlam.edu.co/.../Unidad2LasTresPrincipalesFuentesdeLaTeologia>
- Izquierdo, C. (2002). *Teología Fundamental*. Pamplona: Eunsa.
- Libanio, J. (2000). *Introducción a la Teología, perfiles, enfoques, tareas*. México. D.F: Ediciones Dabar.
- Morales, J. (2004). *Introducción a la Teología*. Pamplona: Eunsa.
- Pardo Espeja, J. (1997). *Para comprender mejor la fe, una introducción a la Teología*. Salamanca, Madrid: San Esteban - Edibesa.
- Pardo, F. E. (2015). Fundamentos Bíblicos de la Teología Católica. Recuperado de [file:///C:/Users/Usuario/Documents/FUENTES%20DE%20LA%20TEOLOGÍA%20ARTICULO/Enrique%20Pardo%20Fuster%20-%20Fundamentos%20Biblicos%20de%20la%20Teologia%20Catolica%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Documents/FUENTES%20DE%20LA%20TEOLOGÍA%20ARTICULO/Enrique%20Pardo%20Fuster%20-%20Fundamentos%20Biblicos%20de%20la%20Teologia%20Catolica%20(1).pdf)
- Pérez, I. (2012). El Vaticano II y la palabra de Dios. Recuperado de: <http://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi%C3%B3n/2011-2012/CursoTeologiaElVaticanoIIyLaPalabraDeDios2011-2012.pdf>
- Ramírez, A. (2013). *Cuestiones de Teología Fundamental, Revelación y Fe*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Rovira, J. M. (1996). *Introducción a la Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Schickendantz, C. (2011). *Escritura y tradición*. Recuperado de: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/escritura-tradicion-karl-rahner.pdf>



FUNDACIÓN
UNIVERSITARIA



Medellín
2016