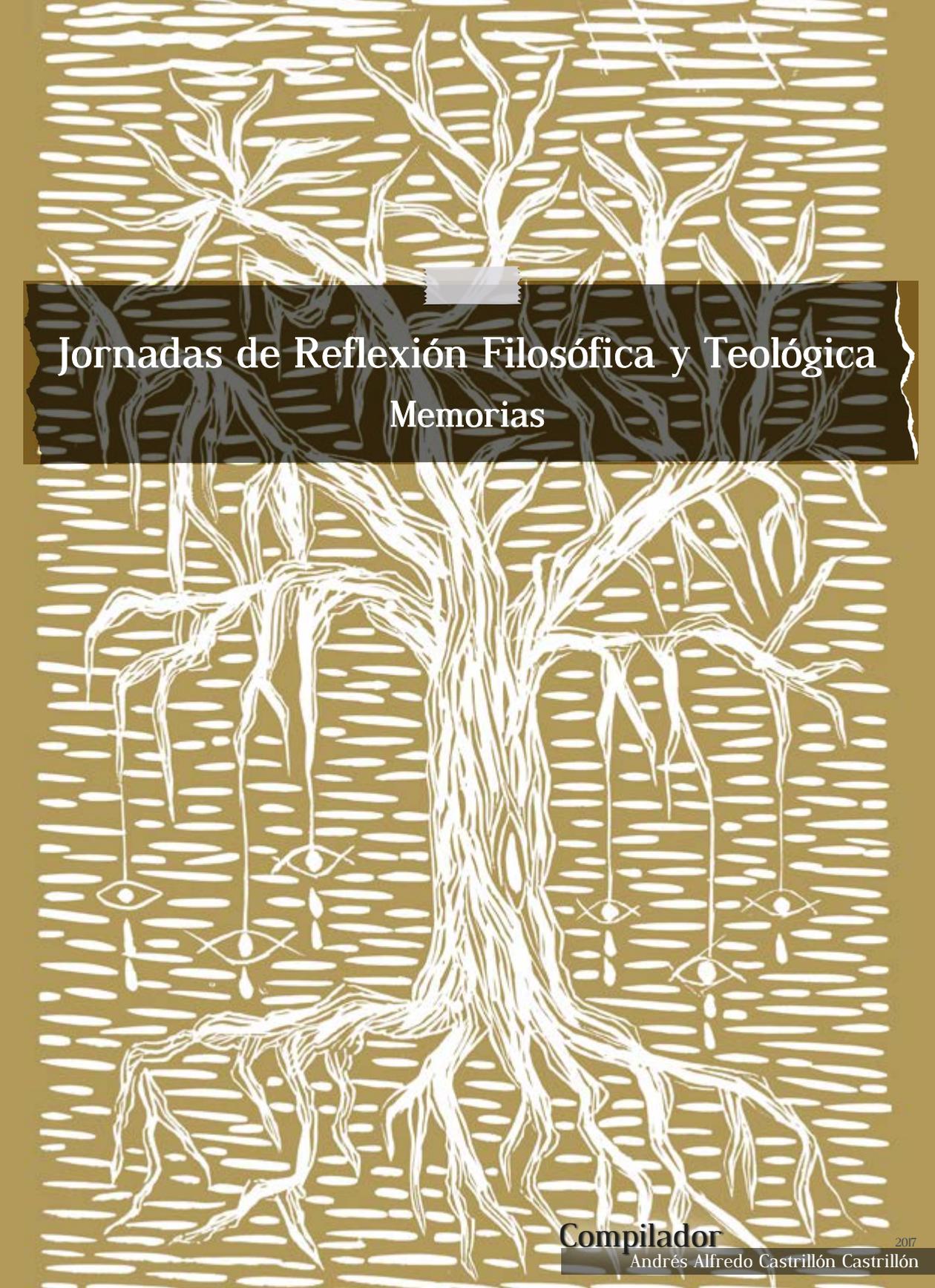


# Jornadas de Reflexión Filosófica y Teológica

## Memorias





Jornadas de Reflexión Filosófica y Teológica  
Memorias

**Compilador**

Andrés Alfredo Castrillón Castrillón

2017

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

Jornadas de Reflexión Filosófica y Teológica  
XIV Jornadas de Reflexión Filosófica  
II Jornadas de Reflexión Teológica  
2017 / Medellín-colombia

ISSN: 2500-8390

**Fecha de edición:** 14 de julio de 2017

**Compilador:** Andrés Alfredo Castrillón Castrillón

**Editor:** David Esteban Zuluaga Mesa

**Autores:**

Ricardo Albeiro Galeano Marín  
Stuart Timrsty Wilson Jaimes Mendoza  
Felix Antonio Cossío Romero  
Carlos Andrés Gallego Arroyave  
Yuwviener Estival Rendón  
Yulieth Estefanía Ruiz Pulgarín  
David Stiven Muñoz Arango  
Mateo Arias Vélez  
Jaime Alberto Rojas Rodríguez  
Andrés Alfredo Castrillón  
María Del Pilar Mesa  
Andrei Zanon, cs  
Luis Fernando González Gaviria

**Corrección de estilo:** Liliana Vallejo

**Diagramación y diseño:** Arbey David Zuluaga Yarcé

**Carátula:** Leidy Andrea Ríos Restrepo

**Jefe Departamento Fondo Editorial:** Carolina Orrego Moscoso

**Edición:** Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó

Hecho en Colombia / Made in Colombia

Texto resultado de la XIV Jornada de Reflexión Filosófica y la II Jornada de Reflexión Teológica. Financiación realizada por la Universidad Católica 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 Universidad Católica 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 Universidad Católica Luis Amigó.



Las memorias *Jornadas de Reflexión Filosófica y Teológica* publicadas por la Universidad Católica Luis Amigó y la Federación Internacional de Universidades Católicas, se distribuyen bajo una **Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional**.

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

# Contenido

## Presentación

### Filosofía, política y actualidad

- Thomas Hobbes y la génesis de la modernidad política** ..... 8  
*Ricardo Albeiro Galeano Marín*
- Schmitt, la política y la guerra: reflexiones en torno a la figura del partisano** ..... 18  
*Stuart Timrsty Wilson Jaimes Mendoza*
- La república islámica de Irán: símbolo de la dignidad de los países periféricos de Oriente Medio** ..... 36  
*Felix Antonio Cossío Romero*

### El arte de pensar lo bello

- Del πόλεμος a la ειρήνη: la ineludible paz y sus fundamentos ético-políticos en la Atenas clásica** ..... 47  
*Carlos Andrés Gallego Arroyave*
- Ethos de la intención abelardianos** ..... 56  
*Yuwviener Estival Rendón*
- Imagen poética del cine: la imagen del instante privilegiado** .... 68  
*Yulieth Estefanía Ruiz Pulgarín*
- La angustiada imagen de la muerte: la belleza** ..... 81  
*David Stiven Muñoz Arango*

### Filosofía y epistemología

- La relación mente-cuerpo: de la tradición al naturalismo biológico de John Searle** ..... 91  
*Mateo Arias Vélez*

## América y la filosofía

**Filosofía Latinoamericana actual: evidencias y vigencias interculturales, éticas y analógicas** ..... 103  
*Jaime Alberto Rojas Rodríguez*

**El Nuevo Mundo de Hegel y la superioridad de la religión revelada** ..... 115  
*Andrés Alfredo Castrillón*

## Consideraciones teológicas

**Memoria, esperanza y servicio: claves para la labor teológica hoy** ..... 128  
*Luis Fernando González Gaviria*

**Una moral de vocación cristiana. Breves consideraciones desde la moral postconciliar** ..... 137  
*Andrei Zanon, cs*

**Lucas 18:15-17 “Los pequeños del Señor”. Desde Gaudium Et Spes y Evangelii Gaudium** ..... 147  
*María del Pilar Mesa Beleño*

## Presentación

Este libro contiene algunas de las ponencias ofrecidas en los encuentros: XIV *Jornadas de Reflexión Filosófica* y II *Jornadas de Reflexión Teológica* organizados por la Facultad de Educación y Humanidades (programas de Filosofía y Teología) de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, en el segundo semestre de 2016. Lo que se busca con estos dos eventos es propiciar un espacio para que los autores —profesores y estudiantes— expongan y discutan los resultados parciales de su reflexión en torno al quehacer filosófico y teológico.

En esta oportunidad las memorias están divididas en cinco secciones: 1) *Filosofía, política y actualidad*; 2) *El arte de pensar lo bello*; 3) *Filosofía y epistemología*; 4) *América y la filosofía* y, 5) Consideraciones teológicas. Las secciones fueron sugeridas por los profesores Andrés Castrillón Castrillón, quien además de ser el compilador de este ejemplar, actúa desde hace algunos años como organizador de las Jornadas de Reflexión Filosófica y por la profesora Carolina Vila Porras quien desde hace dos años se ocupa de la organización de las Jornadas Teológicas.

Esperamos que el lector encuentre en este escrito insumos suficientes para motivar el diálogo en torno a las disciplinas que nos ocupan y lo lleven a pensar rutas que, al margen de estas reflexiones, probablemente no se hubieran considerado, esto sin perder de vista que “debemos acercarnos al mundo por nuestra propia cuenta, por sí mismos (*per se*), si no ¿qué tendríamos por decir?, ¿cuál sería el objeto de nuestra escritura?” (Zuluaga, 2016, p. 12) pensar-nos es una tarea ineludible para quienes hemos asumido como forma de vida las humanidades, por ello, este texto, en el que se materializan dos espacios de discusión, no es más que una invitación a pensar.

Manifestamos nuestro sentimiento de gratitud, no solo a los autores de los artículos aquí publicados, sino también a todos los ponentes que hicieron posible la realización de los eventos; a los profesores Andrés Castrillón y Carolina Vila por su compromiso y dedicación en esta empresa; al Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó por

el auspicio para la publicación de estas memorias y a todas las personas que de alguna manera tuvieron algo que ver con los eventos que dan lugar a las páginas que siguen.

## **Referencias**

Zuluaga Mesa, D. (2016). Per se. Revista Perseitas, 4(1), pp. 11-13.

The image features a background of marbled paper with a complex, organic pattern of veins in shades of brown, tan, and cream. A solid, dark brown horizontal band runs across the middle of the page, serving as a backdrop for the title text.

# Filosofía, política y actualidad

# Thomas Hobbes y la génesis de la modernidad política<sup>1</sup>

Ricardo Albeiro Galeano Marín\*

## Resumen

Este texto constituye una reconstrucción del *contractualismo* como recurso argumentativo típicamente moderno, tomando como modelo su primer uso que aparece en la obra de Thomas Hobbes. Se abordará, a grandes rasgos, lo que puede denominarse una antropología hobbesiana explicada desde la hipótesis del estado de naturaleza; luego la justificación del pacto o contrato, para posteriormente exponer su concepción de Estado civil. Con esto se mostrará que el contractualismo hobbesiano representa el nacimiento de la filosofía política moderna e incluso sirve de antesala a uno de los sucesos más significativos de la época histórica en mención: el surgimiento del liberalismo político. Lo anterior sin afirmar que Hobbes pueda ser considerado un autor liberal sino que su obra resulta valiosa para comprender los presupuestos filosóficos que sustentan las teorías de pensadores liberales modernos como Locke y Rousseau, y para comprender la erección del individuo como foco de atención durante la modernidad política.

## Palabras clave

Contractualismo; derecho natural; individuo; legitimidad del Estado; modernidad política.

---

<sup>1</sup> Este artículo es el respaldo escrito de la ponencia titulada "Conflicto y consenso en el contractualismo hobbesiano. Un acercamiento a la defensa del individuo y su esfera de derechos" presentada el día 27 de septiembre de 2016 en el marco de las XIV Jornadas de Reflexión Filosófica realizadas en la Universidad Católica Luis Amigó.

\* Estudiante del programa de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Correo electrónico: albeiro.galeano@udea.edu.co Miembro del Grupo de Investigación de Filosofía Política (GIFP) adscrito al Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín.

## Introducción

En el presente trabajo se expondrán brevemente algunos aspectos relevantes de la obra política del filósofo británico Thomas Hobbes para mostrar cómo sus aportes, en lo que respecta a la teoría política, suponen la inauguración de una forma de concebir la reflexión filosófica muy específica; se trata de pensar la justificación del poder político, de la conformación del Estado y sus condiciones de legitimidad; a partir del individuo, su deseo de preservar la vida y el lógico razonamiento de evitar el conflicto y buscar la paz.

En esta exposición se mostrará cómo el contractualismo hobbesiano representa el nacimiento de la filosofía política moderna e incluso sirve de antesala a uno de los sucesos más significativos de la época histórica en mención: el surgimiento del liberalismo político. Lo anterior sin afirmar que Thomas Hobbes pueda ser considerado un autor liberal, sino que su obra resulta valiosa para comprender los presupuestos filosóficos que sustentan las teorías de pensadores liberales modernos como John Locke y Jean-Jacques Rousseau.

Se abordará, a grandes rasgos, lo que puede denominarse una antropología hobbesiana explicada desde la hipótesis del estado de naturaleza, luego la justificación del pacto o contrato, para posteriormente exponer su concepción de Estado civil. Se expondrá, con esta reconstrucción del armazón teórico del recurso argumentativo del contractualismo de Hobbes, la importancia que tiene su obra y la novedad del primer contractualismo de la época para comprender aquello que denominamos modernidad política como una tradición de pensamiento que tiene como punto de partida una reflexión en torno al individuo.

## El estado de naturaleza y la condición natural del hombre

Hobbes define al hombre, en su *Tratado sobre el cuerpo*, bajo la conjunción de tres conceptos que son: cuerpo, animado y racional. Es cuerpo en virtud de que existe en el mundo con independencia de que sea percibido por la mente, es animado porque se concibe que está en movimiento y es racional ya que usa nombres con los que significa y computa las cosas en el mundo.

La condición natural del hombre son aquellos accidentes específicos bajo los cuales concebimos ese cuerpo animado racional que se denomina hombre, es decir, las facultades propias de la naturaleza humana que en su Tratado sobre el ciudadano nos dice “pueden reducirse a cuatro géneros: la fuerza corporal, la experiencia, la razón y la pasión” (Hobbes, 1999, p. 14) que como bien apunta el profesor Sergio Orozco en su artículo Thomas Hobbes y la geometría del Estado, hacen parte de la constitución del hombre tanto en el hipotético estado de naturaleza como en la sociedad civil (Orozco, 2009). A continuación se explicará un poco éstas facultades.

El hombre como cualquier otro cuerpo tiene aquello que se denomina vulgarmente *fuerza*, lo cual no es otra cosa que la capacidad que tiene un cuerpo de cualquier magnitud para moverse en determinada velocidad; los cuerpos pueden ser de mayor o menor magnitud y la velocidad con la que mueven algo también de mayor o menor grado. La magnitud del cuerpo computada con la velocidad con la que recorre determinado movimiento en determinado tiempo es lo que se llama fuerza.

No en vano dice Costas Douzinas que en la obra de Hobbes “el hombre es tratado como una fuerza de la naturaleza, un agente de acción motivado (movido) por el deseo y en búsqueda del placer” (Douzinas, 2008, p. 88) pues recordemos que es a través de la fuerza que un cuerpo mueve a otro causando algún efecto en él. Así el hombre en virtud de su fuerza puede cambiar algo en la naturaleza y crear algo artificial para satisfacción de sus deseos.

Respecto a la experiencia y las pasiones me serviré de una interpretación de Tom Campell donde utiliza el recurso de asemejar al hombre con una máquina, pues él piensa que puede hablarse metafóricamente del hombre que muestra Hobbes como una máquina antisocial, para mostrar la forma como en la experiencia se encuentra un eslabón inicial para explicar las acciones humanas. Dice Campell:

Hacia el interior de esa máquina se dirigen unas entradas que proceden del entorno y que pasan a través de los cinco sentidos. Estas entradas producen unas reacciones físicas internas (un tipo de “movimiento vital” que se corresponde con los deseos). Si los movimientos internos se dirigen hacia la causa de la sensación entonces se denominan apetitos. Si son movimientos

que se alejan de estímulo entonces se denominan aversiones. Ambos tipos de reacción pueden resultar de una actividad física manifiesta (movimiento voluntario) la salida observable de la maquina humana (Campell, 2002, p. 95).

De la anterior cita de Campell se observan dos cosas: la primera es que la causa de la experiencia puede ser solamente algo externo al propio cuerpo humano que experimenta, y la segunda es que se vincula a los objetos de la experiencia que afectan los cinco sentidos, con la constitución de las pasiones; por tanto, luego se vinculará a la razón pues no hay un concepto que pueda formarse en la mente del hombre sin tener la experiencia como punto de partida.

Por consiguiente, bajo la concepción hobbesiana de que todo suceso en el mundo se debe al movimiento, se dirá que las distintas pasiones que experimentan los seres humanos se deben a movimientos internos de esos cuerpos animados racionales. Las pasiones son estímulos internos propios de la constitución del hombre que causan que se incline o se abstenga para actuar de determinada forma.

La razón es pensada en virtud de las pasiones. En la caracterización del hombre que hace Hobbes, las pasiones y la razón adquieren un papel fundamental. Las primeras como la fuerza humana más poderosa que mueve al hombre a actuar y determina los fines a perseguir, y la segunda como el cálculo que muestra los medios más adecuados para llegar a la concreción de dichos fines.

Cuando se dice que los hombres tienen la facultad de razonar significa que pueden realizar cálculos, es decir, pueden sumar, restar, dividir en partes y hacer demás cálculos con los objetos de la imaginación que recuerdan mediante los nombres universales convenidos a las cosas para poder derivar unos fenómenos de otros, es decir, establecer relaciones de causalidad.

Sin embargo, de estas facultades de la naturaleza humana lo que Hobbes concluye en el estado de naturaleza es una igualdad natural que enuncia en el capítulo XIII del *Leviatán*, en donde dice que los hombres gozan de una igualdad natural tanto en sus facultades físicas como mentales, es decir, tienen igual capacidad de hacer uso de ellas

ya que los hombres están provistos de una constitución interna tal que posibilita que todos puedan hacer uso de su fuerza corporal o su astucia para lograr obtener lo que desean.

Nos dice Hobbes que aun los hombres más mal provistos pueden aliarse para vencer a los que lo están mejor, por eso esta igualdad se refiere a una semejante expectativa en la consecución de sus fines y no a una igualdad perfecta de capacidades pues una eventual disparidad en capacidades se equilibra de una u otra forma (por asociaciones, por uso de otras facultades, etc.) para dar lugar a la igualdad de la que habla nuestro autor.

En este punto de la exposición, es importante poner de relieve la diferencia entre la condición natural del hombre y el hipotético estado de naturaleza que suelen ser confundidos. El primer gran contractualista de la modernidad utiliza el primer paso de su contrato social, el estado de naturaleza, como un ejercicio argumentativo para suponer cómo serían las relaciones de los hombres en un estado de cosas donde no está presente o no se ha constituido un Estado civil. Es con la ficción del estado de naturaleza que se extrae como consecuencia necesaria el constante estado de guerra, mas en la condición natural de los hombres, no hay algo que los incline a buscar enemistad con otros.

De la condición natural de los hombres en el estado de naturaleza solo puede deducirse igual esperanza respecto de la consecución de los fines que persiguen; pero cuando se le añade la libertad natural, que es una característica propia del estado de naturaleza, es que los hombres al tener un derecho natural a toda cosa y no tener una autoridad que regule el derecho de propiedad, entran en conflicto cuando desean las mismas cosas.

## La justificación del pacto que da lugar al Estado civil

El capítulo XIV del Leviatán inicia con la definiciones del Derecho natural y ley natural, un par de conceptos claves para la justificación del Estado por medio del asentimiento de los individuos. A continuación las definiciones:

EL DERECHO DE LA NATURALEZA es la libertad de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que por su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.

Por LIBERTAD se entiende la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten.

Ley de la naturaleza es un precepto o norma general, establecido por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada (Hobbes, 1996, p. 106).

La libertad enunciada en el Derecho natural es propia del estado de naturaleza, aquella situación hipotética donde nos imaginamos a los hombres en su condición natural pero fuera de la sociedad civil propiamente constituida, y por eso cuando todos los hombres buscan la concreción de sus deseos (el más fuerte de ellos la conservación de la vida) sin tener más impedimentos que los naturales, se hacen enemigos de quienes representan impedimentos para la realización de sus deseos.

Este choque de intereses en el estado de naturaleza deviene en inseguridad o incertidumbre y de la incertidumbre se sigue “la guerra de todos contra todos” ya que cada hombre que obrará impulsado por el deseo, en su libertad natural, puede representar un riesgo para los fines de otros hombres, poniéndose en peligro incluso la realización del deseo de perseverar en el ser.

Sin embargo, en la condición natural del hombre está su facultad de razonar y con ella de observar la ley natural como preceptos que le sirven para calcular la mejor forma de preservar la vida, pues el temor

a la muerte es la pasión más fuerte y el deseo de perseverar en el ser el deseo que siempre prefiere realizar ante cualquier otro el hombre pasional y racional de la antropología hobbesiana.

La primera ley de la naturaleza dicta esforzarse por la paz mientras pueda ser lograda pero cuando no es posible dicta esforzarse por sacar ventaja de las condiciones propias del estado de guerra para preservar la vida, primariamente, y satisfacer los demás deseos. La segunda ley natural manda que los hombres renuncien a su derecho natural a todas las cosas cuando con los demás se acuerda hacerlo también, en favor de lograr la paz, renunciando a su libertad para pactar entre todos llegar a un estado de cosas donde la paz sea garantizada.

He allí la naturaleza del pacto que crea el Estado civil. El estado de naturaleza que Hobbes se ingenió para mostrar la forma en la cual serían las cosas si el Estado está ausente o disuelto, muestra que al ser llevado a sus últimas consecuencias deriva en ineludible guerra, constante incertidumbre y peligro de muerte. Al establecer relaciones de causalidad se concluye que de la condición natural del hombre en conjunción con su libertad natural se deriva un derecho de todos a todo cuanto hay en la naturaleza. De este derecho natural se sigue un choque de intereses entre los individuos que desean las mismas cosas y del conflicto de intereses se concluye la guerra y de la guerra el peligro de muerte.

De la situación anterior se concluye que la condición natural del hombre, el choque de intereses y la ausencia de Estado constituyen juntos la causa íntegra cuyo efecto es la guerra que deviene en peligro de muerte. Por ello los hombres en el estado de naturaleza por su facultad de razonar observarán que la constitución del Estado civil, aunque no es consecuencia necesaria de las pasiones, será el medio eficaz para evitar el desenlace lógicamente necesario de guerra en un estado natural.

## Concepción del Estado Civil

El filósofo británico defiende una concepción absolutista del Estado a partir de los principios que deduce de su caracterización de la naturaleza humana y expone un argumento a favor de la obligación política de los hombres de los ciudadanos haciendo un cálculo de una situación ficticia donde los hombres no estén sometidos a las leyes y la fuerza del Estado.

Para nuestro autor el fin del Estado es, esencialmente, garantizar la seguridad de los ciudadanos y tiene por objeto fundamental preservar la paz, pues se dice que los hombres están dispuestos a someterse a la voluntad de un representante de la soberanía estatal sólo por su afán de salir de un estado deplorable de guerra que es “consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y la observancia de las leyes de la naturaleza” (Hobbes, 1996, p. 137).

El Estado civil es definido como: “una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina SOBERANO y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO suyo” (Hobbes, 1996, p. 141).

En el Estado hobbesiano el soberano tiene poder por encima de todos sus súbditos para poder preservar la seguridad y evitar el nefasto desenlace de la guerra civil que sería el retorno al estado de naturaleza; en la concepción del Estado del filósofo inglés el poder del soberano ha de ser absoluto y ha de ser él quien haga las leyes y esté exento de ellas para garantizar la seguridad de sus súbditos o ciudadanos.

Lo que se destaca de esta concepción de Estado es que Hobbes rompe con una tradición que no va más allá de considerar el poder de los gobernantes como justo en virtud de un orden natural preestablecido o por la revelación divina. Thomas Hobbes hace una justificación distinta de la obligación política y representa en la historia de las ideas políticas un eslabón fundamental para lo que luego significará la postulación de los derechos individuales, pues el autor del Leviatán direc-

ciona los esfuerzos de la reflexión hacia el individuo; ya no es un orden divino impositivo el recurso argumentativo más eficiente para hablar del poder político, formación del Estado y legitimidad de sus acciones.

## Epílogo

El marco de referencia sobre el cual se perfila la filosofía política moderna es satisfacer expectativas de escenarios deseables, teniendo en cuenta lo que se concibe de la naturaleza humana para saber cómo puede trabajarse con ella; algunos de los autores modernos más destacados seguirán el modelo de argumentación propuesto por Hobbes, y aunque puedan poner en entredicho muchas de sus ideas más relevantes también lo tendrán como referente.

Filósofos liberales como John Locke y Jean-Jacques Rousseau criticarán al primer contractualista moderno su defensa del Estado absolutista, su despropósito al deducir del hecho el derecho y la ausencia de una concepción moral del hombre o del Estado, entre otras cosas. Sin embargo adoptarán su sistema argumentativo y algunos de sus conceptos dándole contenidos distintos.

Con mucha razón se dice que la propuesta política de los contractualistas está determinada por la forma en la que conciben los tres pasos de este esquema de argumentación. Por ejemplo, en el estado de naturaleza *hobbesiano* se encuentra ausente una moralidad de las acciones del hombre que es muy marcada en el *lockeano* y el *roussoniano* donde se presenta una definición moral de la libertad.

El pacto para el autor de *Leviatán* se justifica sólo por la garantía de la seguridad e implica una renuncia racional a la libertad natural, mientras para los contractualistas posteriores es injustificada una renuncia a la libertad en sometimiento a un poder arbitrario, por ello serán enfáticos en trazar límites al poder político, pues entenderán que un poder arbitrario no garantiza de ninguna manera la paz en una sociedad civil, y trazarán restricciones a las acciones del Estado sobre los ciudadanos para configurar los derechos individuales de las personas que componen un cuerpo político.

En síntesis, los pensadores modernos que defienden una idea de derechos individuales lo hacen argumentando contra Thomas Hobbes, mas dirigen sus esfuerzos en una dirección que señaló este pensador del siglo XVII, y es la de encaminar la reflexión filosófica entorno al hombre y como se relaciona socialmente, y lo que puede hacerse legítimamente para moldear su naturaleza. La defensa del individuo y su esfera de derechos, propia de los autores liberales, difícilmente hubiera sido posible sin el paso que da Hobbes del derecho natural con la armonía impositiva de la edad media a los derechos naturales de los individuos de la modernidad.

El surgimiento del liberalismo político es un fenómeno intelectual distintivo de la modernidad filosófica, y si bien Thomas Hobbes no es un pensador liberal pues no le pone límites estrictos a los gobernantes para establecer propiamente la libertad civil de los individuos, el giro que supone su obra en la historia de las ideas políticas hizo posibles las construcciones teóricas que sí defienden los derechos individuales y le ponen límites al poder político para enmarcar una concepción política de la libertad, es decir, postular la existencia de la libertad civil innegable en la sociedad civil.

## Referencias

- Campell, T. (2002). Thomas Hobbes: el individualismo instrumental. En *Siete teorías de la sociedad* (pp. 91-113). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Douzinas, C. (2008). El derecho natural en Hobbes y Locke. En *El fin de los derechos humanos* (pp. 91-113). Medellín: Legis Editores.
- Hobbes, T. (1996) *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (1999). *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Editorial Trotta.
- Orozco, S. (2009). Thomas Hobbes y la geometría del estado: anotaciones sobre el estado de naturaleza desde la historia de la ciencia. *Estudios de Filosofía*, 39. 153-173.

# Schmitt, la política y la guerra: Reflexiones en torno a la figura del partisano<sup>1</sup>

Stuart Timrsty Wilson Jaimes Mendoza\*

## Resumen

La política es una de las nociones más controvertidas y estudiadas por las diferentes esferas académicas durante toda la historia, pues se ha logrado manifestar de manera teórica y práctica en un sin número de disciplinas, a saber: la estética, la jurisprudencia, la ética, entre otras. Entre tanto, la guerra ha sido una experiencia con la cual la humanidad ha construido su historia; los diferentes acontecimientos humanos se han desbordado hacia sus manifestaciones físicas y conceptuales, ocasionado grandes avances, tanto en la técnica, como en la academia. Cuestión que condujo a organizar de forma jurídica, las diferentes prácticas de guerra que se pueden presentar en un conflicto.

En ello, Carl Schmitt, desde su mirada jurídico-académica acerca de los diferentes momentos por los que se consolidó la sociedad europea del siglo XX, permite entender que él es un pensador político por antonomasia. Sus profundos análisis al acontecimiento político, jurídico y estatal de la Alemania entre guerras, le asintieron a estructurar un cuerpo conceptual que hoy en día es citado por politólogos, sociólogos, filósofos y militares. Su realismo político y su influencia en las decisiones gubernamentales de Alemania, lograron cautivar a muchos pensadores de su época y de la actualidad. También es tomado como un pilar conceptual para comprender la estructura política hoy en las diferentes relaciones de los Estados a nivel internacional o interestatal, como también el reconocimiento internacional al partisano como actor fundamental de las dinámicas en la que se llevan a cabo los conflictos armados.

---

<sup>1</sup> Artículo en el que se muestra el resultado de la investigación titulada: *Schmitt, la Política y la Guerra*, con el que el autor obtuvo el título de Filósofo en la Universidad Industrial de Santander, Dirigido por el Ph.D Alonso Silva Rojas.

\* Filósofo de la Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia. Codirector de la Revista Golem Estudiantes de Filosofía, editada por estudiantes y egresados de la Escuela de Filosofía UIS. Miembro del grupo de investigación "Tiempo Cero". Correo electrónico: timrsty\_09@hotmail.com

Dado lo anterior, el objetivo del presente trabajo es identificar las nociones fundamentales expuestas por Schmitt en su texto titulado: *El concepto de lo político*. Con lo cual se busca establecer la idea de guerra que el autor germano plantea y su identificación política con la figura del partisano, expuesta por él en *Teoría del partisano*. Acotación al concepto de lo político.

## Palabras clave

Amigo; enemigo; guerra; partisano; política; Schmitt.

## Schmitt y lo político: algunas categorías para comprender lo político

Cuando abordamos el pensamiento de Carl Schmitt debemos comprender que es un autor formado políticamente entre escenarios puramente beligerantes. Su vida se vio completamente enmarcada por actos de barbarie y de muerte: los conflictos partisanos en la península ibérica, la Primera Guerra Mundial, los procesos de violencia dentro de Alemania en la posguerra, las invasiones soviéticas a oriente, el advenimiento del nacional socialismo en Alemania, la Segunda Guerra mundial y los seguidos escenarios de batalla desatados posteriormente a 1948. Estos son solo algunos de los factores y escenarios que permitieron que el ejercicio académico de Schmitt corresponda a esas dinámicas.

Sin lugar a dudas, Carl Schmitt es un pensador político por antonomasia. Tras sus letras encontramos acertadas interpretaciones del contexto político de su época. Tan acertado, que aún hoy en día, sus categorías políticas permiten comprender el espacio y la dinámica en la que se llevan a cabo los diferentes momentos políticos de las naciones y del mundo entero. Pero, ¿cómo se puede comprender estas afirmaciones? ¿Cómo Schmitt se ha convertido en un autor importante para acertar en el devenir político actual de las naciones? ¿Cuáles son las categorías que emprende el pensador germano que tanto influyen en la actualidad? ¿Por qué Schmitt pasa de lo conceptual a categorías concretas y luego establece un plano subjetivo puntual?

Para resolver tales interrogantes, se hace necesario regresar en la historia y situar a Carl Schmitt en un espacio académico, jurídico y político, que permitan comprender el realismo político en el que su pensamiento se realiza *grosso modo*. Y luego de ello, delimitar cada una de las categorías por él presentada.

Schmitt surge de un hogar católico en Plettenbegr, Alemania. Tras sus años de niñez, quedaron numerosas vivencias escolares que se ligaban fuertemente al catolicismo por su ascendencia familiar. Posterior a ello, el pensador alemán emprende su formación académica, la cual estaría ligada a las leyes y a los fenómenos políticos de su época. Son tres escenarios institucionales en los que se realizó su práctica académica: Berlín, Múnich y Estrasburgo. Lugares que le dejarían en el año de 1910 la máxima distinción académica: Summa Cum Laude. Dado estas circunstancias, la obra de Schmitt se hizo poco conocida en el entorno académico alemán, pues sus trabajos giraban en torno a algunas críticas al liberalismo clásico, el problema que trajo consigo la Primera guerra mundial y la sumisión de Alemania al bloque aliado tras el Tratado de Versalles, lo cual generó que su pensamiento comenzara a centrar su rumbo: la soberanía y hegemonía del Estado, el Nacional Socialismo y las condiciones políticas bajo las cuales la guerra es la manifestación concreta de lo político.

Dadas tales circunstancias, en el año de 1919 recibe un cargo como profesor en la escuela de comercio en Múnich y luego se desempeñaría como catedrático de la Universidad de Bonn en donde comenzaría su reconocimiento como intelectual en la esfera académica y política de Alemania. Su obra corresponde a diferentes tratados jurídicos en los que se realiza una crítica abierta al liberalismo, al parlamentarismo y a la República de Weimar. Críticas que se llevarían hasta los diferentes escenarios políticos en los que el resurgimiento de Alemania como una gran Nación, sería el objetivo central. Dentro de sus obras se encuentran: *La dictadura* (1921); *Teología política* (1923); *Sobre el parlamentarismo* (1928), en las que nociones como Estado y Soberanía serían fuertemente replanteados en favor de las aspiraciones de una Alemania devastada por el tratado de Versalles, sumida en la hambruna y la indigencia y con graves problemas sociales. En tal sentido se determina que “la obra de Schmitt en este periodo asume como pro-

blemática la reorganización de las estructuras políticas alemanas, por ello sus formulaciones conceptuales se centran en la teoría del estado y la teoría constitucional” (Rodríguez, 2003, p. 181).

Pero las condiciones sociales en Alemania, con el paso de los años, comenzaron a agudizarse. La deuda que la Nación germana había recibido tras el fin de la Primera Guerra Mundial, no daba tregua con la población. Las fábricas cerraban sus puertas por la falta de insumos, los hospitales no daban abasto entre la peste y las graves enfermedades. La crisis social en las calles dejaba una población en el hambre, la miseria y la muerte. Con todo esto, grandes pensadores alemanes se vieron tocados por lo que se habitaba en su país. Era incompresible para ellos que la soberanía de su Estado estuviera siendo arrasada por los vestigios de la democracia que había tomado el poder de su nación. Este escenario tiene su tiempo puntual: 1932<sup>2</sup>, año en que el Nacional Socialismo está tomando las calles. Su apogeo entre los diferentes sectores populares dentro de Alemania ha tomado tanta fuerza que es inminente su ascenso al poder. Para ese entonces, Carl Schmitt saca al medio académico y político la reedición de su texto titulado: *El concepto de lo político*, texto emblemático para su desempeño como jurista y político alemán. En él se encuentra gran parte de la dirección teórica con la que Schmitt va a comprender el fenómeno de lo político y su incursión en escenario práctico que acarrearía para su contexto la comprensión de las condiciones humanas en las que se encontraba Alemania. Gran parte del tratado se rige en la búsqueda de una respuesta al problema político que atravesaba el Viejo Continente. Ante ello, el jurista alemán da cuenta de esto en uno de los epílogos que se encuentran en la reimpresión de su tratado fechado en marzo de 1963:

El escrito sobre el concepto de lo político, como todo tratamiento de conceptos concretos del punto de vista jurídico, se ocupa de un material histórico, y se dirige en consecuencia también a los historiadores, en primer término a los conocedores de la época de los Estados europeos y de la transición del sistema feudal de la Edad media al Estado territorial soberano, con su distinción entre Estado y sociedad (Schmitt, 2009, p.44).

<sup>2</sup> La primera edición del *El concepto de lo político* se encuentra registrada como *Der Begriff des Politischen* dentro de *Heidelberger Archiv Für Sozialpolitik*, Vol 68, en el año 1927. Cfr: Schmitt, Carl (2009). “Epílogo a la edición de 1932, en: *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, p. 123.

Dado lo anterior, se puede puntualizar que, si bien Schmitt establece que existe una crisis en la soberanía y en el Estado, los cuales son dos factores que se encuentran completamente entrelazados en la realización fáctica de los conflictos de su época, busca dar a entender a sus lectores que la importancia de su trabajo no recae dentro de los límites de una Nación, sino que sobrepasan los límites territoriales de cada Estado. En suma, El concepto de lo político se establece como una respuesta a la crisis que atraviesa la política internacional en las primeras décadas del siglo XX. Por ello Schmitt “sugiere que lo político no presupone necesariamente el concepto de Estado, por lo que de ello implicaría que, aunque en algunos momentos de la historia ha formado parte únicamente del terreno del Estado, puede sobrevivir fuera de él” (Delgado, 2011, p. 2).

Pero, ¿cuál es la noción concreta de Estado que propone Carl Schmitt? La respuesta está en que un Estado “representa un determinado modo de estar de un pueblo, esto es, el modo que contiene en el caso decisivo la pauta concluyente, y por esta razón, frente a los diversos status individuales y colectivos posibles, él es el status por antonomasia” (Schmitt, 2009, p. 49). Por ello, el Estado que entiende Schmitt no se limita a las diferentes ramas del poder público que pueden ser establecidas en la estructura de la misma, sino que es la articulación concreta de cada uno de los sectores que participan de la estructura de este: el pueblo, las leyes que lo rigen y cada uno de los factores que homogenizan el Estado. Es allí precisamente, el lugar en el que el pensador alemán critica abiertamente el liberalismo. Como es de conocimiento en las esferas académicas, los diferentes dispositivos que conforman un Estado liberal tienen como fundamento la delegación de uno o más representantes del pueblo en las esferas del poder público. Además de contar con la posibilidad de ocasionar divisiones entre los mismos órganos que conforman el Estado liberal, es decir, no es en sentido peyorativo, pero sí en un carácter explicativo, de que el poder está seccionado en varias ramas que actúan desde diferentes escenarios de la esfera pública y que son traducidas como el aparato gubernamental. Lugar que corresponde a la manera concreta de dirigir y establecer la manera como el Estado actúa y deviene políticamente.

Esta perspectiva con la cual el liberalismo accede a la manera de gobernar se convirtió en la gota de aceite política que no se mezcla con la homogeneidad del agua. Schmitt se centra en realizar algunas lecturas al acontecer parlamentario de su época, lo cual define muy bien la mirada del jurista germano:

La situación parlamentaria es hoy tan crítica por que la evolución de la moderna democracia de masas se ha convertido en la discusión pública que argumenta en una formalidad vacía. Algunas normas del Derecho parlamentario actual, especialmente a las de la independencia de los diputados y los debates, dan, a consecuencia de ello, la impresión de ser un decorado superfluo, inútil, e incluso, vergonzoso, como si alguien hubiera pintado de rojo los radiadores de una moderna calefacción central para evocar la ilusión de un vivo fuego. Los partidos (que según la constitución escrita, oficialmente no existen) ya no se enfrentan entre ellos como opiniones que discuten, sino como poderosos grupos de poder social o económico, calculando los mutuos intereses y sus posibilidades de alcanzar el poder y llevando a cabo desde esta base fáctica compromisos y coaliciones. Se gana a las masas mediante un aparato propagandístico, cuyo argumento, en real sentido de la palabra, que es característico de una discusión auténtica, desaparece, y en las negociaciones entre partido se pone en su lugar, como objetivo consiente, el cálculo de intereses y las oportunidades de poder; en lo tocante a las masas, en el lugar de la discusión aparece la sugestión persuasiva de poder en forma de carteles, o bien (...) el símbolo (Schmitt, 1990, p. 9).

Lo anteriormente desarrollado por Carl Schmitt delimita que, si bien un Estado es la participación concreta de los diferentes sectores que la conforman, los diferentes sectores que acceden a la representación popular en las esferas de un Estado liberal, terminan conduciendo su maquinaria política hacia escenarios en los que el bien propio se sobrepone al bien común de la nación, siguiendo a Rousseau. Esta crítica realizada por Schmitt fue realizada cuando el Nacional Socialismo, en cabeza de Hitler, toma el poder del Reich y hegemoniza el poder político de Alemania en menos de dos meses, haciendo pública la prohibición de los partidos que Schmitt señala en la cita anterior.

Dado lo anterior se puede comprender que la noción de Estado planteada por el jurista alemán corresponde a una Nación que se edifica en unidad, en la *totalitarización* del poder público, en el que cada uno de los actores que componen la dinámica estatal, se desempeñan como una unidad política que se diferencia de lo otro, del que me es diferente y que debo combatir. Cuestión que fue criticada y aceptada en su contexto historiográfico, pues la devastada Alemania debía

unificarse y resurgir de las cenizas en las que quedó tras el Tratado de Versalles, pero fuertemente criticada porque la homogenización del pueblo alemán desencadenó funestas acciones que llevaron nuevamente a un gran conflicto armado.

De esta forma, Schmitt introduce en el medio político-académico de su época, dos categorías fundamentales para comprender su mirada política concreta. Dos nociones que lograron demarcar la relación beligerante entre dos unidades políticas que se diferencian, la cuales se sintetizaron en: la relación *amigo-enemigo*. Quienes se agrupan en una unidad política que combate al que es diferente a sus criterios. Aquellos que hacían resplandecer la posibilidad de comprender que la lucha armada, aun cuando se intenta moralizar y desvirtuar tales circunstancias, toma fuerza en una distinción fundamental entre dos bandos que combaten.

### Relación amigo-enemigo y la definición Schmittiana de lo político en la enemistad

Dadas las condiciones concretas de lo político, siempre existirán dos unidades políticas que se repelen, que ven en el otro la fuente de su unidad. Son lo diferente que me hace sentir único. Pero ¿quiénes son los “amigos” y cuál es su relación con la idea de Estado según Carl Schmitt? La respuesta es sencilla. Esta radica en que el Estado, al ser una unidad política concreta en la cual cada uno de los habitantes de su territorio siguen sus normas, permiten establecer que se encuentran agrupados como iguales dentro de sus límites, además de la correspondencia dentro de cada una de las unidades humanas que integran la estructura social del Estado y que responden directamente a sus lineamientos, sus costumbres y su hegemonía. Para Schmitt, esto corresponde a la posibilidad de agruparse en el interior como “amigos”, reconocerse como unidad política y así lograr determinar que lo que esté fuera de nosotros es la otredad, el enemigo.

Esta relación política circunscribe, *grosso modo*, las categorías puntuales de lo político. Según el pensador germano, cada una de las disciplinas que han existido han tenido la necesidad de expresar unas categorías propias que le den un carácter individual y *sui generis*. Parafraseando a

Schmitt, encontramos que las categorías de la Estética son lo bello y lo feo, y las de la moral vienen a ser lo bueno y lo malo. En tal contexto, establecer unas categorías propias de lo político debería instaurar de forma clara y concreta, una distinción delimitada a lo político. Así es que determina que en esto existen dos categorías puntuales que son “amigo y enemigo”.

La cuestión más compleja es determinar que la definición de lo político está enmarcada dentro de una noción que manifiesta la veracidad y la practicidad de sus categorías, pues ellas por sí solas no representan la definición concreta de la búsqueda que se establece para definir en concreto lo que es lo político. En ello se encuentra que en los acápites 2 y 3 de su obra titulada *El concepto de lo político*, el jurista alemán establecerá cómo se enlazan tales categorías, les da un carácter teórico y los establece en un espacio totalmente pragmático.

Establecer una noción que defina lo político, se convirtió en Schmitt, en su propuesta investigativa. La relación *amigo-enemigo* contribuyó a determinar los lineamientos en los que la enemistad, como forma antitética de dos partes que combaten, sería el paradigma concreto por el cual lo político se mueve. Al determinar que la categoría de amigo corresponde a la posibilidad de agruparse e identificarse dentro de una colectividad, en la que lo común y la soberanía sobrepasan los límites de su definición, queda determinar que la otredad, fundamento importante en la investigación de Schmitt, corresponde fácticamente a la antítesis de la homogeneidad de una colectividad, es decir, se convierte en aquello diferente que debo combatir, pues sobrepone en la diferencia, su auténtica naturaleza. Cada unidad política que combate tiene un número determinado de sujetos que comparten una misma idea, y por ende, luchan por mantenerla en cualquier circunstancia. En ello, el jurista alemán enfatiza en que la enemistad es la definición puntual que se puede establecer al fenómeno de lo político, pues solo en ella se garantiza la dinámica de su escenario. Ante tal situación, Erick Rodríguez Woroniuk dice en relación con definición de lo político en la enemistad que:

Su aparición es posible en cualquier relación entre grupos donde la hostilidad se presente. Una colectividad humana puede experimentar en cualquier momento una situación de hostilidad provocada por otra colectividad, que

dirige acciones contra una forma particular de su existencia, en consecuencia, el agrupamiento amenazado define y decide reconocer la colectividad hostil como su enemigo, pudiendo organizarse como una unidad política (Rodríguez, 2003, p. 57).

Dadas estas circunstancias y después de determinar las categorías y la definición de lo político según los planteamientos del jurista alemán, es imperativo determinar cuál es el escenario en que lo político desde esta perspectiva se hace veraz. En ello se enfatiza sobre una contienda entre dos unidades políticas. Un momento en que la antítesis se lleva a su máxima expresión política. El punto de choque en el que la diferencia necesita ser eliminada y por ende, permitir que la hegemonía se mantenga. En todo esto, la guerra se convierte en el carácter pragmático contundente de lo político según el pensador alemán.

## La guerra

La guerra es la máxima expresión de lo político para Carl Schmitt. En ella, dos unidades antagónicamente hablando, resuelven sus diferencias con la beligerancia, cuestión que entrega la posibilidad de comprender las categorías conceptuales en las que el pensador alemán sitúa sus argumentos, en tanto que “los conceptos de amigo, enemigo adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad de matar físicamente. La guerra procede de la enemistad, ya que esta es una negación óptica de un ser distinto. La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad” (Schmitt, 2009, p. 63).

La guerra, como forma de acción particular y determinada en lo político, establece una confrontación entre dos unidades políticas que ven cada una en su adversario el enemigo, la diferencia óptica que debe ser eliminada vía armada. Si bien cada una de las unidades políticas se define según sus criterios organizativos propios, es necesario señalar que un Estado, en sentido estricto, puede requerir de cada uno de sus ciudadanos cuando el escenario beligerante se lleva a cabo, pues como plantea el jurista germano, la unidad política puede tomar los cuerpos de los sujetos que habitan dentro de su territorio con la finalidad de mantener y avanzar dentro del conflicto. En tal sentido, la guerra hace de cada cuerpo y objeto que se encuentra dentro de los

límites del Estado que combate, una herramienta para la beligerancia. Allí Schmitt va a catalogar tal mecanismo como una parte fundamental de *Ius belli*, derecho que según el autor es de vital importancia para una confrontación armada, pues delimita la posibilidad de hacer la guerra, tomando para sí cada una de las unidades políticas que dentro de su territorio requiera para llevar a cabo la contienda, como también los implementos que esto requiere. En ello, el cuerpo es un arma de combate y cuando el Estado la requiere, esta debe asumir su labor como mecanismo beligerante. En este punto, Carl Schmitt establece la siguiente particularidad:

El Estado, en su condición de unidad política determinante, concentra en sí una competencia aterradora: la posibilidad de declarar la guerra, y en consecuencia de disponer abiertamente de la vida de las personas. Pues el *Ius belli* implica tal capacidad de disposición: significa la doble posibilidad de requerir por una parte de los miembros del propio pueblo la disponibilidad de matar y ser muertos, y por otra de matar a las personas que se encuentran del lado del enemigo (Schmitt, 2009, p. 75).

Ahora bien, es necesario detenerse un poco y verificar en concreto cuál es la definición de guerra que establece Schmitt para corroborar lo anteriormente dicho y poder abordar el concepto de guerra total y el de guerra civil. En ello, va a determinar en *El concepto de lo político* que: “Guerra es una lucha armada entre unidades políticas organizada” (Schmitt, 2009, p. 62); definición que integra congruentemente las categorías propias de lo político establecida por el jurista, aserto de lo político en la enemistad y la pragmatidad que puede darse a este concepto, en la medida en que se lleva a la práctica lo teorizado en la guerra.

Dadas estas circunstancias, ¿qué entiende Schmitt por Guerra total?, ¿Cuál es la importancia que da en su obra a la Guerra Civil? Un conflicto armado, como ya se ha hecho mención, parte de la salida a la enemistad que dos unidades políticas llevan al extremo, en donde las garantías no se presentaron de modo que la beligerancia se convirtió en la posibilidad de terminar con los problemas; escenario dado dentro de la noción popular que envuelve un conflicto. No obstante, para comprender cuando se habla de guerra, sometida a una categoría que la delimita, esta necesariamente trae consigo una serie de características propias que le dan su naturaleza y, por ende, le permite estar

situada en contexto delimitado. Una de estas nociones herméticas que el concepto de guerra puede pretender es el de guerra total, el cual, por un lado, corresponde a una serie de momentos que desembocan en un evento armamentístico a escala global y, por otro, al contexto puntual en el que se desarrolló *El concepto de lo político* de Schmitt, pues su génesis se manifestó en un momento entre guerras que sobrepasaban los límites de la soberanía de un Estado.

Así, en primera medida, la guerra total no comienza en la totalidad sino que emerge de las heridas que un conflicto puede ocasionar. En segunda medida se debe estimar cómo se originó la agresión que llevó al escenario de la contienda armada. Si se sitúa un espacio, por ejemplo, en el que dos unidades políticas negocian las garantías para evitar una confrontación armada, dándose una ruptura en el evento, las partes tomarán la decisión de buscar una salida a su conflicto. En muchos casos los que se levantan de la mesa lo hacen porque sus planteamientos han sido tomados por burla, pero los que se quedan en ella toman la actitud de su enemigo como un gesto que va en contravía de lo que se busca y por ende, será asimilado como un atentado contra su voluntad de conciliar. En el ejemplo se puede determinar que siempre un conflicto que detona la beligerancia concreta entre dos unidades políticas, inicia en el seno de la enemistad de estas de forma particular y muy bien delimitada. Ante ello Schmitt determina que la guerra total se da en la medida en que dicha enemistad se va desbordando de los límites de cada una de las unidades políticas que se encuentran en estado antitético.

Sin embargo, es de señalar que, aun cuando las dos unidades políticas que se abren al escenario de combate físico demuestran lo que en sentido schmittiano se le determina como lo político o parte fundamental de sus planteamientos, se hace necesario señalar que la guerra no es carácter originario de lo político, sino que se convierte en la expresión última y radical en la que cada una de las categorías implementadas por Schmitt se perciben de forma somática. Esta cir-

cunstancia permite entrever que un escenario de combate no es en sí mismo político si no alberga toda la situación que engrosa las laderas de la hostilidad. Así, el pensador alemán señala que:

No hay que entender por lo tanto que la existencia política no sea sino guerra sangrienta, y que cada acción política se una acción de militar de lucha, como si cada pueblo se viese constantemente e ininterrumpidamente enfrentado, respecto a los demás, con la alternativa de ser amigo o enemigo; y mucho menos aún que lo políticamente correcto no pueda consistir precisamente en la evitación de la guerra (Schmitt, 2009, p. 63).

Por ello es necesario comprender que el escenario político de Schmitt es la enemistad en el cual se integran una serie de factores que se hacen partícipes para que se pueda acotar las condiciones que conllevan a un conflicto, a saber: factores económicos, administrativos, burocráticos, territoriales, políticos, entre otros. Esto logra determinar cuándo una enemistad se desborda hasta acotar necesariamente la beligerancia como punto de encuentro de lo político. Aun cuando la guerra está en marcha, es necesario especificar que esta es solo una posibilidad real como una forma particular de establecer un escenario de la política propiamente dicho. Por ello, “la guerra no es pues en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política, pero constituye el presupuesto que está siempre dado como posibilidad real, que determina una manera peculiar de acción y del pensamiento humano y origina así una conducta política” (Schmitt, 2009, p. 64).

En concordancia con lo anterior, se encuentra que uno de los problemas más notables en el planteamiento de Schmitt está cuando la enemistad se lleva hasta sus últimas consecuencias, pues siempre la guerra se convierte en su revelación final, al contener en su desarrollo cada una de las ideas propuestas por el autor y acotadas dentro de la noción de enemistad. Al convertirse en el escenario propicio en que la pugna entre dos unidades políticas antitéticas que se contraponen según las condiciones que la enemistad entre ellas haya sido determinante para la conflagración, se logra comprender que la guerra es la

máxima expresión de lo político en sentido práctico y concreto. Ante todo esto, si seguimos la idea que el autor tiene acerca del estado de beligerancia entre dos unidades políticas, es notable determinar que,

la guerra como medio político extremo revela la posibilidad de esta distinción de amigo y enemigo que subyace a toda forma de representarse lo político, y por esta razón solo tiene sentido mientras esa distinción tiene realmente lugar en la humanidad, o cuando menos es realmente posible (Schmitt, 2009, p. 65).

Ahora bien, cuando el pensador alemán establece lo conceptual, las categorías propias de lo político y su escenario práctico concreto y real de lo político, asume otra connotación acerca de la guerra que conlleva a comprender otro factor determinante para su teoría, el cual tiene que ver con la noción de guerra civil y su extrema relación con la figura del partisano, quien será dentro de la propuesta de Schmitt, el carácter subjetivo en el cual sus postulados teórico-prácticos toman un *corpus* completamente vivo y establecido en su forma de actuar.

### La guerra civil y el partisano

Uno de los problemas más comunes que encontramos dentro de las ciencias humanas es la supuesta imposibilidad de exponer, de forma pragmática, cada una de las ideas que se expresan en las diferentes tesis defendidas por los autores. De ello se ha dicho mucho, aun cuando son los directos responsables de explicar de forma completa y seria lo que acontece frente a cada uno de los sujetos. En tal contexto se podría criticar abiertamente a Schmitt por ser un teórico más que intenta demostrar que sus tesis son verosímiles, pero la cuestión estriba en que la búsqueda de cada uno de los planteamientos del autor alemán tienen su escenario fáctico concreto, el cual es la guerra y en ello, el combatiente su carácter subjetivo. Así se tiene que se puede comprender el pensamiento del autor alemán en un plano netamente conceptual, abiertamente pragmático y particularmente subjetivo.

Por ello, para comprender de forma puntual cuál es el escenario en el que se plantea la guerra civil, es necesario ahondar en tal circunstancia y en ello, se logra determina abiertamente el carácter subjetivo que Schmitt delimita en su análisis acerca de lo político.

Como se mencionó en las páginas anteriores, la guerra es la máxima y última expresión concreta de lo político, pues en ella, dos unidades combaten por su soberanía, siendo la enemistad el punto de partida para la beligerancia. En concordancia, cuando se dice que se generó una guerra total, esto implica el desarrollo de un acto de fuerza entre unidades políticas completamente desbordadas de sus territorios y que implica la ejecución de acciones militares extraterritoriales. Pero la cuestión que se plantará a continuación, debe su formulación al escenario de conflagración en las inmediaciones de un territorio, cuando una unidad política establecida combate contra otra unidad que le perjudica en su interior, es decir, cuando se desarrolla un combate en el interior de un Estado, lo cual se denomina: Guerra civil.

Normalmente cuando se habla de la existencia de un conflicto interno suele catalogarse como una guerra civil, lo cual implica que la forma como se lleva a cabo la contienda no se desborda de los límites de un territorio acotado, sino que implica la permanencia dentro de sus límites. Además de que las unidades que combaten representan los intereses de cada una de las agrupaciones: por un lado se encuentra la hegemonía del Estado, representada en su poderío militar; por otro, se establece los partisanos que se agrupan contra el *Statu Quo*. Así, Schmitt va a determinar que cada una de las características propias de un conflicto en el interior de un territorio corresponde a la enemistad que se origina dentro de los límites del Estado y, por ende, ocasionan la agrupación entre amigos y enemigos que se repelen. En ello, un autor germano determina que la “guerra civil es una lucha armada en el seno de una unidad política organizada (que sin embargo se vuelve por ello problemática)” (Schmitt, 2009, p. 62).

Pero ¿por qué problemática? Si se observa detenidamente el escenario en el que la guerra civil se lleva a cabo, es notable determinar que un conflicto en las inmediaciones de un territorio atenta en contra la soberanía y la normalidad del Estado, con todo lo que ello representa. Esto afecta notablemente la economía, los medios de producción, la educación, la vida misma. Cuestiones que implican la manera cómo transcurre la normalidad del territorio. El solo hecho de que se con-

forme una unidad política antitética al Estado en su interior, corresponde a toda una serie de irregularidades que impiden la tranquilidad y la estabilidad de la población.

Asimismo la insurrección de la unidad política que se conforma en la inmediación de un Estado corresponde al escenario subjetivo concreto del cual Schmitt abordará en su texto titulado: *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*. Dentro de él, el pensador alemán delimita su análisis a la figura que en su época no tenía reconocimiento en los diferentes acuerdos de guerra y que por ende se convertía en uno de los objetivos militares más complejos por su forma de combatir.

El partisano, según Schmitt, surge en la guerra civil española, en donde tras la ocupación de la tropas napoleónicas, los pobladores de la península ibérica se levantaron en armas contra el enemigo invasor. Según el autor, el combatiente partisano tiene definida en su existencia la relación fundamental de la enemistad, pues este surge para combatir un enemigo invasor o un enemigo estatal que le sitúa en estado de jaque ante las condiciones que le toca vivir. En ello, se puede decir que “es importante para la situación del partisano que a pesar de toda la movilidad táctica, es fundamentalmente defensiva” (Schmitt, 2013, p. 37), característica que imprime su impronta en su forma de combate.

Por otra parte, es necesario delimitar que la guerra civil siempre tiene como consecuencias originarias varios factores que puedan interrumpir la tranquilidad de un territorio. En el análisis de Schmitt, se encuentra que la invasión de Napoleón a la Península Ibérica y la implantación de este nuevo régimen, se convirtieron en las garantías para que surgieran los brotes de rebeldía dentro de este territorio. Los partisanos combaten por su territorio y por su tierra. A esto el autor lo va a determinar como el carácter telúrico del partisano, pues es un sujeto que combate por su tierra, por su patria, por la soberanía de su territorio frente al invasor extranjero. Además de establecer que el partisano ejemplifica de forma puntual la manera como una serie de ciudadanos se agrupan como iguales para combatir su diferencia, lo cual permite otorgarle un carácter político y definido, según Schmitt, en la enemistad. En suma, los partisanos se convierten en una unidad

política que a través de la guerra civil se contraponen ante las represalias del Estado o de la fuerza invasora, tomando como norte la lucha por la soberanía de su territorio y de su tierra.

Con lo anterior es importante resaltar que para la época en la que aparece la teoría del partisano propuesta por Schmitt, el Derecho Internacional no reconocía al partisano sus métodos de combate y su carácter político como el de un combatiente, pues según la norma jurídica, las prácticas se encontraban fuera de los tratados acordados entre los Estados, aun cuando las diferentes guerras posteriores a Napoleón se llevaron a cabo por medios irregulares. En ese contexto, el Derecho Internacional reconoce en el combatiente sus insignias y armas visibles, el esquema de combate abiertamente conocidas, las prácticas y métodos con los cuales se lleva a cabo la acción guerrillera y los implementos con los que se puede luchar. Estas condiciones son catalogadas como los factores que se encuentran dentro de una guerra regular. La cuestión adversa radica en la irregularidad con la que, en paráfrasis de Schmitt, combate el partisano.

Los métodos de combate de un partisano son totalmente indescifrables. El sigilo, la emboscada, su camuflaje, el acotamiento de armas hechas y la posibilidad de actuar de forma individual y certera, se catalogaban como algo fuera del Derecho internacional y, por ende, podía ser eliminada sin garantizar la dignidad del combatiente, lo cual permite comprender que,

el partisano, que lucha en situación de inferioridad militar, libra una guerra asimétrica con una acción bélica intermitente en la que recurre a cualquier medio, lícito o ilícito, para hacer frente a su inferioridad. Y así provocan las represalias del ejército regular que a su vez empuja a <<luchas a la manera de partisano>> (Volpi, 2013, p. 10).

Esto se convierte en una preocupación académica para Schmitt, pues él ve en la figura del partisano la metodología con la que los conflictos armados de inicios del siglo XX<sup>3</sup> se adelantaron en gran parte de los territorios golpeados por la guerra, siendo la guerra irregular, la práctica de batalla de los ejércitos que combatían, cuestión que en

<sup>3</sup> "También las luchas partisanas de la Segunda Guerra Mundial y la de los años siguientes en Indochina y otros países, que se simbolizan con los nombres de Mao Zedong, Ho Chi Minh y Fidel Castro, permiten ver que la relación con el suelo, con la población autóctona y con las condiciones geográficas del país –montaña, selva jungla o desierto- tiene la misma actualidad que antes" (Schmitt, 2013, p. 37).

términos académicos, se convertía en un nuevo horizonte de estudio para la filosofía y para el Derecho como tal. En ello, encontrará que cada combate tiene las prácticas fundamentales del partisanismo: la guerrilla española, los Bolcheviques, las guerras entre la URSS y oriente, los métodos nacional socialistas, y cada una de las batallas que se presentaron posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Ante ello, cada una de las manifestaciones beligerantes de la época determina que los métodos irregulares fueron implementados por las unidades regulares para atravesar el escenario de combate. En ellos se reconoce que “el análisis de Schmitt se centra en los aspectos históricos, en particular los siglos XIX y XX, y en los avances bibliográficos que la ciencia militar ha experimentado en la materia” (Saravia, 2012, p. 165).

Por último, Schmitt permite comprender de forma concreta el fenómeno de lo político de manera puntual, pues va de lo conceptual hasta lo práctico y subjetivo del asunto. Su idea, que define lo político en la enemistad, le permite establecer dos categorías que se logran entrever en los diferentes escenarios políticos de la vida diaria, pues su relación amigo-enemigo se convierte en una expresión precisa y que no pierde vigencia.

Asimismo, la manifestación última de tal relación en la guerra permite redefinir el escenario en el que lo conceptual se delimita, pues establece un punto de encuentro entre lo teórico y práctico desde el cual se logra comprender de forma más amplia el fenómeno dentro de la política que el autor intenta expresar. Aun cuando no tenga su carácter originario de lo político, la guerra le permite a Schmitt delimitar profundamente el acontecer histórico de la humanidad que ha estado siempre bordeado por escenarios de beligerancia armada.

Por último la pragmatidad de los planteamientos del pensador alemán, establece que, aun cuando su andamiaje teórico se encuentra solventado en la realización de acciones concretas dentro de una confrontación armada entre dos unidades políticas, existe unas unidades subjetivas que integran la enemistad, las categorías de lo político y que se manifiesta de forma concreta en la guerra, el cual viene a ser el par-

tisano, quien permite de forma puntual, comprender más a fondo lo que Schmitt entendió por lo político y su representación concreta en la vida de los hombres que componen la soberanía de cada territorio.

## Referencias

- Delgado Parra, C. (2011). El criterio amigo-enemigo en Carl Schmitt. El concepto de lo político como una noción ubicua y desterritorializada. Revista *Cuaderno de materiales* (23). Recuperado de <http://www.filosofia.net/materiales/pdf23/CDM11.pdf>
- Rodríguez, E. (2003). Política y guerra en el pensamiento de Carl Schmitt". En *Lunes de debate: Los filósofos, la guerra y la política*. Cali: Universidad del Valle.
- Saravia, G. (2012). *Carl Schmitt: variaciones sobre el concepto de enemigo*. Madrid: Universidad Carlos III.
- Schmitt, C. (1990). *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza editorial.
- Schmitt, C. (2013). *Teoría del Partisano. Acotación al concepto de lo político*. Madrid: Editorial Trotta.
- Volpi, F. (2013). Epílogo: El último centinela de la tierra. En *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*. Madrid: Editorial Trotta.

# La república islámica de Irán: símbolo de la dignidad de los países periféricos de Oriente Medio

Felix Antonio Cossío Romero\*

Irán es el principal enemigo que hay en la región, tal como lo fue en su día la Unión Soviética a nivel global

Gilbert Achcar.

## Resumen

El objetivo principal del siguiente trabajo es analizar el papel geopolítico que desempeña Irán en Medio Oriente. Además se muestra cómo el islamismo político luego de la democracia liberal y el marxismo leninismo se ha convertido en una tercera vía política y cultural para los países de Oriente Próximo.

## Palabras Clave

Centro-periferia; Chiíes-suníes; Irán; islamismo político; Israel.

Un fenómeno religioso a destacar es que durante la segunda mitad del siglo XX los adeptos al islam fueron fortaleciendo su fe y viendo en este mismo no solo una religión sino un estilo de vida como tal. Los países que tenían como religión oficial el islam se trazaron un objetivo en común: el de construir y fortalecer sociedades islámicas. Acerca de esto el académico Samuel Huntington dice:

Numerosos musulmanes estaban volviendo simultáneamente hacia el islam como fuente de identidad, sentido, estabilidad, legitimidad, desarrollo, poder y esperanza, esperanza comprendida en el eslogan "el islam es la solución". Este resurgimiento islámico, con toda su extensión y profundidad, es la última fase del reajuste de la civilización islámica ante occidente, un esfuerzo por encontrar la "solución" no en ideologías occidentales, sino en el islam (Huntington, 1997, pp. 129-130).

---

\* Filósofo de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Miembro del semillero de investigación Estética, poética y hermenéutica. Correo electrónico: felixantonioc4@gmail.com

El mundo árabe hace parte de la periferia y se enfrenta a las ideologías del centro hegemónico. El sueño de las sociedades islámicas por parte de los líderes religiosos de los países de Medio Oriente surge como reacción a las doctrinas totalitarias por parte del Centro. La guerra fría tenía como protagonista a dos bloques opuestos entre sí: la Unión Soviética por un lado y Occidente (compuesto por Estados Unidos, y Europa Occidental), por el otro. Ambos defendían ideologías contrarias que buscaban expandir a los países periféricos. Los líderes y representantes del islam poco a poco observaron que estas ideologías defendidas por el Centro corrompían su cultura y los principios de su religión, y decidieron volver a las fuentes que se encontraban en el islam.

Aunque el marxismo-leninismo ha influenciado en los movimientos políticos de Oriente Medio, no quiere decir que esta región sea una extensión de esta ideología o que los habitantes de estas comunidades se sientan identificados con el emblema comunista; por el contrario, la caída de la Unión Soviética significó el desplome de uno de los principales rivales del islam. Acerca de esto señala Samuel Huntington (1997): “el hundimiento del comunismo acabó con un enemigo en común de Occidente y el islam y convirtió a ambos en la principal amenaza a la vista para el otro” (p. 250).

Por otra parte, la democracia liberal defendida por el modelo capitalista, se fortaleció después de la desintegración de la Unión Soviética, lo que llevó a varios pensadores a afirmar que era el fin de las ideologías políticas, y que la democracia liberal era el modelo en los que se deben basar todos los Estados del mundo. A propósito de este punto Francis Fukuyama dice:

La legitimidad de la democracia liberal como sistema de gobierno había surgido en el mundo, durante los años anteriores, al ir venciendo a ideologías rivales, como la monarquía hereditaria, el fascismo y, más recientemente el comunismo. Más que esto, sin embargo, argüía que la democracia liberal podía constituir “el punto final de la evolución ideológica de la humanidad” la “forma final de gobierno”, y que como tal marcaría “el fin de la historia”. Es decir, que mientras las anteriores formas de gobierno se caracterizaron por graves defectos e irracionalidades que condujeron a su posible colapso, la democracia liberal está libre de estas contradicciones internas fundamentales (Fukuyama, 1992, p. 11).

La postura política de Fukuyama refleja los intereses del modelo de centro hegemónico. La democracia liberal como único modelo posible para las periferias. El Centro determina la realidad política de todos los pueblos. Ni el comunismo ni la democracia liberal, han sido un referente sólido para el mundo árabe, sino que son imposiciones de Occidente, por eso miran con desconfianza estos modos de concepción estatal. Debido a los cambios políticos de los últimos años en Medio Oriente, conlleva a reformas drásticas en los modelos estatales de estos países. El islamismo político luego del capitalismo y comunismo se ha convertido en una tercera vía política y cultural para los países del mundo árabe. Acerca de esto dice el filósofo Carlos Patiño (2006):

La aparición de una especie de revolución cultural en la que la modernidad consistía en la creación de una sociedad islamizada. (...), que debía incluir a todos los miembros de la sociedad sobre la base de una noción de bien común conocida por todos y revelada por el profeta. En esta situación no había pierde: el Corán era el camino, y sólo con él se podría llegar a la construcción de una verdadera sociedad, libre de ataduras de la corrupción, la pobreza, el hambre y las crisis sociales que llegaban de las manos de los Estados Laicos (p. 100).

Un ejemplo de islamismo político es Irán (principal enemigo de Israel en la actualidad), donde se gestó la revolución islámica en 1979, momento en que se convirtió en el pilar de su región. Irán, después del éxito de la revolución, se sumó de forma activa al conflicto árabe-israelí y tomó una postura crítica a favor de los palestinos condenando directamente al Estado de Israel por sus crímenes. Irán gobierna bajo la ley islámica, por esto Occidente con sus ideologías de democracia, capitalismo y comunismo pasa a un segundo plano, porque el modelo le da prioridad a un estado teocrático. Irán representa el primer país en Oriente Medio donde se gestó una revolución islámica con éxito, recibiendo apoyo popular y de diferentes sectores de la sociedad.

La República Islámica Iraní es el símbolo de la soberanía, identidad y futuro para los países del mundo árabe. Por eso como dice el filósofo Noam Chomsky (2011) es la prioridad en la política exterior de los Estados Unidos. Israel y Occidente temen que se genere un efecto dominó y que tras una revolución se desarrollen sistemáticamente otras; hipótesis que de llegar a materializarse, el mundo árabe se unificaría bajo una sola nación y todos actuarían bajo una misma bandera: de-

fender su religión como fin último, y ello a pesar de la propaganda difamatoria que Occidente y sus aliados han creado sobre el islam y los pueblos que lo profesan, tildándolos de terroristas, fundamentalistas y atrasados, han llevado a que los que profesan esa religión se sientan cada vez más convencidos de sus ideales. Los países de Medio Oriente que tienen el islam como prioridad son los pueblos que en la actualidad tienen más identidad y un referente sólido en el que apoyarse, y ven en Israel y Occidente la decadencia y la pérdida de la Mujer, la Familia y la Sociedad. A propósito de la importancia y originalidad de la revolución iraní, dice Karen Armstrong: “la revolución iraní fue la única revolución del siglo XX inspirada en una ideología del propio siglo (ya que las revoluciones rusa y china debieran su inspiración a la visión decimonónica de Karl Marx)” (Armstrong, 2013, p. 187).

Irán por medio de su revolución popular se convirtió en lo otro, y reivindicó su pasado y su religión, expulsando a las fuerzas coloniales de su nación. El centro hegemónico occidental reaccionó atacando a Irán por medio de su país vecino Irak, que en ese momento estaba gobernado por Saddam Hussein. A propósito de esto señala Víctor De Currea-Lugo (2016): “En los años ochenta. Irak declaró la guerra a Irán y, a pesar de contar con el apoyo de Estado Unidos, la Unión Soviética y la liga Árabe, dicha guerra terminó en tablas” (p. 35).

El Centro atacó a Irán, porque a partir de su revolución esta dejaría de ser un estado cliente, y administraría sus recursos y territorio de una forma autónoma. EE.UU. y la Unión Soviética, las dos superpotencias de su momento apoyarían al régimen de Saddam Hussein; además este último, contaría con el apoyo de los países de Medio Oriente (exceptuando Siria)<sup>1</sup>, lo que le daría un gran poderío militar. La guerra entre Irak e Irán fue el conflicto más largo del siglo XX, y dejó un millón de muertos; a pesar de las bajas y daños que sufrió Irán, esta pudo sobrevivir a la guerra y consolidar su revolución.

Irán, en este momento, es para el mundo árabe lo que Cuba fue para América Latina en la década de los 60, un Estado libre, autónomo y un ejemplo a seguir por parte de los países de su región. Cuba

<sup>1</sup> De ahí que en el conflicto Sirio que se vive desde el 2011 en la nación árabe, Irán sea uno de los principales aliados de Bashar Al-Ásad presidente de Siria. Irán y Siria históricamente siempre han tenido vínculos muy estrechos. Además de cooperar con la causa palestina tienen convenios políticos, económicos y militares.

le dio prioridad a sus raíces y su cultura impidiendo que las políticas occidentales se consoliden en sus territorios, apelando a su pasado, identidad y costumbres. La alienación cultural es el arma principal del imperialismo para expandirse y consolidarse en los países periféricos. La Revolución Islámica Iraní de 1979 vuelve a las fuentes y estas son el islam como la base de una sociedad próspera, soberana y libre. El Ayatolá Jomeini, líder de la revolución, así lo creía y destronó las políticas occidentales que su antecesor, el Sha de Persia, había introducido en su país. La pérdida de valores y el abandono de la religión son elementos que no están dispuestos a permitir los Estados periféricos de Oriente Próximo. De la década del 60 a la década de los 90 América Latina fue el principal objetivo del imperialismo, y trató por todos los medios impedir que se conformaran estados comunistas, en el panorama geopolítico actual, el enemigo del imperialismo es Oriente Medio y busca impedir que se constituyan Estados islámicos.

Los países pobres tienen cada uno su propia forma de luchar contra el imperialismo. El islam en el mundo árabe y de una forma u otra el comunismo y los socialismo-populares en América Latina. El islam y el comunismo son símbolos de esperanza para los pobres del tercer mundo y de entrada pueden haber varias similitudes. Acerca de este punto de encuentro entre estas dos ideologías señala el filósofo Tzvetan Todorov (2008):

Como los comunistas, los islamistas condenan la injusticia social que reina en sus países, la corrupción y la arrogancia de los ricos, y se declaran defensores de los pobres y de los sometidos. A nivel mundial reivindican ideales tercermundistas y la lucha contra el imperialismo. Luchan por una causa que creen que es justa y no aspiran a obtener beneficios personales, sino que están dispuestos a sacrificarse por el bien común (p. 151).

Aun así con estas similitudes son más las diferencias entre comunismo e islam; en última instancia son ideologías totalmente incompatibles. Para el islam el comunismo es uno de sus más grandes enemigos porque su modelo estatal hace énfasis en el ateísmo. Los pobres del mundo desde su propio contexto encuentran diferentes alternati-

vas para responder a las necesidades de sus ciudadanos, siguiendo su propia cultura y religión. Así Cuba se inspiró en la doctrina marxista-leninista de la Unión Soviética e Irán en el islam de corriente Chii<sup>2</sup>

Las dos grandes ramas del islam son la suní y la chii; aunque en estas dos concepciones existen diferencias, son más los puntos de encuentro. Ambas ramas comparten y siguen los 5 pilares del islam. De Currea-Lugo (2016) señala los 5 pilares a los cuales deben obedecer todos los musulmanes. Dice:

Los cinco pilares del credo musulmán son: la profesión de Fe (aceptar que Dios es uno solo y Mohamed su profeta), la oración (cinco veces al día), el Zakat (un deber del musulmán de compartir los bienes materiales que tiene con los más pobres), el ayuno (en el mes de Ramadán), y la perenigración a la Meca (por lo menos una vez en la vida) (p. 25).

Tanto los sunitas como los chiitas comparten y siguen estos cinco pilares, lo que de entrada lleva a pensar que son más las similitudes que las discrepancias. La diferencia reside en su interpretación del sucesor de Mohamed (Mahoma). Cuando esté murió no dejó claro quién sería su sucesor. La mayoría vio en los califas a las personas que tenían la preparación suficiente para suceder a Mohamed. Al contrario, los chiitas solo reconocieron en la descendencia directa del profeta a su sucesor. Ali primo y yerno de Mohamed, era su verdadero sucesor, y el primer Imán. Aunque estas diferencias entre sunitas y chiitas siempre han estado presentes, en la actualidad el centro hegemónico hace más énfasis en la división sectaria para fragmentar a los musulmanes. Tal como le señala De Currea-Lugo (2016):

La tensión entre chiíes y suníes hace parte de la larga historia del islam, pero solo en décadas recientes ha adquirido tintes de guerra intrarreligiosa de la magnitud que observamos (...), hay muchos países donde conviven estas dos comunidades sin que su relación esté mediada por la violencia, lo que refleja la idea de que más que un asunto religioso estamos ante agendas políticas (p. 135).

El centro hegemónico se aprovecha de estas diferencias para dividir a los musulmanes y generar discordia entre ellos mismos. La división entre chiíes y suníes beneficia principalmente a Occidente e Israel, di-

<sup>2</sup> Existen dos formas tradicionales de interpretar el islam: la corriente suní por un lado, y la corriente chii por el otro. Los chiitas son mayoritarios en Irán, Irak y Bahrein. Los sunitas son mayoría en Arabia Saudita, Siria, Jordania, y el norte de África. Los sunitas son muchos más numerosos que los chiitas. De cada 10 musulmanes 8 son de credo suní.

vidiendo a sus rivales por sus diferentes credos religiosos. En la geopolítica actual la división sectaria es una de las herramientas que tiene el centro para desprestigiar y atacar a la República Islámica. Irán es un Estado musulmán de mayoría chií, por otra parte, países como Arabia Saudita es de mayoría Suní, gobernada por una monarquía absolutista, que no reconoce a los chiíes como musulmanes sino como infieles.

Grupos radicales como El Estado Islámico (grupo de tendencia suní), también hacen una interpretación radical, y ven en los chiitas infieles que se deben convertir o por el contrario deben ser asesinados. Irán es una de las prioridades del Estado Islámico, al igual que Hezbolá (grupo de tendencia chií y que ha jurado lealtad a Irán) y Siria gobernada por una minoría también chiita. Los chiitas son una minoría dentro del mundo musulmán, y no solo se enfrentan a las fuerzas imperiales de Occidente e Israel sino también a las monarquías y grupos radicales de tendencia Suní que pretenden eliminar a los chiitas por completo, al no ser considerados musulmanes. De Currea-Lugo (2016) analiza la concepción que tiene el Estado Islámico de los chiitas. Al respecto, dice: “El Estado Islámico, ha caracterizado a los chiíes como “falso musulmanes” a los cuales hay que eliminar, como lo ha hecho indiscriminadamente” (p. 138). El Estado Islámico ha asesinado a chiíes en Irak, Siria, Líbano, y entre sus objetivos está en atacar a la República Islámica de Irán, por ser el eje chiita más importante en Oriente Medio. Tal como lo señala la analista Loretta Napoleoni: “En realidad, hoy en día, ser chií (...), es casi equivalente a ser judío en la Alemania nazi” (Napoleoni, 2015, p. 95).

Irán se enfrenta al imperialismo norteamericano apoyado por Israel y todas las armas que estos tienen a su disposición, desde la tecnología militar hasta la más peligrosa, la ideológica. Dussel (1980) expone todos los métodos que tiene el Centro Hegemónico a su disposición:

En el nivel internacional o mundial la alienación de los pueblos periféricos se produce por el imperialismo; filosóficamente lo funda la ontología europeo-norteamericana; (...), militarmente es el control de los océanos y los continentes por medio de armadas navales y de los aires, por las fuerzas aéreas y de los satélites que recorren la atmósfera; culturalmente es la ideología de los medios de comunicación (p. 90).

EE.UU. desea anexar nuevamente a Irán para sus intereses en Oriente Medio, busca establecer un gobierno cliente que sea afín a los deseos de la primera potencia del mundo. La pérdida de Irán llevó a que Estados Unidos, perdiera el acceso a las grandes reservas de combustibles fósiles que posee la nación iraní, y además se convirtió en un ente que promueve la desestabilización en la región (según la visión de los Estados Unidos); por eso el imperialismo directa e indirectamente utiliza todos los recursos para atacar a Irán. Tal como afirma Chomsky:

Estados Unidos e Irán están en una situación tensa y, tal como están las cosas, no es difícil entender que Estados Unidos quiera recuperar Irán para su sistema global; o si no lo consigue, mantener el control físico del golfo con fuerzas navales y bases en las proximidades (Chomsky, 1988, p. 186).

Después de la invasión y el “éxito” que tuvo el Centro Hegemónico en Irak, el próximo objetivo del imperio se desplazó a Irán, el mayor enemigo de occidente en Medio Oriente. Estados Unidos ha desplazado porta-aviones y su fuerza naval cerca de las costas iraníes provocando y amenazando a la República Islámica; también tiene gran cantidad de bases militares vigilando al país, estas se encuentran en Israel, Turquía, Afganistán y Bahrein, entre muchos otros. A propósito de Bahrein, este cumple una importante función militar, este país es el más pequeño de Medio Oriente, de mayoría chií y gobernada por una minoría suní. Es aliado de Occidente y los Estados Unidos, está cercano al Golfo Pérsico e Irán. Este pequeño territorio sirve como base militar para tener vigilada constantemente a la República Islámica Iraní. Acerca de esto dice Juan Sebastián Brizneda:

La importancia de este pequeño territorio es simple. Bahrein está posicionado en medio de Irán (...), esto lo hace adquirir un valor geoestratégico importante, razón por la cual los Estados Unidos ubicaron aquí su base naval más grande por fuera de su territorio: la quinta flota, integrada por cinco portaaviones, seis buques de asalto anfibio y más de 30 buques de la Royal Navy (pertenecientes a la armada británica) (Brizneda, 2014, pp. 22-23).

Al mundo árabe se le niega la posibilidad de su propio proyecto en su mismo territorio. Su concepción de Estado, economía, mujer y sociedad no son posibles sino son afines con lo que el Centro Hegemónico desea. Irán es un país rebelde y por eso Estados Unidos, Europa e Israel buscan castigarla de una manera efectiva, para que los países

que quieran seguir su ejemplo y buscar una revolución popular sepan de antemano las consecuencias que se deben enfrentar. Chomsky & Achcar (2007) ironizan la actitud de Occidente frente a Irán:

Irán rompió filas con Estados Unidos en 1979, y éste es un crimen por el que el país ha de recibir su castigo. Es algo que va más allá de cualquier interés estatal que sea razonable. Al igual que con Cuba, es una mentalidad mafiosa: no se puede consentir que exista la desobediencia, es algo demasiado peligroso, porque otras personas podrían hacerse a la idea de que también pueden ser desobedientes (p.173).

La revolución islámica de Irán reconstruyó los valores de su pueblo. Países como estos, solo ven en el islam la alternativa para enfrentar las potencias extranjeras y las ideologías y prácticas del centro hegemónico. Los grandes acontecimientos de la geopolítica del siglo XXI han sucedido principalmente en Medio Oriente. Después del 11 de septiembre, los Estados Unidos enfocaron su agenda a Oriente Medio, para luchar contra lo que ellos denominaron “la guerra contra el terror”. Pero sin duda alguna, bajo este pretexto se han invadido países y derrocados gobiernos que no son afines a los intereses estadounidenses. Existe una lista de países a los cuáles se ha invadido y convertido en Estados clientes. Afganistán (2001), Irak (2003), Libia (2011), Siria (2011). Estos países buscaban sus propios modelos económicos alternativos, a los del Centro, lo que llevó a que fueran invadidos militarmente por EE.UU y Europa para poder recuperar el control de la zona. Pero su principal objetivo es atacar y dismantelar a la República Islámica de Irán. Este país tiene un gran mercado de petróleo y cumple un papel geoestratégico en el golfo pérsico. Después de las caídas de los gobiernos hostiles a los intereses de EE.UU. e Israel en la región, Irán se convirtió en el principal obstáculo del imperialismo para dominar completamente a Oriente Medio.

## **Conclusión**

Para el islamismo político, los modelos Occidentales fracasaron. La desigualdad, el hambre, la prostitución, la pobreza y la injusticia social son el resultado de unos estados laicos ineficientes, que se caracterizan principalmente por la corrupción. La democracia liberal y el comunismo incumplieron sus objetivos en proteger y beneficiar a la comunidad en su totalidad. Por tanto, los pueblos musulmanes creen

en un Estado guiado por el Corán como el fundamento de todas las instituciones sociales. El mundo árabe como periferia se reconoce y se piensa a sí mismo, trascendiendo los paradigmas Occidentales. La postura política de Francis Fukuyama deja un interrogante abierto. ¿Qué sigue después del final de la historia? La respuesta es Islamismo político.

## Referencias

- Armstrong, K. (2013). *El Islam*. España: Debate.
- Brizneda, J. (2014). Guerra fría en Oriente Medio, Irán Vs. Arabia Saudita: cómo se evidencia en la región y cómo se proyecta a Bahreín. En *Lealtades cruzadas: nueve miradas a Oriente Medio*. Colombia: Le Monde Diplomatique.
- Chomsky, N. y Achcar, G. (2007). *Estados peligrosos. Oriente Medio y la política exterior estadounidense*. Barcelona: Paidós
- Chomsky, N. (1988). *La cultura del terrorismo*. España: Editorial Popular.
- Chomsky, N. (2011). *La era Obama y otros escritos sobre el imperio de la fuerza*. Barcelona: Ediciones del pasado y presente.
- De Currea-Lugo, V. (2016). *El Estado Islámico*. Colombia: Debate.
- Dussel, E. (1980). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Universidad Santo Tomas.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. España: Planeta.
- Huntington, S. (1997). *El Choque de Civilizaciones*. España: Paidós.
- Napoleoni, L. (2015), *El fénix islamista*. España: Paidós.
- Patiño, C. (2006). *Guerras de religiones*. Colombia: Siglo del hombre.
- Todorov, T. (2008). *El miedo a los bárbaros*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

The image features a background of marbled paper with a complex, organic pattern of veins in shades of brown, tan, and cream. A solid, dark brown horizontal band runs across the middle of the page, containing the title text in white. The overall aesthetic is classic and elegant, typical of a book cover or endpaper design.

El arte de pensar lo bello

# Del πόλεμος a la εἰρήνη: la ineludible paz y sus fundamentos ético-políticos en la Atenas clásica

Carlos Andrés Gallego Arroyave\*

## Resumen

El siglo V a. C. fue la época en la que la acción bélica sobrepasó sus límites; de mantener una configuración ético-política para el hombre ateniense en el siglo VI a. C. pasó a ocasionar una *hybris* en el mismo. El poeta Eurípides reflejó esta excesiva acción belicosa en su obra *Las troyanas*. Al percibir el decaimiento ético y social de la *polis*, el *polites* dentro del teatro y la oratoria tuvieron que reconstituir el *corpus* axiológico de la sociedad ateniense. Por lo tanto, el objetivo de este texto es proporcionar un análisis de las comedias de Aristófanes y los discursos de Isócrates sobre la paz como modelos de reordenamiento político, ético y social en el hombre ateniense de los siglos V a. C. y IV a. C.

## Palabras clave

Aristófanes; Atenas; guerra; Isócrates; paz.

## Introducción

El discurso bélico y de poder en la Grecia antigua se descubre en gran parte de la literatura, empezando con Homero, pasando por los líricos, épicos y trágicos y terminando, quizá, con *Las troyanas* de Eurípides, obra que representó el desbordamiento y los horrores de la guerra a finales del siglo V a. C. Si bien existe un discurso insoslayable de la guerra para la configuración axiológica, social y política del hombre griego y su cultura, hubo a finales del siglo V a. C. e inicios del IV a. C. disertaciones que contrariaban los cimientos de los oradores belicistas como Cleón y Filipo II. Paralelo a la tragedia euripídea está la comedia aristofánica que con un argumento panhelénico rechazó plenamente

---

\* Filósofo de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Miembro del semillero de investigación Estudios Antiguos. Correo electrónico: carlos.gallegoar@gmail.com

las acciones políticas que conllevaron a la *polis* ateniense a sufrir alrededor de treinta años una guerra feroz e impetuosa. Por su parte, en el siglo IV a. C., Isócrates, junto a Demóstenes, desarrolla con un estilo retórico e ilustrado discursos que apropiaban temas privados, pero también realizó otros que tomaron una figura pública y relevante para los ciudadanos. En este último caso Isócrates es quien elaboró toda una *paideia* ética y filosófica con la finalidad de que el ateniense tuviese en cuenta la situación bélica y compleja de su tiempo para examinar nociones que le ofrezcan a la *polis* una solidificación y atención a la paz como principio para la composición ético-política del propio ciudadano. Por tanto, el objetivo de este trabajo será analizar el discurso de la paz en Aristófanes e Isócrates para una reconfiguración del *corpus* axiológico y político del hombre griego de los siglos V a. C. y IV a. C.

### La raíz del discurso bélico en la Grecia antigua y la dimensión ética

La base o el origen para que se dé una lectura de dinámicas éticas y sociales dentro del código de guerra en la Grecia antigua iniciaron con el ideal heroico homérico que, según Ortiz Escobar (2015), está representada en una “unidad axiológica que articula tres dimensiones esenciales: ética (*agathós*), estética (*kalós*), y sociológica (áristos)” (p. 37). Esta unidad axiológica que está integrada a la poesía homérica proporciona una alta consideración a la categoría de *areté*. Esta repercute en la elaboración de valores de guerra, de valía y excelencia del guerrero y, en consecuencia, de principios ético-sociales gracias a las acciones heroicas del hombre homérico. En este sentido lo analiza Echavarría (2008):

Por lo tanto la guerra se presenta como el cimiento sobre el que se construía no sólo la vida cotidiana, sino también la escala de valores y prejuicios del hombre griego, y parece encontrarse en la base de su mentalidad, en el modo en que contemplaba, entendía y ordenaba el mundo que lo rodeaba (p. 250).

La lectura de dinámicas éticas dentro de las funciones militares en los guerreros de Homero tuvo una ascensión y consolidación durante los siglos VII y VI a. C. con la nueva literatura épica y lírica llegando al punto de significar la guerra como un concepto y una operación inherente e indisoluble para la sociedad griega, así lo expresó el poeta

Tirteo de Esparta: “Es admirable haber muerto, cuando ha caído en vanguardia un hombre valiente peleando en bien de la patria” (Tirteo, *trad.* en 2000); por su parte, Mimnerno de Colofón poetizó el *ethos* homérico del siguiente modo:

En eso estriba el valor, y es ése en el mundo el trofeo mejor y más bello que puede un joven ganarse. [Servirle] al general, al estado y a la masa del pueblo, el hombre que se afirma con terquedad y olvida del todo la huida infamante y arriesga la vida (Mimnerno, *trad.* en 2000).

Este ideal bélico configura por completo la identidad del griego que se sustenta en dos factores esenciales: la primera hace referencia al valor del hombre griego, la querencia por su armadura y, principalmente, el anhelo de morir en batalla, ya que así hace presencia la *areté* heroica y demás valores. En esta primera categoría puede referenciarse, además de Homero, a Estesícoro y Alcman dentro de la lírica, y a Arquíloco dentro de los yambógrafos. Estos tres poetas presentan en los fragmentos conservados una *paideia* inserta en el *pólemos*, es decir, los versos hacen manifiesto de toda una articulación social y política en torno a la guerra que está introducida en la realidad siempre presente y convirtiéndose en un hecho natural casi perpetuo. Ortiz Escobar (2015) detalla este dualismo *paideia-pólemos* a partir de la siguiente afirmación:

[E]l orden bélico de la vida entre los griegos estaba conformado por la articulación de dimensiones éticas y sociales anudadas en la axiología de guerra. Héroe y comunidad son correlato de un mismo código de honor, de una práctica militar amparada por órdenes religiosos, domésticos y políticos, los cuales configuran una conciencia moral entre combatientes y culturas (p. 40).

El segundo elemento relevante para la consecución de la identidad griega por medio del ideal bélico es propiamente la confección de una identidad por medio de acontecimientos históricos, no en sentido general griego, sino la realización de una que configure a los *politai* atenienses. Esta fabricación de la identidad del hombre de Atenas comienza a desplegarse con los nueve libros de la *Historia* de Heródoto que describen, en última instancia, las hazañas del ejército ateniense, y también del espartano, en las Guerras Médicas anulando la invasión del imperio persa y su destrucción. Luego aparece la tragedia esquilea con su obra *Los persas*, una pieza que escenifica con gran elegancia la

derrota del ejército medo en playas áticas. Esta representación de la superioridad del ejército hoplita y la construcción de la identidad ateniense se hace patente en el verso 240 cuando el Corifeo anuncia que los griegos “no se llaman esclavos ni súbditos de ningún hombre”, significando así “la conquista histórica del régimen democrático” (Ortiz Escobar, 2015, p. 44) y, además, dándose la distinción y el poderío de la cultura ateniense que se basó en las acciones y los desarrollos militares. Sin embargo, en el 415 a. C. se representan *Las troyanas* de Eurípides, una obra que muestra la leyenda más iluminada y grandiosa de Grecia: la toma de Troya por los ejércitos de Agamenón, pero que el poeta la pondría envuelta en tinieblas y destruida por los acontecimientos bélicos. Eurípides, con esta pieza, creó una analogía entre la leyenda y la situación de Atenas: una ciudad devastada estructural, social, ética y políticamente, una *polis* que incurrió en *hybris* por querer permanecer como la más grande de las ciudades griegas. Empero, la acción militar y el ideal bélico del ateniense excedió los valores de guerra y destruyó la “unidad axiológica” de la misma que había preponderado en casi dos siglos. Dado esto, Eurípides, en boca del personaje Poseidón, da una sentencia de consumación al discurso bélico y su dimensión ética: “Es necio el mortal que destruye ciudades; si además deja en soledad templos y tumbas -santuarios de los muertos-, prepara su propia destrucción para después” (Eurípides, trad. en 1985).

### El surgimiento de un nuevo discurso. La paz como revaloración de la ética y la política en el hombre ateniense

Ante una pérdida casi absoluta del *ethos* homérico que estaba incurionado en Atenas y que proporcionó la distinción con el bárbaro y la realización de un proyecto político y social que aconteció por medio del progreso militar y sus glorias, emerge un nuevo discurso que facilitaría la reconstrucción de la polis, del *polítes* y, además, la unificación de las ciudades griegas con el fin de suprimir querellas y producir intercambios económicos y culturales. Esto no se denota como una lectura pacifista debido a la constitución de la herencia bélica, sin embargo, sí se producen discusiones que toman posturas críticas para afrontar el modo cómo se está debatiendo la guerra dentro de la Asamblea. Uno de los personajes que adquiere esta actitud es el poeta Aristófanes que

en gran parte de su obra reacciona ante la desazón que produce la guerra: “Durante los años de juventud y madurez [Aristófanes] vivió los duros años de la guerra del Peloponeso y tuvo la desgracia de contemplar la derrota de Atenas y ser testigo del derrocamiento de los ideales de la democracia periclea” (Gil, 2012, p. 19).

Los estudios que hay acerca de la comedia aristofánica son incontables similares a las interpretaciones que conlleva el teatro del cómico. Si bien hay una hipótesis que justifica la separación entre fundamentos ético-políticos y el discurso de la comedia, argumentando que hay diferencias en las declaraciones del filósofo y el político con las del dramaturgo, este escrito sostendrá la tesis de que existe una comedia política y netamente ética, específicamente en las tres primeras piezas conservadas (*Acarnienses*, *Caballeros* y *La paz*). *La paz*, obra teatral representada en el 421 a. C., es, quizá, el primer discurso griego en donde toda la Hélade está a favor de salvar a la diosa Paz y situarla en el centro de toda discusión ética (*agathós*). *La paz* es una muestra de la aversión que sentía Aristófanes por la guerra, dado que esta ocasionó la ausencia de los dioses en Atenas y, además, el arraigo de la individualidad y la necesidad de supervivencia que prevalecieron en el caos de la ciudad. De esta manera, los versos 61-62 describen una crisis religiosa, política y ética que posiblemente causaría la desaparición de la ciudad y el hombre ateniense: “¡Oh Zeus! ¿Qué pretendes hacer realmente con nuestro pueblo? ¿No te das cuenta de que vas a desgranar nuestras ciudades?” (Aristófanes, *trad.* en 2007).

Debe aclararse que el discurso conciliador presentado por Aristófanes es “un estado idílico anterior al largo conflicto, como una utopía beneficiosa para todos los griegos” (Gil, 2012, p. 121). Esta visión utópica y panhelénica de la paz no debe ponerse en cuestión, es una posición incorruptible y se valora el dolor que siente el poeta por la continua guerra entre *poleis* agregando, además, la ruina ética, de las buenas costumbres y del sentido del deber. Por su parte, *La paz* no es concretamente la obra que proporciona un acercamiento explícito a las dinámicas éticas y políticas que podrían activarse a partir de una tregua. Pero, los personajes Trigeo y el Coro integran cantidades de situaciones cotidianas que seguro al ateniense de la época le motivaría

para reformar y reconstruir un modelo ético que esté justificado en la vida austera, laboral y de continua concordia entre griegos; Aristófanes en boca del Coro lo expresa del siguiente modo:

**Coro:** ¡Aquí todo el mundo; moveos con ganas, derechos hacia la salvación! ¡Oh panhelenos, ayudemos ahora o nunca! ¡Abandonemos las filas, dejemos solos a los malvados de manto de púrpura, que ha amanecido este día enemigo de Lámaco! A ese fin sé tú nuestro capataz y dinos si es preciso hacer algo, pues no creo que haya modo de que yo deje hoy el trabajo, antes de sacar a la luz con palancas y artilugios a la más grande entre todos los dioses [Paz], a la mayor amante de las viñas (Aristófanes, trad. en 2007).

En suma, podría presentarse desde la pieza perdida *Los babilonios* hasta *Los acarnienses* y *Los caballeros* un discurso estratégico en contra de la democracia radical que impone la extensión de la guerra. Sin embargo, el estratégico discurso tomó fortaleza y se convirtió en una acusación directa dentro de la pieza *La paz*, aquí hay una crítica mordaz hacia el gobernante y sus generales por dilatar los enfrentamientos y arruinar una integridad constituido por los *politai* de Atenas; es indiscutible, en consecuencia, que *La paz* de Aristófanes alcanza el mayor nivel de afiliación en obtener una paz con Esparta. La reinención discursiva propuesta por el poeta en esta comedia propone la unión y defensa entre ciudades griegas como sucedió en el desarrollo de las Guerras Médicas; por tanto, es clave esta obra teatral y su discurso dado que su finalidad es transformar el *ethos* del ateniense y reconfigurar el cuerpo axiológico y las buenas costumbres para recobrar la *sophrosyne* como base esencial de las dinámicas de la *polis*.

Por otro lado, y situándose a mediados del siglo IV a. C., se encuentra Isócrates que, al igual que Aristófanes, presencia momentos problemáticos en la Atenas clásica: la invasión macedónica al mando de Filipo II y los intentos fallidos de retomar el proyecto democrático. Estas dos situaciones, más la crisis ética y moral que trajo las guerras peloponésicas, dieron un nuevo ánimo para tratar la paz. Con Isócrates sería la elaboración de una filosofía que eduque y capacite al hombre ateniense y a las demás ciudades para llevar los asuntos éticos y políticos por buen orden (Mas, 2003). En su discurso *Sobre la paz*, el orador

aduce que la base del problema que padece Atenas son los hombres injustos, insensatos e impíos que no proyectan una vida en comunidad sino para intereses privados:

Me asombra que alguno crea que quienes se ejercitan en la piedad y en la justicia y son firmes y perseverantes en ellas esperen quedar en inferioridad ante los malvados y no crean que conseguirán de los dioses y de los hombres más que otro (Isócrates. *Sobre la paz*, 33).

La filosofía isocrática es determinada éticamente con un campo de acción dentro del propio ambiente ateniense del siglo IV a. C. Esto da cabida a considerar que el hombre ateniense para Isócrates debe ser un individuo con mesura (*sophrosyne*), que soporte las desgracias de modo adecuado (*ethos*) y que esté inserto en todos los asuntos políticos con el fin de aportar útilmente para la ciudad: “Es tarea mía y de otros que se preocupan por la ciudad elegir no los discursos más gratos, sino los más útiles” (Isócrates, *trad.* en 2007). *Agathós*, *ethos* y *politeia* son los tres componentes que debe adquirir, por medio de la retórica isocrática, el hombre ateniense, esto para que sean honestos y justos ante la Asamblea. Este cambio ético tiene una clara justificación: la relevancia que tiene el tirano y “la costumbre de procurarse sus propios placeres con los trabajos y males de otros” (Isócrates, *trad.* en 2007) dentro de la Atenas isocrática, es decir, la ética propuesta por Isócrates “aborda el comportamiento del ciudadano acomodado a los intereses y expectativas de su comunidad”. Por esta razón, Isócrates en el discurso *Sobre la paz* ancla dos argumentos vitales para la reforma del carácter del hombre ateniense: la primera, y se diría que principal, es la manifestación panhelénica que se observa en el discurso; el panhelenismo da cuenta de las dificultades que padecen todas las ciudades griegas por la invasión macedónica y por el deseo de cada ciudad de superar a la otra, de manera que por medio de la paz se alcance una alianza entre *poleis* para el beneficio de la Hélade. La acción panhelénica se presentó durante el siglo V como factor esencial para la culminación de hostilidades entre ciudades griegas, sin embargo, esto no funcionó. Con Isócrates, el panhelenismo es la piedra angular de su retórica y su proyecto polí-

tico, ya que el deseo y sugerencia del orador era el cese de las guerras internas, defendiendo, entonces, la unión de las *poleis* como medida de protección y dinamizador económico:

A eso es a lo que a mí me interesa dedicar la mayor parte del tiempo por un doble motivo: sobre todo, para que se obtenga alguna ventaja y luchemos en común contra los bárbaros haciendo cesar la competencia entre nosotros (Isócrates, *trad.* en 2007).

El segundo elemento es recobrar los valores de tiempos pasados, específicamente la época de Maratón y Salamina (Isócrates, *trad.* en 2007), dado que allí se exteriorizaron valores como transparencia, consonancia entre ciudades y sentido de identidad. Este segundo elemento no debe prescindir de la enseñanza retórica y discursiva, es decir, para solucionar y reconstruir la virtud del ateniense, sus costumbres y su conducta debe existir un fuerte vínculo con lo expresado en sus palabras:

Considera sabios no a los que disputan sobre cosas de poca importancia con prolijidad, sino a quienes hablan bien de las importantes; tampoco a los que prometen a los demás la felicidad, cuando ellos están en muchos apuros, sino a los que hablan de sí mismos con mesura, saben manejarse en la vida normal y tratar con los hombres, y no se trastornan en los vaivenes de la vida, sino que saben soportar bien y con moderación tanto las desgracias como las prosperidades (Isócrates, *trad.* en 2007).

Es claro que para Isócrates la guerra sigue manteniendo una ubicación sólida y preponderante para la Atenas del siglo IV; el problema que halla el orador ateniense es la confrontación interna que causa la debilidad política y social del individuo. Por tanto, el objetivo de su retórica y *paideia* cívica es inculcar en los jóvenes una virtud similar a los atenienses del pasado y, así, formar líderes políticos que tengan validez para guiar al pueblo y, por consiguiente, alcanzar una paz completamente helénica y no sucumbir de nuevo en el campo ético.

## Consideraciones

La “unidad axiológica” fijada desde la poesía homérica basada en códigos bélicos perduró alrededor de dos a tres siglos, sin embargo, hubo un momento en que la guerra excedió sus principios éticos y políticos poniendo fin a una estructura de identidad ligada a las acciones

militares. Por esta razón, a finales del siglo V a. C. y mediados del IV a. C. el teatro cómico de Aristófanes y la oratoria de Isócrates tomarían posesión de un nuevo discurso que renuncia a la norma bélica como sustento para la consolidación del *agathos* y la *politeia* ateniense; producirían reflexiones que tengan como eje central la paz para la reconciliación de ciudades griegas y ajustes en el modo de actuar (*ethos*) y de hacer política. En suma, la Grecia antigua tuvo cambios radicales en sentido ético y social que los poetas oradores narraron y representaron, esto para mantener una educación que guiara al hombre a su más alta perfección.

## Referencias

- Echavarría Rey, F. (2008). *Ciudadanos, campesinos y soldados: el nacimiento de la polis griega y la teoría de la revolución hoplita*. Madrid: Polifemo.
- Ortiz Escobar, M. A. (2015). Pólemos: Una visión ético-política del Fenómeno Bélico en la antigua Grecia. *Perseitas*, 3 (1), pp. 34-56.
- Gil Fernández, L. (2012). *Aristófanes*. Madrid: Gredos.
- Mas Torres, S. (2003). Isócrates o el valor de la filosofía y un excursus sobre el panhelenismo. En *Ethos y polis*. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica (pp. 186-197). Madrid: Istmo.

# Ethos de la intención abelardianos

Yuwviener Estival Rendón\*

El doloroso amor que me conduce hasta la muerte por voluntad de aquella que solía alegrar mi corazón, me ha quitado y quita cada día la luz que los ojos míos recibían de esa estrella por la cual yo creía que jamás sentiría dolor: y su herida, que he llevado escondida, ahora se descubre por exceso de pena, que nace del fuego que me ha arrancado de la vida placentera, de modo que solamente el mal espero; y mi vida (que ha de ser corta) hasta mi muerte suspira y dice:  
«Muero por aquella que lleva por nombre Beatriz»

(Alighiere, 2009, p. 113)<sup>1</sup>

## Resumen

Pedro Abelardo (1079-1142), en su obra *Ética o Conócete a ti mismo*, en los capítulos diez, once, doce y trece, expone algunas elucubraciones sobre el papel de la Intención en los actos humanos, marcando la diferencia en que uno es el acto y otra la intención. A partir de esta consideración, expondré el sentido y la repercusión de la ética abelardiana.

## Palabras clave

Conocerse; ética; intención; moral; reflexión.

La *Ética o Conócete a ti mismo*<sup>2</sup> del filósofo y teólogo francés Pedro Abelardo, es la obra con mayor relevancia en el pensamiento filosófico del siglo XII. En ella, Abelardo plasma en un prólogo y veintiséis capítulos las máximas morales que rigieron su pensamiento entorno a su propuesta, el *Ethos* de la intención. Esta obra se divide en tres grandes momentos en los cuales Abelardo reflexiona, del capítulo I al X, en torno a la separación de los «vicios del cuerpo» y «vicios del alma»

---

\* Filósofo de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Correo electrónico: estival17@hotmail.com

<sup>1</sup> **Jueves 29 de septiembre de 2016** (10:50 a.m., Auditorio Torrente-Funlam); Existen algunas presencias corpóreas e incorpóreas que nos acompañan desde siempre, como es el caso de María Elly Urrego Giraldo (Madre 8/Febrero/1967), Claudia Patricia Calle López (Madrina 17/Junio/1962) y las iniciales A.A. Durango García (17/Julio/1990).

<sup>2</sup> En una lectura contemporánea el «Conócete a ti mismo» es tenido en cuenta por filósofo Michel Foucault 1926-1984 (2009) como «El gobierno de sí y de los otros».

haciendo una distinción entre los anhelos propios del cuerpo ( $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ ) y del alma ( $\Psi\upsilon\chi\eta$ ); paralelo a esto, dirá que hay bienes exteriores por los cuales el hombre se siente más inclinado.

El punto central de la ética de Abelardo es la distinción entre el vicio y pecado y entre pecado<sup>3</sup> y mala acción. El vicio es una inclinación natural del alma al pecado. Pero si tal inclinación es combatida y vencida, no sólo no da origen al pecado, sino que hace más meritoria la virtud. Pecado es, en cambio, el consentimiento dado a esta inclinación y es un acto de desprecio y ofensa a Dios (Muñoz *et al.*, 1988, p. 97).

En el segundo momento de esta obra, los capítulos XI y XVI, Abelardo presenta lo central de su *Ethos*, lo cual es la intención y no el acto, al igual que resalta la importancia de la conciencia en el juicio moral y el papel protagónico que esta tiene. Al definir los actos y su manifestación exterior como buenos o malos, dirá que es la intención y no el acto la que determina el juicio moral. Y finalmente, estos dos momentos repercutirán en la tercera y última parte de su *Ethos* en los capítulos XVII al XXVI. Como buen filósofo y teólogo de la Edad Media, el autor francés empleará los últimos capítulos de su *Ethos* para acentuar algunas elucubraciones sobre el pecado: a qué se llama propiamente pecado, cuándo este no es perdonado y los pasos para la confesión de las culpas cometidas por la intención plena del acto.

De acuerdo con lo anterior, José Ferrater Mora (1998) definirá: “El vocablo ‘intención’, ‘como *intentio* la cual expresa la acción y efecto de tender (tendere) hacia algo (*aliquid tendere*)” (p. 1878). El individuo expresa un deseo por adherirse a determinado objeto (hombre, animal o cosa), es así como se gesta la afección, el ánimo se aviva y desea poseer; ahora bien, lo que hay que cuidar, según lo señala Abelardo, es no caer en la costumbre porque esta engendra el pecado, que atenta contra las virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza<sup>4</sup>, al igual que contra las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad.<sup>5</sup> Respecto a esto, expondrá Étienne Gilson (1952): “Un solo acto puede ser un triunfo definitivo o una catástrofe irremediable, que rescata todos los vicios o anula todas las virtudes” (p. 314).

<sup>3</sup> Cfr. II Corintios 12, 7b-10, Efesios 4,17.20-24. 30-5, 2, Santiago 1, 17-18.21b-22. 3, 16-4, 3, I Timoteo 6, 2c-12, Marcos 7,1-8.14-15.21-23 (Biblia de Jerusalén).

<sup>4</sup> Cf. Sabiduría 8, 7 (Biblia de Jerusalén).

<sup>5</sup> Cf. I Co 13, 13 (Biblia de Jerusalén).

Por otra parte, a la *Ética o Conócete a ti mismo* no se le puede atribuir una fecha precisa de elaboración, pero según lo señala Pedro R. Santidrián (1994), en el estudio preliminar a esta obra: “*Seu liber Scito te ipsum*, es escrita a partir de 1136<sup>6</sup>, obra cercana a *Dialogus inter iudaeum, philosophum et christianunm*, obra compuesta por el filósofo en su retiro de Cluny, hacia 1140, dos años antes de su muerte” (p. XVIII). El título de la obra distingue dos campos, el primero está referido al vocablo griego *Ἔθος—ἦθος* (*Ethos*) traducido al castellano como ética, moral, comportamiento, costumbre, hábito. O empleando las palabras de José de Jesús Herrera Ospina (2014) con respecto a la etimología de la palabra ética:

Se llama costumbre, hábito, uso, tradición, a la forma de habitar (en un lugar), de usar (unos elementos, objetos, cosas o seres), o de vivir (forma vital) de una persona. La misma etimología: mor-moris hace referencia a ‘costumbre’, ‘uso’, ‘modo’, ‘manera’. Palabra que tiene relación con Ethos, de donde deriva la palabra ética, vocablo que se refiere al carácter, a las costumbres, a la moral. Mores (costumbres) se refiere, pues, a la moral y, universalmente, a la ética (p. 165).

El segundo campo que abordará es el referente al «Conócete a ti mismo»; Abelardo toma la máxima socrática que significa ir dentro de sí para pensarse y vivir para la sabiduría, la más solemne virtud ética. “Según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y **examinándome a mí mismo**<sup>7</sup> y a los demás” (Platón, *Apología*, vv.28a-29). Más adelante continúa señalando:

Si por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la **virtud** y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me **examinaba a mí mismo** y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos (Platón, *Apología*, vv. 37a-38a).

Cabe señalar acerca de los dos elementos que expondrá Abelardo, en su *Ethos* que él está entendiendo la «Ética» y el «Conócete a ti mismo», en un mismo sentido, es decir, el *Ethos* está referido al arte de conocerse a sí mismo. Este conocerse a sí mismo marcará la ruta por la cual transitará Abelardo a lo largo de su obra, donde procurará dejar

<sup>6</sup> Otras referencias sobre el periodo de elaboración de esta obra lo señala Silvia Magnavacca (1998a): “La ética fue comenzada, casi con seguridad, en 1128, durante el difícil periodo de Saint-Gildas, aunque se publicó ocho años más tarde” (40). O en palabras de Herrera (2014): “Sobre el texto que nos interesa analizar, es menester afirmar que es incierta su fecha de escritura, aunque todos los estudios señalan una fecha posterior a 1125” (p. 13).

<sup>7</sup> El subrayado es del autor del capítulo.

en claro la distinción entre los «vicios del cuerpo» y «vicios del alma», elementos que posibilitarán asentar las bases de los actos libres y voluntarios de la conducta humana. Abelardo distingue que los afectos y apetitos naturales del hombre son propios de los vicios del cuerpo, ya que el alma busca siempre la virtud; es así como el *Ethos*, entendido como costumbre o hábito, es tenido en cuenta por el palatino<sup>8</sup>, para resaltar la importancia de procurar elevar el alma a los estadios del vivir virtuosamente, experiencia que solo es posible para aquel que se conoce a sí mismo. De esta manera, Alfonso Gómez Lobo (1989) señala sobre el *Ethos*: “La teoría de la acción es entonces una disciplina teórica, la ética una disciplina práctica, una disciplina que tiene que ver con la conducción de la acción propia o ajena” (p. 29).

Esta búsqueda de conocerse así mismo potencia en el individuo un anhelo asiduo por el ‘bien supremo’, al cual es posible llegar ejercitando la autonomía (*αὐτονομία*), es decir, dominio de sí, evitando a toda costa caer en el vicio (*κακία*), el cual aleja a todo hombre de lo superior, la verdadera felicidad (*δαίμονία*), arrojándolo a lo superfluo y convirtiéndolo así en esclavo (*δοῦλος*) de sí mismo. Abelardo no está rechazando la naturaleza del hombre, entendida esta como sus pasiones, sus hábitos o modos de ser, antes bien, está resaltando que el hombre obedece a su cuerpo (*σῶμα*) y alma (*Ψυχή*). Por lo cual se hace necesario «Conocerse así mismo», experiencia que permitirá anhelar en todo momento lo superior, esto en sintonía con lo que Santidrián (1994) expone en el prólogo de su obra: “hay, en efecto, vicios o cualidades propios del cuerpo, no sólo del alma. Tales son, por ejemplo, la debilidad o fortaleza del cuerpo -llamada también fuerza- ser lento o rápido, andar cojo o derecho, estar ciego o tener vista” (p. 3). O en el prólogo a la traducción del latín al español por Angel J. Cappelletti (1971):

Llamamos “costumbres” a los vicios del alma que nos hacen propensos a obras malas o buenas. Existen, en efecto, vicios o perfecciones no sólo del alma sino también del cuerpo, como la debilidad corporal o la fortaleza, que denominamos “fuerza”, la lentitud o la rapidez, la cojera o la derecho, la ceguera o la vista. Por eso para diferenciarlos de estos últimos, cuando decimos “vicios”, sobreentendemos “del alma”. Pues estos vicios, a saber, los del alma, son contrarios a las virtudes, como la injusticia a la justicia, la flojedad a la constancia, la intemperancia a la templanza (p. 111).

<sup>8</sup> Designación que se da a Abelardo por haber nacido en Le Pallet.

Abelardo está abordando la *Ética o Conócete a ti mismo*, desde lo filosófico y teológico. Desde el plano filosófico retoma algunos elementos de la tradición antigua, la cual se remonta a los primeros siglos de la filosofía cuyos pensamientos se iniciaron con los estoicos, el epicureísmo, Sócrates, Platón y Aristóteles, entre otros, quienes plasmaron en sus tratados la importancia de vivir para la virtud y no para los «vicios». Y desde la vertiente teológica, se marcará una pauta fundamental con San Agustín de Hipona, San Anselmo, Abelardo, San Bernardo y Ricardo de San Víctor (Vignaux, 1954) con sus reflexiones filosóficas y teológicas.

Es de esta manera que el *Ethos* abelardiano será tenido en cuenta en este capítulo como una exhortación e invitación al hombre a vivir en una permanente interiorización de sí mismo, para que de esta manera sus actos sean juzgados desde ellos mismos y no lejos de ellos. Cabe señalar que el *Ethos* abelardiano es de corte humanista porque se centra en el hombre y no en la valoración de sus actos; esta actitud de Abelardo es opuesta a la Edad Media, periodo donde se encuentra situado este autor. En el *Ethos* abelardiano se evidencia la figura de un filósofo que se humaniza a sí mismo, es decir, tras su experiencia de *Eros* con Eloísa, con su *Ethos*, Abelardo busca satisfacer su propia conciencia moral al pretender centrarse en la intención y no el acto como lo deja claro en los capítulos diez y once de su obra. Al respecto de esto dirá Herrera (2006):

De la antigüedad clásica se llega a la novedad medieval, que para el momento histórico está cargada de múltiples búsquedas. Una de ellas es hacer latente el mandato socrático: Conócete a ti mismo «Nosce te ipsum», reza en latín. Abelardo escribirá su ética a partir de esta frase, que en la Antigua Grecia fue dirigida a los ciudadanos por el ateniense en sus discursos en el ágora y que estaba inscrita en la portada del templo de Delfos (p. 137).

Otra obra de corte ético de Abelardo es la titulada *Diálogo entre un Filósofo, un Judío y un Cristiano*, que no pudo ser terminada debido a la muerte del filósofo francés en 1142. Tiene como objetivo -y si bien lo señala su título a través de un diálogo racional intervenido por un árbitro que en este caso es el filósofo-, resaltar la importancia de una fe racional tanto para los judíos como para los cristianos; es así como

en medio de este diálogo se resalta la importancia del *Ethos* como el óptimo conocimiento interior de las virtudes, las cuales posibilitan al individuo vivir más que para los deleites efímeros, de esta manera lo señala Abelardo (1998b): “pero la ley natural, es decir, la ciencia de las costumbres, a la que llamamos, ética, consiste únicamente en las enseñanzas morales” (p. 88). Más adelante de esta misma obra seguirá exponiendo: “No hay camino seguro abierto ante nosotros, de no ser el camino hacia el cielo y nuestra misma morada<sup>9</sup> es para nosotros lugar de peligro” (p. 96).

Abelardo entiende como ley natural la forma en la que se ha comprendido la trasmisión de las enseñanzas morales que están reflejadas en el *Ethos*, es decir, las normas propias de la identidad religiosa: judía, cristiana u otras que promulgan la necesidad de cultivar la morada interior del individuo en su anhelo incesante por lo virtuoso. Como también la ley natural está referida al compuesto corpóreo del hombre y las exigencias que este hace a través de sus sentidos: visión, audición, tacto, gusto, olfato. Respecto a este tema, Herrera expondrá (2011):

El primer momento del diálogo se centra en la conversación entre el filósofo y el judío, donde se muestra claramente que la religión enseña a los hombres a actuar según un criterio moral nacido de la tradición, el cual es posible racionalizar cuando se tiene conciencia de ello (p. 170).

Más adelante continúa señalando:

En un segundo momento, se establece el diálogo del filósofo con el cristiano donde se reitera una tesis importante: la ética es la ciencia de la moral y hace parte de la filosofía. Se vuelve a afirmar lo que se aseveró al inicio de esta intervención, a saber, “la ética es una reflexión de los actos morales y corresponde a la rama del saber humano que denominamos, filosofía” (p. 171).

<sup>9</sup> Cabe destacar que ἦθος es traducida al castellano como moral, costumbre, hábito y **morada**.

De esta reflexión en torno al *Ethos* abelardiano también resulta pertinente dedicar unas líneas a la actitud ética de Eloísa, quien abandona por unos instantes los prejuicios morales de su época y no teme lanzarse a vivir sin medida los deleites corporales que le proporcionaban su amor por Abelardo, es así como lo presenta Herrera (2009):

La actitud ética de Heloisa<sup>10</sup> es, pues, congruente con una moralidad libre e intencionalmente transparente. De pronto en Abelardo, no fue en algunos momentos así, ya que sólo quiso con su actitud mostrar su voluntad de redención al no importar lo que pasara con Heloísa (p. 91).

Este criterio abelardiano irá en detrimento de las concepciones de la iglesia del siglo XII, en la que se encuentra inscrito el filósofo, ya que para esta el valor de los actos o los juicios morales se dan en virtud de su reflejo exterior, es decir, un acto se valora como bueno si tiene como resultado algo bueno, contrario a los actos que tienen como resultado algo negativo o que afectan de manera directa la conciencia moral. Por esta razón, Abelardo agregará algo más a su *Ethos* al decir que, de la misma manera que los hombres juzgan los actos teniendo como referente el resultado de ellos, Dios, conocedor del acto, juzgará la verdadera intención de este, ya que solo él puede conocer el interior del hombre. Es de esta manera como Abelardo (1994) en el capítulo siete de su obra expone: “Efectivamente, Dios en la remuneración del bien y del mal, sólo atiende a la intención y no al resultado de la obra” (p. 39). De acuerdo con lo anterior se puede inferir que es en el interior y no en el acto donde se potencia la conciencia moral, es esta la que determina los actos del hombre.

El filósofo palatino plantea que el acto moral sólo depende de la intención, no de la acción; que es la actitud, no el acto, lo que le confiere carácter ético a una acción; que es la conciencia del individuo, no los preceptos del sacerdote, maestro, profeta... lo que hace que la acción sea buena o mala; que es el individuo, lo único existente, como se dijo al hablar de los universales, lo que fundamenta la acción moral, no esencias universales plasmadas en legislaciones universales o reveladas (Soto, 2007, p. 371).

Es así como lo expuesto anteriormente estará presente en la obra *Ética o Conócete a ti mismo* donde se explica paso a paso el nacimiento y la manera en que se desenvuelve el tema de la «virtud». Abelardo dedica, en los primeros capítulos de su obra, un espacio para delimi-

<sup>10</sup> Cabe señalar que Heloisa con H está siendo empleada en latín.

tar la ruta que sigue en su análisis riguroso, y en los capítulos diez y once definirá el centro de su *Ethos*, la intención. Sus últimos capítulos el Maestro los dedica a presentar los medios que se encuentran para resarcir los males (o pecados) cometidos: “Sin la obra la intención resultaría vacía. Ella sola, en sí tomada, no es capaz de producir ninguna obra buena” (Hirschber, 1954, p. 342). Cabe señalar que esta cita corresponde a un análisis de la ética o conócete a ti mismo abelardianos.

Esta búsqueda de la virtud por parte del alma, se hace importante y parece evocar lo expuesto por Aristóteles<sup>11</sup>:

También parece que disfrutar con lo que se debe y odiar lo que se debe contribuyen, en gran medida, a la virtud moral; porque esto se extiende durante toda la vida, y tiene influencia para la virtud y también para la vida feliz, ya que todos los hombres escogen deliberadamente lo agradable y evitan lo molesto (Aristóteles, *Ética Nicómaco*, vv. 1172a 20-25).

Cabe resaltar que Abelardo no conoció la ética aristotélica, aunque en algunos elementos parece asemejarse. Aristóteles distingue entre las virtudes éticas (morales) y dianoéticas (intelectuales); las primeras presiden los buenos actos y las segundas son propias del entendimiento (Herrera, 2011, p. 167).

El *Ethos* abelardiano es abordado entonces a partir de estos tres grandes presupuestos, los conceptos que empleará a lo largo de su obra: vicio, costumbre, hábito, pecado; en segunda instancia, la distinción entre acto e intención y finalmente, esto desembocará en la absolución que es otorgada al penitente si pone de manifiesto en su interior un firme deseo de querer reconciliarse con su creador. Lo anterior está en sintonía a lo que señala Reale & Antiseri (2007) respecto a los temas que expondrá Abelardo en su *ethos*: el primero es la necesidad de interiorizar la vida moral, la cual reside en el alma; en segunda instancia, lo concerniente al cuerpo y su búsqueda de saciedad, pasiones y demás actos corporales, que no son todos pecaminosos; el pecado radica en el adherirse plena y conscientemente a lo corporal; y en tercer lugar, los actos buenos o malos, que compete a Dios juzgarlos ya que Él es conocedor de la verdadera intención del individuo (p. 254).

<sup>11</sup> Paralelo a esto, Aristóteles en su *Ética Eudemia* definirá lo que se entiende por vivir virtuosamente o ser feliz: “Ser feliz y vivir dichosa y honestamente consistirá sobre todo en tres cosas, que parecen ser las más deseables: unos dicen que el mayor bien es la sensatez, otros la virtud, y otros el placer” (Libro I, 1214a-1214b).

La *Ética o Conócete a ti mismo*, limita su campo de acción y realza el papel del hombre en la toma de conciencia sobre sí mismo, sobre la deidad, sobre lo otro y los otros. Abelardo, con su conocerse a sí mismo, puntualiza los actos que son propios de la moral y los distingue del pecado, al igual que señala que no todos los actos libres y naturales son necesariamente pecado, ya que el pecado radica en la intención.

En adelante, lo importante es el pecador, es decir, su intención, y el acto capital de la penitencia será la contrición. Abelardo dice: La contrición del corazón hace entonces desaparecer el pecado, esto es, el desprecio de Dios o también el consentimiento del mal. Pues la caridad divina, que inspira estos gemidos (de la contrición), es incompatible con el pecado (Le Goff, 1986, p. 57).

En síntesis, de estos tres momentos el eje central es la intención, en ella radica lo bueno o malo según lo señala Abelardo, y es por la intención que se despierta la *conciencia* entendida como la voz interior que emite sus juicios de valor y presenta los actos de la conducta humana como buenos o malos:

Un instinto seguro lo lleva directamente, una vez más al problema central de la moral: el del fundamento de la moralidad de los actos, problema para el que no bastaba ser buen lógico. En su *Scito te ipsum* (Conócete a ti mismo), Abelardo parte de la distinción entre vicio y pecado. El vicio es una inclinación a consentir en lo que no conviene, o sea, una inclinación a no hacer lo que debe hacerse o a no abstenerse de hacer lo que no debe hacerse (Gilson, 1985, p. 57).

A lo largo del *Ethos*, Abelardo (1994) define lo que entiende por vicio y pecado, exponiendo en el tercer capítulo de su obra: “Vicio es todo aquello que nos hace propensos a pecar. Dicho de otra manera, aquello que nos inclina a consentir en lo que no es lícito, sea haciendo algo o dejándolo de hacer” (p. 8). Y en el mismo capítulo: “Por pecado entendemos propiamente este mismo consentimiento, es decir, la culpa del alma por la que ésta es merecedora de la condenación o es rea de culpa ante Dios” (p. 8). La *conciencia* es la moderadora al juzgar las acciones del individuo como buenas o malas, correctas o incorrectas, esto en sintonía con lo que señalan Reale & Antiseri (1995): “En la ética Abelardo sostiene que la conciencia es el centro de irradiación de la vida moral, que brota de la *intentio* o *cosensus animi*” (p. 449).

Abelardo subraya la importancia de la intención en la vida humana y a su vez rescata al hombre de que la reflexión sobre su bondad sea reducida al reflejo de sus actos, es conocedor que los actos lo único que pueden representar es una sucesión de situaciones que se complementan con la intención; de acuerdo con esto señala Soto (2013): “La bondad del acto es su intención. Ésta es la que merece el mérito. Como se ve, en íntima relación con lo planteado en capítulos anteriores, el núcleo de la ética del Maestro es la intención” (p. 77). Por esta razón, el campo de la intención es el grueso del *Ethos* abelardiano, es evidente su deseo de darle un nuevo significado a las elucubraciones expuestas durante la Edad Media, a los conceptos que encierran la moral. Los dos elementos que constituirán fundamentalmente la moral serán los actos humanos e inclinaciones y la importancia del sujeto:

Abelardo, pues, distingue claramente el plano de la instintividad del propiamente consciente y racional. El primero, constituido por las inclinaciones, los impulsos, los deseos naturales, es premoral; el segundo, constituido por la iniciativa del sujeto, y por lo tanto por sus intenciones y propósitos, es propiamente moral (Reale & Antiseri, 2007, p. 254).

Abelardo, conocedor de la sagrada Escritura, expone desde ella su ética de la *intención* y unifica el discurso filosófico con el teológico para marcar la diferencia entre vicio y pecado, acto e intención. De acuerdo con lo anterior se puede inferir que como Maestro, Abelardo procura, de manera muy clara y suscita, entregar a su época un tratado que posibilite ampliar la reflexión en torno al hombre, ya que durante la Edad Media era muy común el realce de los actos por encima de la intención. Con su *Ethos* de la intención, este pensador marca una ruptura con la reflexión en torno a los actos humanos al colocar sobre estos a la intención; señala Herrera (2008):

Su ética de la intención es la posibilidad de crítica a una sociedad netamente marcada por la doctrina eclesiástica. Además, es menester considerar que no se encuentra alejado del horizonte de la filosofía, Abelardo, cita la tradición filosófica al proponer el bien supremo y la búsqueda de la felicidad como horizonte de relación del ser humano (p. 74).

O en palabras de Luis Eduardo Bacigalupo (2002): “Su proyecto en este campo consistió en elaborar una doctrina de la conciencia moral capaz de guiar a los individuos en la tarea de conocerse a sí mismo” (p. 113).

A modo de conclusión, la *Ética o Conócete a ti mismo* del filósofo y teólogo francés Pedro Abelardo es el más grande legado a la historia de la filosofía moral<sup>12</sup>, ya que se puede inferir, en una lectura muy contemporánea, que la invitación abelardiana es a que el individuo ocupe el lugar de su propio terapeuta o psicólogo, es decir, conocerse a sí mismo; desde el *Ethos* abelardiano, es remar mar adentro de sí mismo para conocer la verdadera conciencia moral. Es de esta manera como Abelardo no solo propone un *ethos* que genera una ruptura con su época, sino que adquiere un lugar de privilegio en los tratados ético-morales de la historia: “La primera reflexión moral de carácter filosófico en la Edad Media tuvo como autor a Pedro Abelardo” (Guerrero, 1996. p. 161).

## Referencias

- Abelardo, P. (1994). *Ética o Conócete a ti mismo*. Santidrián, P. R (Trad.). Barcelona: Altaya.
- Abelardo, P. (1998). *Diálogo entre un Filósofo, un Judío y un Cristiano*. (Edición Bilingüe). Magnavacca, S. (Trad.) Buenos Aires: Losada.
- Alighiere, D. (2009). *Rimas Completas*. Pérez Carrasco, M. (Trad.). Buenos Aires: Wediciones Winograd.
- Bacigalupo, L. E. (2002). Pedro Abelardo: *Un esbozo biográfico*. En: *La filosofía Medieval*. Madrid: Trotta.
- Cappelletti, A. (1971). Prólogo a la traducción del latín al español. En *Ética o Conócete a ti mismo*. Argentina: Aguilar
- Gilson, É. (1952). *Intención, Conciencia y Obligación*. En: *El Espíritu de la filosofía Medieval*. Anaya, R. (Trad.) Buenos Aires: Emecé Editores.
- Gilson, É. (1985). La filosofía en el siglo XII. En: *La filosofía en la Edad Media*. Versión Española de Pacios A. & Caballero S. (2da Edición). Madrid: Gredos.
- Gómez, A. (1989). *La ética de Sócrates*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guerrero, R. R. (1996). La Filosofía en el siglo XII. En: *Historia de la filosofía Medieval*. Madrid: Akal.

<sup>12</sup> Kant (2004) en la modernidad dedicará gran parte de su pensamiento a las *Reflexiones sobre filosofía moral*, de allí que este sea el nombre que da a una de sus obras.

- Herrera, J. (2014). *Conócete a ti mismo, la Ética en Pedro Abelardo*. Medellín: Fondo Editorial Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid.
- Herrera, J. (2006). El humanismo en la cultura del Medioevo: Una visión del siglo XII. En *Vestigium*, 2, 131-150.
- Herrera, J. (2008). Apuntes Generales sobre el problema de la Ética en Pedro Abelardo. En *Temas*, 3 (2), 71-80.
- Herrera, J. (2009). La Ética de la intención en algunas Epístolas de Abelardo. En *Temas*, 3 (3), 89-100.
- Herrera, J. (2011). Acerca de la virtud en la reflexión ética de Pedro Abelardo. En *Universitas Philosophica*, 28 (56), 163-175.
- Hirschber, J. (1954). *Historia de la filosofía* (Tomo I) Antigüedad, Edad Media, Renacimiento. Presentación, traducción y síntesis de Historia de la filosofía Española por el profesor Luis Martínez Gómez. Barcelona: Herder.
- Le Goff, J. (1986). *Los intelectuales en la Edad Media*. Bixio, A. L. (Trad.) Barcelona: Gedisa.
- Muñoz, A. G., Álvarez, E., Carillo, F., García, V., Jiménez, R. & Garbayo, C. (1988). *Historia del pensamiento, desarrollo de la filosofía patristica. La Escolástica*. Madrid: Sarpe.
- Mora, F. (1998). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Reale, G. & Antiseri, D. (1995). Pedro Abelardo. En *Historia del pensamiento filosófico y científico Antigüedad y Edad Media* (Tomo I). Barcelona: Herder.
- Reale, G. & Antiseri, D. (2007). Abelardo y las grandes controversias sobre los universales. En *Historia de la Filosofía. 2. Patristica y Escolástica (Síntesis, análisis, léxico, mapas conceptuales, textos)*. Bogotá: San Pablo.
- Santidrián, P. (1994). Estudio preliminar. En *Ética o Conócete a ti mismo*. Barcelona: Altaya.
- Soto, G (2007). *Filosofía Medieval*. Bogotá: San Pablo.
- Soto, G (2013). *Ethica Seu Liber Dictus Scito Te Ipsum*. En: *Filosofía y Erotismo: Abelardo y Eloísa (la relación logos — eros en los dos amantes)*. E.A.E (Editorial Académica Española).
- Vignaux, P. (1954). Cuatro fundadores: San Anselmo, Abelardo, San Bernardo, Ricardo de San Víctor. En *El pensamiento en la Edad Media*. México: Fondo de Cultura Económica.

# Imagen poética del cine: la imagen del instante privilegiado<sup>1</sup>

Yulieth Estefanía Ruiz Pulgarín\*

## Resumen

El presente texto tiene como propósito definir la imagen poética del cine. Para esto, se retomará el concepto de imagen del instante privilegiado planteado por Deleuze en sus estudios sobre cine. El cine aparece como un arte autónomo cuando adquiere un lenguaje propio, cuando es capaz de dotar de contenido artístico aquellas imágenes-movimiento que tanto lo caracterizan y, por tanto, cuando es capaz de darle al espectador una experiencia estética. De este modo, el cine puede integrar para sí las demás formas artísticas. Ahora bien, podrá verse en el desarrollo del trabajo cómo lo poético en el cine se distingue del lenguaje de la poesía como tal, pues éste tiene la posibilidad de expresarse poéticamente sin necesidad de recurrir a enunciados. La imagen del cine, que es temporal por cierto, no es meramente descriptiva ni es una reproducción mecánica de la realidad; es importante distinguir cuándo la imagen es expresiva, e incluso simbólica, porque es ello lo que le da la posibilidad de ser poética y universal. La imagen del instante privilegiado será entonces aquella que presente lo humano en ese sentido artístico y universal, generando así en el espectador un reconocimiento de sí mismo. Y para fundamentar esto, el trabajo partirá de una definición de la imagen cinematográfica, desde una perspectiva filosófica, para luego determinar cómo aparece lo poético allí; y terminará con una breve reflexión sobre la importancia del espectador en esta determinación de lo poético, lo cual abre paso para posteriores reflexiones al respecto.

## Palabras clave

Espectador; imagen-movimiento; instante privilegiado; lenguaje cinematográfico; poético.

---

<sup>1</sup> El presente trabajo se vincula al proyecto de investigación titulado Poética del cine: La figura del espectador y la producción fílmica colombiana, que fue ejecutado en el año 2016 por el semillero de Estética, Poética y Hermenéutica de la Universidad Católica Luis Amigó.

\* Estudiante de Licenciatura en Filosofía de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Miembro del semillero de investigación Estética, Poética y Hermenéutica. Correo electrónico: yulieth-96@hotmail.com

## Introducción

Ya hoy no se discute que el cine sea un arte. Con la liberación de la cámara pudo determinarse cuáles eran los elementos específicos del cine. Así, el montaje, los planos temporales y el movimiento, se instauraron como aquello que dotaba al cine de una real autenticidad como arte. Incluso la discutida cuestión de si el cine es un mero aparato reproductor de la realidad no bastó para desvirtuar su carácter como forma artística. El cine es entonces el séptimo arte. Admitir esto implica reconocer también que en el cine hay una creación genuina, que las imágenes que configuran una película tienen un sentido y significado que el realizador ha querido mostrar al espectador. El cine tiene, incluso, la posibilidad de expresar pensamiento y es por ello que no se puede reducir su labor a ser una mera reproducción de elementos de la realidad material. Aun cuando la cámara reproduzca elementos de la realidad, en la imagen cinematográfica tales elementos pueden tener un significado completamente distinto al que tienen en esa realidad objetiva original. Hay una polivalencia significativa en la imagen cinematográfica (Martin, 2002, p. 32). Así, las distintas imágenes que se aprecian en una película siempre tienen un sentido y responden a la intención de un realizador. Teniendo en cuenta esto, el cine es capaz también de relacionarse con otras formas artísticas o, podría decirse, que la forma como integra otras formas artísticas en su propia realización va más allá de ser una mera interrelación como formas artísticas que se tocan. En el cine aparece la música, la arquitectura, la literatura, la danza, la pintura e incluso la poesía. Así, el interés del presente trabajo parte precisamente de la pregunta por el modo cómo la poesía se manifiesta en el cine. Hay películas cuya afección sobre el espectador es tal que se les considera poéticas; inclusive, hay directores, como Tarkovski, a quienes se les caracteriza como poetas del cine. Ahora bien, en el interés de definir cómo la poesía aparece en el cine, cabría preguntarse si acaso se trata de que en la película se narre un verso poético o si se trata de que las imágenes que allí aparecen equivalgan a una poesía. Frente a esto cabe advertir desde ya que el acontecer de lo poético en el cine no será del mismo modo que aparece en el lenguaje poético propiamente dicho. El lenguaje del cine es un lenguaje original y autónomo, por lo que lo poético no puede expresarse a través de enunciados. Así, se vuelve menester entonces dirigir la mirada

a aquello que más caracteriza al cine, esto es: la imagen. Con esto, el propósito del presente trabajo es definir la imagen poética y determinar cuáles son las condiciones que dotan de sentimiento poético a la imagen cinematográfica. Para tal propósito serán fundamentales los presupuestos de Deleuze respecto a la imagen- movimiento.

La imagen poética como tal no es algo que haya sido objeto de reflexión hasta ahora y es por ello que, valiéndose de los postulados de Deleuze, la definición que aquí se dará de esta surge como una propuesta a propósito del cine y su capacidad para actuar sobre el espectador, que es propiamente quien siente la fruición poética de la imagen. Así, el primer momento del trabajo se enfocará en la imagen cinematográfica como tal, para luego determinar cómo aparece lo poético en tal imagen y finalmente reflexionar el lugar del espectador en relación con la imagen poética.

### **Hacia una definición de la imagen cinematográfica**

Pensar en la imagen cinematográfica conlleva inmediatamente a pensar en su valor simbólico y figurativo. Pero hay una definición de esta que aparece antes de considerar todas sus cualidades y es justamente la que da Deleuze en sus estudios sobre cine, esto es, la definición de la imagen cinematográfica como una imagen-movimiento. Con esto, el movimiento será su cualidad esencial. Ahora bien, para entender todas las implicaciones de esta definición habrá que remitirse a la influencia que Bergson ejerce sobre tal definición y que el mismo Deleuze expresa en sus *Estudios sobre cine 1*.

Ya en *Materia y Memoria* (2006) Bergson había advertido que aquello con lo que el hombre interactúa en el mundo es con imágenes. Así, según Bergson (2006, p. 41), las cosas se captan bajo la forma de las imágenes, en función de imágenes, y por tanto el conjunto del mundo material se instauraría también como un conjunto de imágenes. Esto llevó a Bergson a preocuparse también por la cuestión del movimiento, sobre cómo las imágenes se constituyen como imágenes movimiento; y es precisamente esto lo que Deleuze retoma para su definición de la imagen cinematográfica, aun cuando el mismo Bergson fuese un detractor del cine. Según Deleuze, Bergson hace una ruptura

fundamental con la tradición en lo que respecta a su consideración sobre el movimiento, esto es lo que el mismo Deleuze denomina el paso de la dialéctica de las formas al análisis sensible del movimiento.

En la antigüedad, el movimiento se entendía a partir de la unión de formas o instantes privilegiados. Así, el movimiento se construía a partir del paso de una forma a otra; formas que venían de un orden trascendente y se actualizaban materialmente. Cabe recordar aquí la tesis platónica del tiempo como imagen móvil de la eternidad. En esa vía, para los antiguos, el movimiento remitía entonces a una idea eterna. En la modernidad, y luego más propiamente con Bergson, se renunciará a tal idea y el movimiento se constituirá en la sucesión de instantes cualesquiera, lo que significa que se recompone a partir de elementos materiales inmanentes. De esta manera Bergson veía superada la antigua tesis según la cual cortes inmóviles + tiempo abstracto era igual a movimiento. Comenta Deleuze (1984): “En lugar de hacer una síntesis inteligible del movimiento, se efectúa un análisis sensible de éste” (p. 17). No hay que confundir entonces el movimiento con el espacio recorrido. Los movimientos son heterogéneos, irreducibles entre sí y es por ello que estos no pueden construirse con posiciones privilegiadas en el espacio o con cortes inmóviles. “El instante cualquiera es el instante que equidista de otro” (Deleuze, 1984, p. 19) y es en la sucesión de estos que se configura el movimiento. Ahora bien, la imagen cinematográfica como tal se configura precisamente a partir de ese análisis sensible del movimiento y esto es algo que Bergson no admitirá, pues, teniendo en cuenta que el movimiento no puede construirse a partir de cortes inmóviles, este le reclama al cine que, al configurarse a partir de fotogramas (que son inmóviles), cree una ilusión del movimiento. Es aquí donde Deleuze se aparta de Bergson y plantea que aquello que brinda el cine sí son imágenes-movimiento. El movimiento y la imagen aparecen simultáneamente. No hay que confundir entonces el modo cómo se crean las imágenes cinematográficas y las imágenes que percibe el espectador. El cine imita la producción de movimiento en su proyección, pero al momento de la percepción de este lo que hay son imágenes-movimiento. Dice Deleuze en *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*: “[...] el cine no nos da una imagen a la que él le añadiría movimiento, sino que nos da inmediata-

mente una imagen-movimiento. Nos da, en efecto, un corte, pero un corte móvil, y no un corte inmóvil + movimiento abstracto” (1984, p. 15).

Por consiguiente, la imagen cinematográfica es una imagen-movimiento que se conforma a partir de instantes cualesquiera. En esa vía añade el autor en cuestión (1984): “el cine constituye el sistema que reproduce el movimiento en función del momento cualquiera, es decir, en función de instantes equidistantes elegidos de tal manera que den impresión de continuidad” (p. 18).

Es la liberación de la cámara la que hace posible que los cortes de la imagen sean móviles. Es gracias a la evolución del cine que el plano deja de ser una categoría espacial para convertirse en una categoría temporal. No hay movimiento cuando se recorre espacio sino cuando hay relación entre partes dentro de esa imagen. El plano mismo, según Deleuze (Cf. 1984, p. 41), es la imagen-movimiento. El plano es un corte móvil de los movimientos, y es esto lo que permite distinguir la imagen fotográfica de la cinematográfica, en tanto que esta última designa una perspectiva temporal. Esto último será de vital importancia, incluso para la constitución de la imagen poética. Que el plano sea una categoría temporal no solo expresa el movimiento como relación entre partes y como cambio en el todo, sino que también ayuda a dotar de realidad el mismo universo diegético de la película. Por ejemplo, en la muerte de un personaje importante o querido en la trama, la temporalidad que está impresa en toda la película es la que hace que el acontecimiento afecte realmente al espectador. En *Hero* (Zhang Yimou, 2002) la muerte de Espada rota y Nieve Volante adquiere un sentido poético porque está enmarcada en un tiempo y porque para ellos es realmente el final. Aun cuando en el cine las imágenes siempre están en presente, el espectador tendrá conciencia de un antes y un después de sus muertes. Es el final para estos dos personajes, pero, puede decirse, que el tiempo en el universo de la película sigue su curso incluso sin ellos. Es el final de su historia, pero no del mundo que habitaban. Este final es tan significativo porque es precisamente sus muertes lo que asegura un futuro para los demás. Así, su sacrificio es la garantía

de que la historia continuará para los otros. De esta manera, la temporalidad que se imprime en la imagen será también una condición para que se dé la imagen poética.

Teniendo en cuenta lo anterior, lo que caracteriza esencialmente a la imagen cinematográfica es el movimiento, lo cual la hace también temporal. Marcel Martin (2002, p. 27) también compartirá esta consideración de Deleuze del movimiento como la característica específica de la imagen. La imagen es temporal pero, a su vez, no hay tiempos en sí mismos en esta. Es el espectador quien dota de tales tiempos los acontecimientos de la imagen. Ahora bien, lo que posibilita estas cualidades de la imagen del cine es sin duda la sucesión de instantes cualesquiera que la conforman; pero hay algo más que a este respecto Deleuze plantea y que será fundamental para la imagen poética, esto es que: en la sucesión de instantes cualesquiera es posible un instante privilegiado, aunque evidentemente este no sea en el sentido antiguo, que se remitía a formas de orden trascendente, sino que, aunque será igualmente un instante cualesquiera, su valor radica en que es un instante singular o señalado, es decir, un momento que el realizador ha decidido mostrarle especialmente al espectador. Así, es perfectamente posible que instantes cualesquiera coincidan con instantes privilegiados. Apunta Deleuze (1984):

Si son instantes privilegiados es por su carácter de puntos señalados o singulares que pertenecen al movimiento, y no a título de momentos de actualización de una forma trascendente. La noción ha cambiado por completo de sentido. Los instantes privilegiados de Eisenstein, o de cualquier otro autor, son también instantes cualesquiera; lo que sucede, simplemente, es que el instante cualquiera puede ser regular o singular, ordinario o señalado.

En *In the mood for love* (Wong Kar-Wai, 2000) hay una sucesión de instantes cualesquiera cuando se muestra el trayecto que hacen Chow y Li-Zhen para dirigirse al puesto de comida donde compran su cena, cada uno por separado. Es una sucesión de instantes cualesquiera cuando la cámara los acompaña en su trayecto hacia el local de comida y de vuelta a casa o, incluso, en el momento en el que Li-Zhen realiza la compra. Todo es algo muy cotidiano, hasta mecánico si puede describirse así. Pero todos esos instantes cualesquiera coinciden con un instante privilegiado cuando ambos se encuentran en el camino, cuando interrumpen su habitual recorrido para dirigir la mirada hacia

el otro. Incluso, es un instante privilegiado cuando aparece un primer plano de Chow comiendo. En ese instante tan cualesquiera, en el que se retrata algo tan común como el acto de comer, lo que más se aprecia es la expresión de dolor del personaje en cuestión; no es el gesto de alguien que está disfrutando de su comida, sino el de un hombre solo que, aun cuando tiene un hogar, ni siquiera tiene un lugar para compartir una comida con alguien más. Con esto el instante cualesquiera deviene en un instante privilegiado. Además de que la banda sonora ya está sugiriendo que hay algo importante en la escena, que se desarrolla a un ritmo tal que ya el director está sugiriendo al espectador, casi que explícitamente, que necesita detenerse a apreciarlo. De esta manera, puede afirmarse desde ya la tesis central del texto, esto es: la imagen poética del cine es la imagen del instante privilegiado. Los elementos que constituyen tal instante privilegiado son elementos inmanentes y señalados que no remiten a unas formas previas que habría que encarnar. Ahora bien, cabría preguntarse qué elementos inmanentes son los que hacen poética la imagen. Con esto se da paso ya al segundo momento del trabajo en el que se abordará cómo aparece lo poético en la imagen cinematográfica.

### **La aparición de lo poético en la imagen cinematográfica**

Definir la esencia de lo poético es en sí misma una tarea inagotable. El mismo Agustín Basave (2002) en su obra *¿Qué es la poesía?* Reconoce la dificultad de tal tarea al señalar que ya sea que se pretenda apoderar discursivamente de la sustancia de lo poético o sea que se viva la esencia de la poesía sin que la razón interfiera en dicha tarea, cualquiera de la postura que se tome, no alcanza para desentrañar del todo esa esencia de lo poético (p. 17). No obstante, si hay algo en lo que han podido coincidir la mayoría de aquellos que se han ocupado de la poética, es en afirmar que lo humano constituye el contenido esencial de la poesía. En su *Filosofía del arte* (2006), Hegel, por ejemplo, afirma que aquello que genera al espectador un reconocimiento de sí mismo en la obra poética es el contenido humano allí presentado. Hay un pathos que el poeta lleva a su obra, pathos que expresa las potencias que mueven el ánimo humano. Dilthey también mantendrá una postura similar a las anteriores expuestas. En su obra *Poética*, Dilthey (2007) plantea que la experiencia de lo humano es la base de todo en la crea-

ción poética (p. 143). E incluso, el mismo Basave, citado más arriba, plantea que: “La virtud de la poesía es revelar el ser del hombre [...]” (2002, p. 40). De esta manera, lo humano o lo patético es aquello que posibilita hablar de lo poético en la imagen. Ahora bien, hay que analizar entonces cómo expresa la imagen ese contenido poético.

El lenguaje cinematográfico se distingue sustancialmente del lenguaje verbal e incluso del mismo lenguaje poético. Con esto, la manera cómo el cine expresa lo poético no se debe a enunciados como sí podría suceder en esos otros modos del lenguaje. La imagen del cine es simbólica y es esto lo que le posibilita tener cierta universalidad y ser capaz de representar, por ejemplo, a toda la humanidad a través de la imagen de un solo hombre. Así, aunque se puede estudiar el lenguaje fílmico a partir de categorías del lenguaje verbal, hay que tener en cuenta la originalidad absoluta del lenguaje cinematográfico.

Su originalidad proviene en especial de su omnipotencia figurativa y evocadora, de su capacidad única e infinita para mostrar lo invisible tanto como lo visible, para visualizar el pensamiento al mismo tiempo que la vivencia, para lograr la compenetración del sueño y lo real, del vuelo imaginativo y de la comprobación documental, para resucitar el pasado y actualizar el futuro, y para conferir a una imagen fugitiva más imposición convincente que la que ofrece el espectáculo de lo cotidiano (Martin, 2002, p. 24).

Reconocer que el cine es lenguaje, como bien lo plantea Marcel Martin, es comprender que el cine no es un simple medio de expresión que sea vehículo de ideas o sentimientos. Las cosas que aparecen en el cine hablan por sí mismas y esto ya implica que este no puede reducirse a ser un medio de expresión. Comprender esto es de gran importancia, pues cuando se habla de imagen poética del cine no se hace alusión a que el cine sea un medio de expresión de ideas o intuiciones poéticas, sino que implica que la imagen por sí misma ya es poética y es capaz de comunicar algo al espectador y generar en él un auténtico sentimiento o fruición poética. La imagen cinematográfica permite que el espectador se emocione o conmueva por cosas que en la vida real no le causan sentimiento alguno. Con esto, tal como lo plantea Martin (2002): “uno se emociona con la representación que nos da el film sobre los acontecimientos más que por los acontecimientos mismos” (p. 22). Así, ese contenido humano por sí solo no basta para componer la imagen poética, el modo cómo el cine lo represente es también fundamental.

Las virtudes de la imagen filmica son las que posibilitan también la imagen poética o instante privilegiado. En esa vía comenta Martin (2002): “[...] lo mismo que una carroña puede ser objeto de poesía para Baudelaire, la miseria o la fealdad pueden convertirse en objeto de belleza cinematográfica” (p. 32). Teniendo en cuenta lo ya planteado, serán todos los elementos del cine y el modo cómo estos estén conjugados lo que conforme una imagen poética. Forma y contenido determinan entonces el instante privilegiado. Asimismo, son muchos los elementos del cine los que posibilitan ese sentimiento poético. El plano, por ejemplo, le permite al espectador comprender la situación de un personaje. Un primer plano permite ahondar en la intimidad de un personaje; mientras que un plano general hace de él una pequeña parte de todo un mundo, sugiriendo que él, como parte de ese inmenso mundo, es el resultado también de sus circunstancias, del mundo que lo habita y que él habita. Así, en *La sociedad del semáforo* (Rubén Mendoza, 2010), ese primerísimo primer plano en el que se enfoca la mirada de Raúl, el antihéroe de la película, sirve para sugerir lo mucho que ha visto y vivido el protagonista. Es una mirada de dolor y de desesperanza. En definitiva, es la mirada de alguien que lo ha perdido todo. Momentos como este permiten al cine tener interioridad, permiten que el espectador pueda explorar los rostros y leerlos. A través de elementos como el plano, el cine es capaz de mostrar aquello que no es del todo visible, lo que es real pero intangible. Es así como el cine es capaz de develar lo más profundo del hombre. Y es justo en esos instantes que la imagen cinematográfica deviene como imagen poética.

La imagen poética del cine no ha sido hasta ahora objeto de reflexión, pero la poética del cine sí lo ha sido. Aparecen aquí entonces los presupuestos de Tarkovski y Pier Paolo Pasolini, quienes se han ocupado de esta cuestión. Para el director ruso, Andrei Tarkovski, el cine es la más poética de todas las artes (2002, p. 38). En su obra *Esculpir en el tiempo* (2002), el ruso tiene varios planteamientos que servirán para aportar a la definición de la imagen poética. Para el director del *Espejo* (1975) la imagen cinematográfica no significa nada fuera de sí y es imposible atribuirle a esta un sentido último. Así, lo que sugiere el director es que el espectador se involucre en las imágenes que el filme le ofrece. Es necesario que el espectador se pierda en la imagen para que pueda comprender ese elemento eterno que hay en

esta. En la imagen se reconoce algo ya conocido y la profundidad de eso reconocido depende de quien lo lee. Aun así, aunque hay algo que el espectador reconoce de sí mismo en la obra, el significado de esta no se agota en ello. Tarkovski, en su interés de fundamentar la poética del cine, le atribuye a la imagen cinematográfica un carácter abierto. El espectador puede identificarse o no con la obra pero nunca podrá abstraer de esta un sentido último. Es por ello que el *Espejo* resulta una película tan compleja; su interés es enteramente poético (Incluso aparecen versos a lo largo de toda la cinta), pero el espectador nunca logra extrapolar de esta algo único y definitivo. Frente a esto cabe señalar que en lo que respecta a la imagen poética del cine, si bien tiene también ese carácter abierto, es necesario que el espectador pueda realmente conectarse con la película para sentir la fruición del momento poético. La imagen poética dependerá también de esa influencia que ejerza sobre el espectador.

Algo que Tarkovski plantea en la obra ya mencionada, y que sirve para la definición de la imagen poética, es que para la creación de la imagen artística se toma algo de la vida misma; pero cuando ese elemento se ha constituido ya como imagen adquiere un sentido que ya no está en la realidad. Dice el autor (2002): “[...] se da pues la paradoja de que la imagen es la expresión más completa de lo típico. Y que a la vez es tanto más individual y única cuanto mejor expresa lo típico” (p. 137). Así, la imagen cinematográfica puede construirse con elementos de la realidad, de la experiencia misma del hombre, pero deviene poética cuando hay una intervención del realizador, cuando hay un sentido y significado que se está sugiriendo a través de tal imagen.

Por otra parte, para Pasolini en *Cine de poesía contra cine de prosa* (1970), lo que posibilita que haya un cine poético es precisamente esa especificidad del lenguaje cinematográfico. Al no tener una lengua propia ni adherirse a las reglas racionales que tiene el lenguaje verbal o escrito, el cine está constantemente inventándose a sí mismo. Al no tener unos arquetipos lingüísticos, el cine va construyendo su propio lenguaje de acuerdo con una época o historia. Es por ello que el lenguaje cinematográfico puede tender a expresarse de una manera sub-

jetiva y lírica (Pasolini, 1970, p. 19). Con esto se reafirma entonces que es la originalidad de su propio lenguaje la que posibilita que el cine sea poético y tenga una imagen poética.

A lo largo de todo el trabajo se ha mencionado ya la importancia que tiene el espectador en la configuración de la imagen poética. Pues es éste quien, efectivamente, siente la fruición del momento poético y es capaz de reconocerse en eso humano que expresa la imagen poética. Ahora bien, no quiere decir esto que la imagen poética recaiga sólo en éste. Pues no podría siquiera definirse una imagen poética si ésta dependiera solamente de la consideración del espectador. La imagen poética, incluso la imagen cinematográfica en general, está pensada para actuar sobre un espectador; pero esta primera, la imagen poética, adquiere sentido dentro de un contexto fílmico creado por el montaje.

Desde las teorías estéticas y psicológicas del cine se sabe que es el espectador quien, en su espíritu humano, contiene unas categorías que hacen posible el efecto de movimiento de la imagen cinematográfica. Así, desde su propia realización, el cine tiene en cuenta esas condiciones propias del espectador, pues, como bien señala Aumont en su obra *Estética del cine* (2008): el cine “[...] está hecho para dirigirse al espíritu humano imitando sus mecanismos” (p. 229). Ahora bien, esto no indica que la imagen cinematográfica como tal no exista y que sea una mera impresión del espectador. Especialmente la imagen poética, como aquel instante señalado que es, depende de su elaboración desde el trabajo del realizador. Antes de afectar al espectador la imagen ya se ha constituido en el montaje y por tanto en un contexto fílmico. A propósito de esto señala Marcel Martin en *El lenguaje del cine* (2002):

[...] es perfectamente posible evitar cualquier error de interpretación al entregarse a una crítica interna (referencia a la película como totalidad signifiante) y externa (la personalidad del realizador y su concepción del mundo pueden indicar a priori el sentido de su mensaje) del documento fílmico (p. 33).

Así, la imagen poética no recae en un asunto meramente subjetivo, aun cuando tenga en cuenta esa subjetividad del espectador. En todo filme se encuentran dos tipos de relaciones dialécticas (Martin, 2002, p. 32): una dialéctica interna de la imagen (Entre los elementos que allí aparecen) y una dialéctica externa (Entre las imágenes que configuran

el montaje). La imagen poética se construye en medio de tales relaciones dialécticas y por eso la captación de la misma depende también de cierta comprensión de tales relaciones. Y aunque esto pareciera no resolver del todo esa dualidad que puede surgir entre la intención del realizador y lo que interpreta el espectador, sí es importante anotar que esta imagen no puede recaer exclusivamente en el espectador. Este puede sentir la fruición de dicha imagen en mayor o menor medida, pero esto no niega la existencia de la imagen dentro su universo fílmico.

Para concluir, se dirá entonces que la imagen poética es aquella imagen del instante privilegiado, en la que lo humano, conjugado con todos esos elementos propios del lenguaje cinematográfico, genera en el espectador una auténtica fruición poética, un reconocimiento de sí mismo, a partir de esa capacidad que tiene tal imagen para ser simbólica y universal. La imagen poética confirma la capacidad que tiene el cine de ser un lenguaje autónomo y original, además de que es precisamente aquella forma artística la que más influencia puede ejercer sobre su espectador.

## Referencias

- Aumont, J. (2008). *Estética del cine*. Buenos Aires: Paidós.
- Basave, A. (2002). *¿Qué es la poesía? introducción filosófica a la poética*. México: Fondo de Cultura Económica
- Bergson, H. (2006). *Materia y memoria: ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (1984). *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*. Barcelona: Paidós.
- Dilthey, W. (2007). *Poética la imaginación del poeta las tres épocas de la estética moderna y su problema actual*. Buenos Aires: Losada.
- Hegel, G.W.F. (2006). *Filosofía del arte o estética*. Madrid: Abada.
- Kar-Wai, W. (Productor y director). (2000). *In the mood for love*. [Deseando amar]. Hong-Kong: Universal Studios.
- Martin, M. (2002). *El lenguaje del cine*. Barcelona: Gedisa, S.A.

Mendoza, R. (Productor y director). (2010). Angulo, A. Buriticá Camargo, D. García Díaz, D. (Productores). *La sociedad del semáforo*. [Cinta cinematográfica]. Colombia: Dia-fragma. Fábrica de películas.

Pasolini, P. (1970). *Cine de poesía contra cine de prosa*. España: Anagrama.

Tarkovski, A. (Productor y director). (1975). *Zerkalo* [El espejo]. [Cinta cinematográfica]. Unión Soviética (URSS): Mosfilm Studios.

Tarkovski, A. (2002) *Esculpir en el tiempo*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A.

Yimou, Z. (Productor y director). Kong B. (Productor). (2002). *Hero*. [Cinta cinematográfica]. China / Hong-Kong: Beijing New Picture Film Co., Elite Group Enterprises

# La angustiada *imagen* de la muerte: la belleza

David Stiven Muñoz Arango\*

De Belleza nunca antes vista, y que producen al  
que lo ve una gran tristeza.  
Maldito entonces todo aquel que los conociere y  
necesitara de ellos.

Abdul Alhazred, *Necronomicon*

## Resumen

En el presente texto se pretenderá abordar nociones tales como angustia, muerte, metafísica y la central de todas *la Belleza*. Se pretende ver la estrecha relación entre todas estas nociones, las cuales son clave para la filosofía en general, pero en especial para la filosofía francesa. Las diversas conexiones que surgen a partir de la vinculación de estas nociones son de un gran impacto, tanto para la época en la que fueron escritos, como para nuestra época actual, donde vemos una gran predominancia del *mundo simulado*, del mundo gobernado por la pantalla. Así pues, pretendemos mostrar que las “*predicciones*” del autor Jean Baudrillard, son muy acertadas, cuando afirma que no sería extraño para un mundo futuro que toda réplica, toda copia llegase a confundirse con *lo original*. Ese mundo al cual el autor francés habló lo estamos viviendo hoy en día, es fácil ver cómo en nuestra sociedad actual todo lo que se nos muestra lo tomamos por sentado, no cuestionamos la validez o invalidez de lo que vemos. Así pues, el objetivo clave del presente escrito, es mostrar el error en el que estamos inmersos y la manera en que dicho error afecta nuestras cotidianas vidas. No solo lo central en el texto es la problematización del mundo simulado, sino la inminente expulsión de toda forma de *metafísica* en el mundo contemporáneo. ¿Cómo vivir sin metafísica? ¿Cómo sobrevivir en un mundo donde lo único *real* es lo tangible? Estas dos preguntas serán claves en el desarrollo de este texto. No solo tomamos lo dicho por filósofos franceses, sino también lo expresado por uno de los más grandes escritores colombianos, Andrés Caicedo. De él tomamos cierta vi-

---

\* Estudiante de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Correo electrónico Stiven-1-7-0-5@hotmail.com

sión sobre la belleza para vincularla con la problemática del mundo de la pantalla; siendo así, no solo un ensayo con pretensiones filosóficas, sino también literarias.

## Palabras clave

Angustia; belleza; metafísica; muerte; original; simulación.

## Introducción

La *belleza* es uno de los conceptos clave en la tradición filosófica; desde los antiguos se abogaba por una suerte de *Belleza Metafísica*, la cual referenciaba todo lo virtuoso, bueno etc. Es decir, la belleza era algo perfecto, *puro*, sin un rastro de mancha. Pero ¿Qué sucede cuando tal concepto es *ensuciado*? De esto tratará el presente escrito. No hablaremos en estas páginas sobre la tradición estética de dicho concepto, ni haremos una lectura hermenéutica del mismo, lo que haremos, será mostrar otro tipo de *Belleza* a partir de dos autores Franceses, el primero será Jean Baudrillard (Francia, 20 de Junio 1929 – París, 6 de Marzo 2007), el cual, defiende un tipo de belleza que escapa a toda tradición y su principal función será *seducir*, es decir, seducción y belleza van de la mano. El segundo pensador será Georges Bataille (Billom, 10 de septiembre 1897 – París, 9 de Julio 1962); este defiende una belleza *impura*, manchada, defiende un tipo de belleza que oculta algo. ¿Qué podrá ocultar la belleza? ¿Qué es entonces tal concepto para estos dos pensadores? Así pues, el texto se dividirá en tres cortas partes, en la primera me centraré en lo dicho por Baudrillard, en la segunda lo que Bataille tiene por decir y en la tercera y última parte, una suerte de síntesis o conclusiones del tema.

## Una Belleza simulada

¿Dónde está el cuerpo, qué papel juega en nuestro mundo contemporáneo dominado por la *imagen* virtual y viciada de lo irreal? Tal parece ser que el cuerpo ya no es una *Metáfora*, ya no es algo sublime que pretende seducir al que lo ve, sino que ahora, en nuestro mundo actual, el cuerpo es una *quimera*, un constructo plástico y moldeado, ya no para seducir ni hacer entrar al *otro* en un *juego* seductor, sino

para *atrapar* a su presa, el cuerpo es usado por la publicidad para vender. La belleza del cuerpo es lo que se *consume* por donde se mire. Las imágenes publicitarias venden un prototipo *hermoso*, el cual pretende *simular* la belleza *original*, es decir, la sociedad de consumo solo admite un prototipo de Belleza, el que ella impone; solo admite el comercio de los cuerpos moldeados por ella. Si un individuo se atreve a romper con el esquema ya planteado, el sujeto será excluido de este engranaje. La diferencia cae en el descrédito, y la homogenización de los cuerpos es lo que importa. El otro no es un *otro por sí mismo*, sino que es un *otro* en relación con lo común. “obsesión en parecerse a los demás y perderse en la multitud. Obsesión de la conformidad, manía de la diferencia. Hace falta una solución que nos libre de parecernos a los demás” (Baudrillard, 2001, p. 35). Con el auge de las *pantallas* y del mundo *virtual*, cada vez nos parecemos más al otro, cada vez nos *inscribimos* en una selecta comunidad de *seres* idénticos, donde cada individualidad se ha perdido, se ha extinto.

Aqué tipo de belleza intangible, sin plasticidad ni artificio que pretendía ocultar algo, se ha perdido y ha dado paso a una belleza creada en fábricas, ya no hay diferencia, todos los cuerpos pretenden ser iguales, pretenden perder su *identidad*. Ahora con el auge de la producción en masa, con el mar de imágenes que se nos ofrece, se ha perdido aquél referente *metafísico* de la belleza. No queda más que un plástico cuerpo lleno de partes que se van *actualizando* en busca de la perfección, el no pretender ocultar nada, sino de-velarlo todo. ¿Es esto lo que las sociedades actuales quieren? ¿Son conscientes de sus acciones? ¿Qué tanto afecta ese tipo de *belleza* a la sociedad y a los campos que de ella se nutren? Tal parece ser que ni las sociedades actuales, ni los individuos se dan cuenta de ello, solo consumen lo que se les vende, dado que si se vende, si está en un mercado está bien, y por ende no debe de haber nada de malo en ello. En cambio, conceptos, o *nociones* que no estén encaminados para producir deben ser descartados, son obsoletos para un ámbito en el cual la producción es lo primero y lo más importante. Esto sucede, por ejemplo con la noción de *seducción*, la cual no hay que perder de vista, es la tarea principal de la belleza que exploramos. *Suprimir* la seducción sería como *castrar* la belleza y privarla de un constante *juego*, “Toda la estrategia de la seducción consiste en llevar las cosas a la apariencia pura, en hacerlas brillar y

vaciarse en el juego de la apariencia”. (Baudrillard, 2001, p. 53) Es pues importante la seducción para la belleza, dado que le permite el juego, el cual, a su vez le permite mostrar lo que la belleza está ocultando. La forma en que la belleza es castrada, es decir, en que la seducción es *borrada*, es tras la realización de un deseo inmediato, es decir, no dando espacio para entrar en el juego de la otra *persona*. “Somos una cultura de la, eyaculación precoz. Cualquier seducción, cualquier forma de seducción, que es un proceso enormemente ritualizado, se borra cada vez más tras el imperativo sexual naturalizado, tras la realización inmediata e imperativa de un deseo” (Baudrillard, 2005, p. 38). Castrar la belleza simplemente para que la sociedad de consumo siga *produciendo* imágenes, es algo sobre lo cual nos debemos percatar, debemos romper la imagen que se nos impone. ¿De qué sirve una vida en la cual no haya algo más que materia prima, en la cual lo único que se ven son cuerpos plásticos? ¿Qué espacio ocupa el concepto de belleza en una sociedad donde tal concepto ya está muerto? ¿Hace esto que la vida sea cada vez más *banal*? Si de por sí la vida misma es algo ya *gravoso*, quitarle el hecho de seducir o de la incógnita, el hecho de que lo bello nos oculte algo, es hacerla mucho más insoportable, pues todo se nos está mostrando, se nos está dando; no hay una *búsqueda* o un *desocultamiento*, todo se nos hace accesible; ya seducir carece de sentido total. La belleza, en la sociedad actual, solo tiene sentido siempre y cuando sea plástica y esté al servicio de la producción, solo tiene sentido si es lo mismo que todos desean.

Todo es movido por pantallas, por imágenes, todo es plástico ¿Habrá algo de real en todo esto? Debe haberlo, dado que para poder que existan se debe tomar un referente de realidad, y luego copiarlo, el problema radica en que nos hemos quedado con la copia de ello, hemos hecho pasar por lo *real* algo que es un mero espejismo, tal y como sucede con el joven Narciso, quien, enamorado de su *reflejo*, y al tratar de tocarlo cae al abismo provocando que se ahogue. Esa es la misma suerte que esta *fructífera* sociedad nos promete, un ahogamiento lento en un mar de imágenes, cuerpos hechos de partes actualizables, saturación de prototipos a seguir.

Y así vivimos de conformes, cada vez más conformistas, en una sociedad que promete *ahogarnos*. Hemos eliminado toda metafísica de nuestro ámbito actual, ninguna metafísica sirve, solo funciona lo que sea tangible, solo es factible que exista aquello que puedo tocar y moldear a mí propia imagen, lo otro es impensable y obsoleto. Pero ¿qué es lo que oculta toda esta belleza *simulada*? ¿Angustia, un profundo vacío? Tal parece que las sociedades contemporáneas ocultan tras todo este marco productivo y simulado un profundo miedo, una profunda angustia, todo esto se hace de una manera inconsciente, claro está. Es por ello que el mecanismo de defensa contra esta *angustia* es de-velar todo, no ocultar nada, dado que siempre lo desconocido es a lo que se le teme; y si castrar la belleza libera de tal sentimiento angustioso, si *matar* lo bello y volverlo plástico, hace parte de la *solución*, la sociedad actual lo asumirá con *orgullo*. Además de que esto los libra de tener que pensar en sus propias vidas, en lo cotidiano y absurdo de la vida, en el sin-sentido de la misma, en la nada *cotidiana*; y a su vez, pueden mantener un control, homogenizando a los individuos bajo los estereotipos que el *Imperio* imponga. Todo lo que haga que el pensar *abstracto*, *metafísico* desaparezca parece ser válido, pero ¿vale la pena? Para el mundo actual sí lo vale, pues esa es su función, su tarea; en cambio, para unos pocos individuos esto no es admisible, ya que contemplar la belleza en una forma *pura*, como un *velo* que oculta algo es mucho más deseable que un concepto disecado, cuya única función será moldear a todo sujeto bajo su poder.

Belleza metafísica la de está abstracción arruinada, donde fe del orgullo característico del Imperio y a la vez pudriéndose como una carroña, regresando al polvo de la tierra, pues no es raro que las imitaciones lleguen con el tiempo a confundirse con lo original (Baudrillard, 1998, p. 5).

Tal parece ser que la predicción del autor se ha hecho realidad, la metafísica ha caído y se ha convertido en el alimento de perros famélicos, se ha convertido en *carroña*. Pero, tal caída no es natural, es provocada por los deseos egoístas del *Imperio* (sociedad de consumo). La belleza se pudre, ya que con la caída de la metafísica ella misma ha caído *al polvo de la tierra*, y no es más que algo banal, moneda de cambio de la más baja denominación; ahora, en nuestro entorno actual,

lo que importa es la producción en *masa* de las partes “bellas” para la construcción de maniqués, la belleza ahora solo sirve para producir cuerpos *vacíos*.

### La Belleza [Im]-pura

¿Existe algo así como una belleza *pura*? Claro que existe, pero ella solo puede ser pensada si se tiene en cuenta su contra parte, *la mancha*, “La belleza es importante en primer lugar por el hecho de que la fealdad no puede ser mancillada, y que la esencia del erotismo es la fealdad” (Bataille, 1992, p. 151). ¿Qué nos quiere decir esto? ¿La fealdad no puede ser mancillada? En primer lugar pensemos la belleza en términos de la seducción, la *feminidad* se nos aparece y al instante queremos entrar en su juego seductor, queremos poseerla, queremos *mancillar* aquella belleza pura, pulcra etc., queremos *ensuciar* la belleza. *Lo femenino seduce* precisamente por sus formas casi perfectas y sus gestos que “dicen algo” (en realidad sus gestos no dicen nada, es el otro quien cree que los gestos *hablan*). Todo esto es posible gracias a que en la feminidad (aclaramos, por feminidad no nos estamos refiriendo solamente a la mujer en general; pues lo femenino no es exclusivo de la mujer; puede haber feminidad en la homosexualidad así como puede haber mujeres masculinas), siempre hay algo que se quiera ensuciar. Lo femenino será pues aquello que siendo bello provoque en el *otro* un sentimiento de querer transgredir dicha belleza, “la belleza es transgredida, profanada, mancillada. Cuanto mayor es la belleza, más profunda es la mancha” (Bataille, 1992, p. 151). Aquella mancha es la que pretendemos ocultar bajo cualquier precio en el diario vivir con nuestra ropa, la ocultamos con el maquillaje, con los múltiples *accesorios* que le ponemos a nuestro cuerpo.

Todas esas cosas bellas, ¿No correrían el riesgo de verse reducidas a una extraña puesta en escena destinada a consumir los sacrilegios más impuros? Y el gesto inquietante del Marqués de Sade encerrado con los locos, que se hacía llevar las más bellas rosas para deshojar sus pétalos sobre el estiércol de una letrina (Bataille, 2003, p. 28).

Al igual que Sade procedemos nosotros, nos ocultamos tras pétalos próximos a marchitarse, todo esto para ocultar nuestros horrores, desconociendo que al caer el artificio, cae el disfraz bajo el cual ocultamos esa mancha y al caerse este sale al descubierto *la mancha* que pretendíamos ocultar.

Un ejemplo claro de esto es el cuento del escritor Caleño Andrés Caicedo, *Antígona*. En dicho cuento se describe a una mujer de belleza descomunal, pero detrás de su hermoso cuerpo, con formas perfectas y *naturales* oculta un aterrador secreto, oculta algo que solo una belleza de tal magnitud pudiese ocultar. “Lo chistoso es que uno sabe desde el principio que si la mira puede pasar algo. Pero casi todos la han mirado” (Caicedo, 2002, p. 258) lo aterrador que oculta esta bella mujer es el hecho de que ella, para poder sobrevivir se alimenta de hombres igualmente bellos. La bella mujer seduce al igual que lo hace la muerte misma. Ambas tienen un secreto aterrador, podríamos llegar a pensar que la una es el complemento de la otra, pues la belleza oculta tras de sí la muerte, y la muerte oculta la belleza del acto final. “... Está listo, ahora se deja, va entrar en el paraíso, al fin alcanzará la inmortalidad, qué más puede pedir uno: ser devorado por la mujer más linda del mundo, qué más” (Caicedo, 2002, p. 276) ¿Es entonces la muerte una bella mujer? Para esto no tenemos respuesta, pero sí podemos dar una suerte de hipótesis afirmando que sí, en efecto la muerte puede ser una bella mujer. ¿Quién no ha caído víctima de una mujer atractiva, cual mosca en la tela de una araña? Todos, sin excepción alguna hemos caído. Pero es justo este juego entre *la mosca y la araña* lo que seduce y hace del juego algo atractivo dado que siempre se tiene algo que perder o que ganar, es como el verso del poeta León de Greiff: “Juego mi vida, cambio mi vida, de todos modos la llevo perdida”. ¿Qué sería del juego seductor sin una pérdida, qué sería de la belleza sin una mancha? Ambos aspectos contienen tanto una pérdida como una mancha, pues cuando la belleza es develada, cuando se logra ver el abismo que se oculta, la angustia que trata de ocultar, al sujeto no le queda nada, queda otra vez vacío. Todo esto permeado por el juego de la seducción.

¿Cuál es la *mancha*? Lo que está bajo *el vestido*,

el atractivo de una cara bella o de un vestido bello actúa en la medida en que esa cara bella anuncia lo que el vestido disimula. De lo que se trata es de profanar esa cara, su belleza. De profanarla primero revelando las partes secretas de la mujer; y luego colocando ahí el órgano viril. Nadie duda de la fealdad del acto sexual. Del mismo modo que la muerte en sacrificio, la fealdad del apareamiento hace entrar en la angustia. Pero cuanto mayor sea la angustia -en la medida de la fuerza que tengan los implicados en el acto-, más fuerte será la consciencia decidida por un éxtasis de alegría (Bataille, 1992, p. 151).

88

Cuando todo esto cae al descubierto se vuelve a quedar con la misma incertidumbre de siempre. Es angustioso saber que se debe entrar otra vez en aquellos juegos de pérdida y gasto. Es angustioso tener que seducir y ser a su vez seducido. Nunca se llega a la completud. La belleza *pura* solo puede ser tal siempre y cuando su mancha sea mucho mayor “La belleza de una mujer deseable anuncia sus vergüenzas; justamente, sus partes pilosas, sus partes animales. El instinto inscribe en nosotros el deseo de esas partes” (Bataille, 1992, p. 146). Lo que se nos oculta es lo mismo que nos atrae, lo que se nos es revelado ¿Para qué nos ha de servir lo revelado, si es precisamente el secreto lo que nos impulsa? Una mujer desnuda ha perdido todo su atractivo, ya se ha visto todo por completo, se le conoce hasta en el más mínimo rincón de su piel, ya pasa a ser simplemente un deseo satisfecho, un deseo entre otros tantos, pasa a ser un cuerpo más.

Cuando la mujer oculta precisamente todo su cuerpo tras sus ropas, tras sus gestos, es justo en ese momento cuando es atractiva, ¿Se busca a la mujer por ser *ella* otra, o solo se busca develar su secreto oculto? Siguiendo el hilo conductor de nuestro ensayo, podríamos afirmar que en efecto es lo segundo, se busca develar su secreto, ver su abismo. Cuando todo esto queda al descubierto ya carece de valor, pues un secreto descubierto ya no es tal, ya solo es *una cosa* más, algo que ya se vio, y por ser visto ha carecido de todo valor.

## Conclusiones

A lo largo de este texto hemos tratado de esclarecer un poco los conceptos de belleza, seducción, muerte y angustia, todo esto anudado a la sociedad de actual, a la sociedad de la producción. Bien, pues po-

demos decir de todo esto que en la sociedad actual lo que se pretende es acabar con todo el juego que pone sobre la mesa la seducción, banalizar la belleza y volverla plástica, convertirla en un mero aparato de producción, develar todo secreto para *calmar la angustia sentida*. Y tal como hemos podido observar, todo esto vuelve la vida del hombre más brumosa de lo que ya es, dado que no hay un tiempo para asimilar todo esto, no hay un tiempo para respirar un poco del mar de imágenes que se nos muestran, no hay tiempo para *contemplar* la belleza, sino para consumirla. Lo que sucede a continuación es que se cae en una profunda angustia, la cual, se pretendía evadir desde un inicio; podemos asegurar que de tal *sentimiento* no hay escapatoria por más que las sociedades actuales traten de *camuflarla*. Mostrándole todo al hombre, no le deja espacio para el juego seductor, el juego de poder ser *otro*, de poder apostar todo para no ganar nada. La vida, entonces se está convirtiendo en un mero engranaje de una maquinaria para la producción, ya todo es banal y cotidiano, ya ni la muerte nos parece extraña. ¿A dónde llevará todo esto? ¿A dónde se va cuando se está perdido en un mar de imágenes? Ver fijamente al sol puede volvernos ciegos, o como *Ícaro*, que por querer volar hacia el sol, sus alas se quemaron y terminó por caer desde muy alto al suelo; *entre más alto se sube más bajo se cae*. Tal parece ser ese el destino de esta sociedad, terminaremos viéndolo todo, volando hacia el sol, y al final terminaremos ciegos y sin alas para poder volar. Terminaremos ahogados en la materia prima. La producción descarnada no deja espacio para el pensar, y esto provocará que nuestro propio pensar sea infértil, estéril, y por último, será el ocaso del hombre tal y como lo conocemos.

## Referencias

- Baudrillard, J. (2005). *De la seducción*. Madrid: Cátedra.
- Baudrillard, J. (2001). *El otro por sí mismo*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J. (1998). *Cultura y Simulacro*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Bataille, G. (1992). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Bataille, G. (2003). *La conjuración sagrada: ensayos 1929-1939*. Córdoba: Ediciones Gallimard.
- Caicedo, A. (2002). *Antígona*. Bogotá: Editorial Norma.

The image features a background of marbled paper with a complex, organic pattern of veins in shades of brown, tan, and cream. A solid, dark brown horizontal band runs across the middle of the page, serving as a backdrop for the title text.

# Filosofía y epistemología

# La relación mente-cuerpo: de la tradición al naturalismo biológico de John Searle

Mateo Arias Vélez\*

*Estas diferencias no tienen como resultado que en filosofía cualquier cosa esté bien, que uno pueda decir cualquier cosa y hacer cualquier especulación que a uno se le antoje. Por el contrario, precisamente porque carecemos de métodos empíricos o matemáticos establecidos para investigar los problemas filosóficos, hemos de ser todo lo más riguroso y precisos en nuestros análisis filosóficos*

John Searle

## Resumen

La historia de la filosofía muestra cómo desde Descartes el problema de la relación mente-cuerpo se ha visto enmarcado en dos concepciones; por un lado, los dualistas que consideran la mente y el cuerpo como sustancias separadas, y los monistas que consideran que solo una de ambas ha de existir realmente. En la actualidad, la filosofía de la mente se ha consolidado como rama de la filosofía que trata de responder el interrogante por la interacción entre el cuerpo y la mente. Así, filósofos como John Searle presentan propuestas que responden a dicho problema filosófico partiendo de los avances en las ciencias actuales. De esta manera, Searle presenta la mente como un rasgo causado por y en el cerebro, que emerge a partir de procesos neurobiológicos específicos. De este modo, la mente es un fenómeno único de ciertos seres vivos que no puede ser replicado por las máquinas ni por sus avances tecnológicos.

## Palabras clave

Cerebro; dualismo; mente-cuerpo; monismo; Searle.

---

\* Estudiante de Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Correo electrónico: mateoariasvelez@gmail.com

## Introducción

La historia de la filosofía ha sido la historia de un conjunto de problemas y preguntas con diversas respuestas. Muchas de ellas no han alcanzado una solución definitiva que deje todas las cuestiones libres de duda alguna. Entre esas preguntas fundamentales una ha sido aquella que se preocupa por la relación entre la mente y el cuerpo. En la actualidad, la filosofía de la mente trata de comprender cuál puede ser la relación entre cuerpo y mente y cuáles serían sus características.

La filosofía de la mente surge en el contexto de las ciencias cognitivas y hoy podría considerarse como el sector de estas ciencias que reflexiona filosóficamente sobre los problemas que ellas plantean. Al inicio, en la primera mitad del siglo XX, la *Philosophy of Mind* aparece como una denominación propia de estudios perfilados con los métodos de la filosofía analítica y que trata de dar un contenido a temas “mentalistas” (Sanguineti, 2008, párr. 1).

La filosofía de la mente es una rama fuerte en la actualidad y remonta el problema de la relación mente-cuerpo hasta el pensamiento de Descartes. Las discusiones planteadas por esta rama de la filosofía surgieron “a causa del auge de las ciencias de la computación, por un lado, de la psicología cognitiva por otro [...] y también con relación a los avances de las neurociencias” (Sanguineti, 2008, párr. 2).

La presente ponencia expone el pensamiento filosófico de John Searle, y lo contextualiza dentro de la filosofía de la mente. Además, indica cómo el problema de la relación entre la mente y el cuerpo es un problema filosófico que ha trazado la historia de la filosofía moderna y ha llegado a nuestros días.

Primero se presentará una breve historia del problema filosófico mente-cuerpo, explicando las doctrinas filosóficas que han tratado el tema, como son el dualismo y el monismo. Finalmente se explicará el pensamiento del filósofo norteamericano John Searle y su postura con respecto al problema filosófico mencionado.

## Dualismo vs monismo: breve historia de las corrientes filosóficas psicofísicas

A través de la historia de occidente, el problema mente-cuerpo ha sido tratado por varias posiciones filosóficas, su comienzo puede encontrarse en Descartes. Para el filósofo francés el fundamento del conocimiento es el “yo” como primera idea clara y distinta. Esta idea del “yo” revela una dimensión fundamental del sujeto según la cual éste es una cosa pensante. Para Descartes la *res cogitans*, no puede ser equivalente al cuerpo, que es materia, es decir, *res extensa*. En Descartes “la supremacía del pensamiento implica que éste se separe del cuerpo; alma y cuerpo son realidades distintas. “Res cogitans” y “res extensa” serán dos mundos separados” (Fonseca, 2001, p. 29). Es así como Descartes distingue entre lo que es el cuerpo y lo que es el alma. Afirma Descartes (2011): “es cierto que ese yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo” (p. 211). Esta distinción da origen a una doctrina dualista que sostiene “la distinción real entre alma y cuerpo” (Sanguineti, 2008, párr. 6). El alma entonces -para los dualistas como Descartes- debe ser algo completamente separado del cuerpo.

Según Fonseca (2001), el dualismo toma varias vertientes: un dualismo clásico de corte cartesiano que “considera la total independencia del cerebro y la mente” (p. 31); un dualismo paralelista que “postula que cerebro y mente son sustancias paralelas, que actúan sincrónicamente”, como puede encontrarse en Leibniz; y por último una corriente más contemporánea, o dualismo interaccionista “que admite que algunas partes de nuestro sistema nervioso deben estar abiertas a influencias no físicas” (Fonseca, 2001, p. 31). Esta corriente es encabezada por el neurólogo John C. Eccles, quien, tomando los postulados popperianos de los tres mundos, afirma que “el mundo de la materia y la energía (mundo 1 de Popper) no es completamente hermético, sino que presenta pequeñas “fisuras” (sic) que permiten la interacción con el mundo de la mente autoconsciente (mundo 2 de Popper)” (Fonseca, 2001, p. 31).

Al igual que el dualismo, el monismo puede presentarse en distintas acepciones. El monismo espiritualista o pampsiquismo que “niega legitimidad a la noción de cuerpo como algo realmente distinto del

espíritu o del conocimiento. La realidad sería enteramente psíquica o ideal, como sucede en general en el idealismo (Berkeley)” (Sanguineti, 2008, párr. 11). El monismo espiritualista “reduce la materia a los procesos mentales” (Fonseca, 2001, p. 34). Para los pampsiquistas Dios juega un papel importante, pues espiritualiza la realidad de manera panteísta; es decir, no hay distinción entre lo corporal y lo mental o espiritual, pues la materia puede verse como una manifestación espiritual.

Después de los años 50, los filósofos empezaron a interesarse por los hallazgos realizados por las nuevas neurociencias. Es a la luz de lo anterior que surge la teoría de la identidad en los trabajos de John J. C. Smart, Ullin T. Place y David Armstrong, es decir, “la tesis de que los procesos mentales y los procesos cerebrales son idénticos. Entonces se produce un cambio terminológico, ya que se hablará del problema mente-cerebro en vez del problema mente-cuerpo” (Martínez-Freire, 2007).

Surge así otra corriente monista, la denominada neurológica. Este tipo de monismo “[r]educer el acto psíquico y sus contenidos intencionales a la actividad neuronal. La mente [...] no sería más que el conjunto de las actividades complejas del cerebro entendido como órgano físico-químico” (Sanguineti, 2008, párr. 13). Esta visión monista tiene como trasfondo la teoría biológica de la evolución, es decir “cree en el desarrollo gradual de la mente en diversas especies animales” (Fonseca, 2001, p. 34).

El monismo presenta una tercera perspectiva del problema mente-cuerpo. Esta perspectiva es denominada materialista y puede entenderse en dos sentidos diferentes: como físicalismo o como emergentismo. El físicalismo “afirma que la mente es física y que podemos explicarla con las categorías con las que explicamos la materia” (Fonseca, 2001, p. 34). Por otra parte, el emergentismo surge como contraposición al monismo neurológico y asevera que “[l]as operaciones mentales serían [...] emergentes respecto a la organización cerebral” (Sanguineti, 2008, párr. 17).

La psicología conductista dio bases a algunas visiones monistas. Los conductistas pensaron que lo relevante en términos psicológicos era el estudio de la conducta, ya sea animal o humana. Este tipo de corriente puede verse fuertemente inclinada a un monismo materialista:

Para los psicólogos conductistas, la cadena estímulo-respuesta explica cualquier fenómeno psicológico [...] la psicología conductista es una psicología sin mente. Por ello [...] no tiene sentido alguno el problema mente-cuerpo, simplemente porque la mente no es un concepto científico (Martínez-Freire, 2007, p. 805).

El funcionalismo es otra corriente psicofísica contemporánea; esta puede tener cuatro variantes: la computacional, la causal, la de superveniencia y, por último, la representacional. El funcionalismo es de corte monista, sin embargo, puede verse rasgos dualistas dependiendo de la corriente. El funcionalismo computacional, en cabeza de Putman, ha entendido la mente y el cuerpo en analogía con las computadoras. “Con ocasión del surgimiento de la computación, fue propuesta una nueva explicación materialista de los actos y estados mentales, contraria al conductismo y al neurologismo” (Sanguineti, 2008, párr. 18). Aquí todas aquellas manifestaciones mentales pueden explicarse como funciones computacionales que tienen soporte en partes del cerebro, las cuales pueden ser explicadas en comparación con programas de computadora. En síntesis, “el funcionalismo computacional no permite distinguir claramente, salvo según la base material, la psique humana o animal del *software* de un ordenador” (Sanguineti, 2008, párr. 19).

Esta tesis computacional comenzó a desarrollarse a partir de los trabajos del matemático Alan Turing, quien realizó importantes contribuciones en ciencia computacional e informática. Turing “fue el primero en proponer la posibilidad de la equiparación entre la inteligencia humana y la “inteligencia” de un ordenador” (Sanguineti, 2008, párr. 19). No obstante, en el campo de la filosofía, la tesis computacional “fue propugnada en un primer momento por H. Putnam, aunque luego él la abandonó” (Sanguineti, 2008, párr. 18).

Por otra parte, el funcionalismo causal, plantea que “los procesos mentales podrían conceptualizarse en tanto que implican cierta causalidad funcional, por tanto, de valor explicativo, respecto de otros procesos mentales” (Sanguineti, 2008, párr. 22). El funcionalismo por

relación de superveniencia afirma que a “cualquier estado o evento mental le corresponde unívocamente un estado o evento neural” (Sanguineti, 2008, párr. 23) y por último, el funcionalismo representacional “concibe los estados mentales como representaciones con valor “sintáctico” entre ellas [...] en el contexto de un “lenguaje del pensamiento” preverbal” (Sanguineti, 2008, párr. 24).

## La relación mente-cerebro en el naturalismo biológico de John Searle

Surge una pregunta importante ¿es posible dar una solución diferente al problema de la relación mente-cuerpo fuera del dualismo y monismo de la tradición? John Searle cree que sí es posible. Searle es un filósofo norteamericano que ha realizado importantes contribuciones al desarrollo de la filosofía del lenguaje y a la filosofía de la mente. Algunos autores han calificado su pensamiento de *emergentista*, sin embargo, él mismo denomina su constructo teórico como un “naturalismo biológico”.

Para John Searle (1985) el problema de la relación mente-cuerpo “tiene una solución que es coherente con lo que sabemos de neurofisiología” (p. 18). Para Searle (1985) el cerebro causa la mente y “los fenómenos mentales son solo rasgos del cerebro (y quizá del resto del sistema nervioso central)” (p. 24). La mente, o rasgos mentales, como lo llama el autor, son estados existentes y posibles, a diferencia del monismo fiscalista que afirmaría una inexistencia de lo mental. No obstante, estos rasgos mentales tienen lugar y causa en el cerebro:

Los fenómenos mentales están causados por procesos neuropsicológicos del cerebro y son a su vez rasgos del cerebro. [...] Los eventos y procesos mentales son parte de nuestra historia natural biológica en la misma medida en que lo son la digestión, la mitosis, la meiosis o la secreción de enzimas (Searle, 1996, p. 16).

Searle (1985) afirma que los estados mentales o rasgos mentales son básicamente cuatro. El primero y más importante para él es la conciencia, la cual considera base de las funciones cognitivas como el lenguaje o las emociones. La conciencia es entendida como “[ ] aquellos estados de sensación o autopercepción que suelen iniciarse cuando despertamos por la mañana después de dormir sin soñar y prosi-

guen a lo largo del día hasta que volvemos a dormirnos” (Searle, 2001, p. 46). El naturalismo biológico de Searle ve a la conciencia como un estado central de la mente que tiene como fundamento procesos biológicos que se llevan a cabo en el cerebro.

Así mismo, llega a afirmar que la conciencia como centro de unificación y subjetividad de algunos animales no puede encontrarse distribuida por todo el encéfalo, sino más bien ubicada en “su mayor parte en el sistema thalamocortical” (Searle, 2010, p. 209).

Otro rasgo de la mente es la intencionalidad, entendida como tendencia de la mente al mundo y en la que pueden englobarse las intenciones, las referencias, las creencias y deseos. Searle (2010) la define como el conjunto de “fenómenos mentales que se relacionan, o son acerca de objetos y estados de cosas en el mundo [...] incluye por lo menos creencias, deseos, recuerdos, percepciones, intenciones [...] actos voluntarios y emociones” (p. 210) que “son causados [...] por procesos cerebrales y tienen su realización en la estructura del cerebro” (Searle, 1985, p. 29).

Otro rasgo de la mente es la subjetividad. Searle (2010) explica que esta hace referencia al estado de individualidad de cada organismo, es decir, los aspectos conscientes son propios y no pueden ser accesibles para otro organismo (p. 24).

El último rasgo sería la causación mental, es decir, la posibilidad de que lo mental pueda afectar lo físico. Esto es posible gracias a que “la actividad cerebral causa movimientos corporales por medio de procesos fisicoquímicos” (Searle, 2010, p. 31).

Según lo anterior, para Searle (1996) la mente “no es un «material», es un rasgo o propiedad del cerebro en el sentido, por ejemplo, en que la liquidez es un rasgo del agua” (p. 115). A pesar de esto, queda una pregunta sin responder en todo este entramado, una pregunta crucial y definitiva ¿Cómo puede el cerebro, que es un órgano corporal, causar un conjunto de estados mentales?

Para responder a esta pregunta John Searle (1996) reconoce que “las teorías atómicas y evolucionistas son centrales para la concepción científica del mundo”, dando herramientas teóricas que pueden explicar cómo “la conciencia encuentra su lugar naturalmente como un rasgo fenotípico de ciertos tipos de organismos con sistemas nerviosos altamente desarrollados” (p. 102). En este sentido argumenta que:

De acuerdo con la teoría atómica, el mundo está hecho de partículas. Esas partículas están organizadas en sistemas. Algunos de esos sistemas tienen vida, y esos tipos de sistemas vivos han evolucionado a lo largo de enormes períodos de tiempo. Entre ellos, algunos han desarrollado cerebros que son capaces de causar y mantener conciencia (p. 105).

Así pues, “todos nuestros pensamientos y sensaciones están causadas por procesos que ocurren dentro del cerebro” (Searle, 1985, p. 24), estos procesos ocurridos en un órgano corporal son manifestados como rasgos mentales del individuo y pueden ser explicados de acuerdo con dos perspectivas relacionadas. La teoría atómica muestra el universo desde una perspectiva microscópica, mientras que la teoría de la evolución biológica explica la naturaleza a partir de una visión macroscópica. Esto llevó a Searle (1996) a afirmar que los estados mentales poseen dos niveles: un nivel de orden superior o macro-nivel que corresponde a los eventos mentales, y un nivel inferior o micro-nivel que explica el funcionamiento en términos fisiológicos. Para Searle “todos los fenómenos macromentales están causados por microfenómenos de nivel inferior” (p. 135).

No obstante, no solo los macro-fenómenos son causados por los micro-fenómenos, sino que estos suceden dentro de ellos. La mente es causada, según Searle (1985) por el cerebro y en el cerebro mismo. Searle aclara que el hecho de que el macro-nivel sea causado por el micro, no excluye la posibilidad de que ocurra dentro de él mismo. Los rasgos superiores son entonces efectos de los rasgos inferiores. El comportamiento del macro-nivel es causado por y en el micro-nivel. De esta manera “muchos rasgos de los grandes [sistemas] pueden ser causalmente explicados por la conducta de los pequeños” (Searle, 1996, p. 99). La interacción mente-cuerpo puede explicarse entonces desde cualquiera de las perspectivas anteriores, y ambas se encuentran en estrecha relación de causalidad.

La mente se presenta como un fenómeno emergente de nivel superior, cuyos estados inferiores se identifican con las células neuronales. Es decir, la mente es:

[u]n rasgo emergente de ciertos sistemas de neuronas en el mismo sentido en que la solidez y la liquidez son rasgos emergentes de sistemas moleculares. La existencia de conciencia puede ser explicada por las interacciones causales entre elementos del cerebro al micronivel, pero la conciencia misma no puede ser deducida o calculada a partir de la mera estructura física de las neuronas sin alguna explicación adicional de las relaciones causales entre ellas (Searle, 1996, p. 122).

Searle (1985) lo ejemplifica de la siguiente manera: un evento macro, que podría ser el deseo de levantar el brazo, puede explicarse como una intencionalidad de la mente. La mente, a nivel macro, desea levantar un órgano del cuerpo como sería uno de los brazos. Posterior a esto, el brazo se levanta. También puede afirmarse que para levantar el brazo, el cerebro desencadena un conjunto de actividades neuronales que efectúan una contracción muscular específica que lleva a que el brazo puede levantarse.

En síntesis, puede decirse que para Searle los rasgos del nivel superior son causados por y realizados en el nivel inferior. Esto lleva a este filósofo a argumentar que “la mente y el cuerpo interactúan, pero no son dos cosas diferentes, puesto que los fenómenos mentales son realmente rasgos del cerebro” (Searle, 1985, p. 31).

Es importante señalar, además, que los eventos mentales ocurren independientemente de los estímulos externos. Muchos estímulos sensoriales pueden conservarse en la mente cuando el objeto estimulante ya ha desaparecido. La mente y el cuerpo no son unidad pero tampoco son dos sustancias separadas. La mente es un rasgo y un efecto del cerebro.

A partir de lo anterior, cabe señalar que la mente es un rasgo único e irreproducible. Para Searle (1985) la mente no puede ser reducida solamente a impulsos neuronales, ni tampoco puede compararse con la inteligencia artificial de las máquinas computacionales. Estas últimas no poseen ni pueden tener un rasgo mental. La mentalidad es una característica exclusiva de los seres vivos y sus sistemas nervio-

sos. Para Searle (2010), las computadoras no pueden ser comparadas con la mente humana, ni el cuerpo con el *hardware* de un ordenador, pues “[l]a mente no podría consistir en un programa porque las operaciones sintácticas del programa no son suficientes para garantizar el contenido semántico de los procesos mentales” (p. 210). La mente, por su parte, está llena de pensamientos como contenido simbólico y semántico, más que sintáctico, y son causados por procesos fisiológicos específicos del cerebro.

## **Conclusión**

Con el pasar del tiempo la filosofía se consolida más como una disciplina fundamental a la hora de resolver cuestionamientos difícilmente abordables. Con el desarrollo de las ciencias han surgido, en el presente siglo, nuevas maneras de responder a antiguos interrogantes. La filosofía se ve en la necesidad de relacionarse con las ciencias y generar, además, discusiones interdisciplinarias que traigan como resultado nuevos fundamentos teóricos, que pueden, a su vez, aportar herramientas importantes a la hora de abordar temáticas filosóficas.

Puede concluirse también que el problema de la mente y el cuerpo tiene nuevas respuestas como la de John Searle, quien piensa que la mente es un fenómeno causado por el cerebro y que puede explicarse a partir de procesos neurobiológicos.

Lo anterior nos lleva también a afirmar que nuestra mente es un rasgo único de la naturaleza y que difícilmente puede ser copiado por las máquinas y sus avances. La mente es una característica importante y única de ciertos seres vivos que poseen complejos sistemas nerviosos como el nuestro.

## **Referencias**

Descartes, R. (2011). *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Gredos.

Fonseca Ramírez, A. L. (2001). La trama psicofísica: (Argumentos del dualismo y monismo en torno al cerebro y la mente). *Revista Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 39(99), 29-41.

- Martínez-Freire, P. F. (2007). Del problema mente-cuerpo al problema mente-cerebro. En Segura Naya, *Historia universal del pensamiento filosófico*, 5, 799-811. Bilbao: Liber.
- Sanguinetti, J. J. (2008). *Philosophica.info*. Recuperado de: <http://www.philosophica.info/voces/mente/mente.html#toc10>
- Searle, J. (1985). *Mentes, Cerebros y Ciencia*. Madrid: Cátedra.
- Searle, J. (1996). *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona: Crítica.
- Searle, J. (2001). *Mente, Lenguaje y Sociedad*. Madrid: Alianza.
- Searle, J. (2010). El futuro de la filosofía. *Praxis Filosófica*, [nueva serie] (30), 193-222.

The image features a background of marbled paper with a complex, organic pattern of veins in shades of brown, tan, and cream. A solid, dark brown horizontal band runs across the middle of the page, serving as a backdrop for the title text.

# América y la filosofía

# Filosofía Latinoamericana actual: Evidencias y vigencias interculturales, éticas y analógicas<sup>1</sup>

Jaime Alberto Rojas Rodríguez\*

## Resumen

La Maestría en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás, entre 2014 y 2015, desarrolló un ejercicio académico intitulado “*Filosofía Latinoamericana actual*”, cuyo propósito general estuvo orientado a configurar un estado de la cuestión de la tradición filosófica latinoamericana, a partir del rastreo de las propuestas de algunos autores cuya vigencia académica productiva se mantiene en el campo de la filosofía latinoamericana. Para alcanzar el objetivo, la Maestría convocó a una veintena de sus egresados, quienes siguiendo la metodología propuesta por el proyecto, revisaron sendos textos “clásicos” de fuentes directas de la producción filosófica latinoamericana. Tres de esos textos y autores rastreados fueron: el primero, “*Transformación Intercultural de la Filosofía*”, del filósofo cubano, residente en Alemania desde 1972, Raúl Fornet-Betancourt. El segundo de estos textos fue “*Historia mundial de las eticidades*”, texto introductorio a la “*Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*”, del filósofo argentino y nacionalizado en México, Enrique Dussel. Y el tercer texto fue el “*Tratado de hermenéutica analógica. Aplicaciones en América Latina*”, del filósofo mexicano, Mauricio Beuchot Puente. La pregunta articuladora, en la reflexión de la “*La Filosofía Latinoamericana actual*” para estos tres ejercicios fue: ¿cuál es la evidencia -o evidencias- que permiten la vigencia de las filosofías: intercultural, ética y hermenéutica analógica, en el contexto latinoamericano? Ella también fue, en esta oportunidad, inspiradora de esta ponencia.

## Palabras clave

Ética; filosofía; hermenéutica analógica; interculturalidad.

<sup>1</sup> Ponencia presentada en la XIV Jornada de Reflexión Filosófica de Universidad Católica Luis Amigó, realizada en la ciudad de Medellín, entre el 27 y 29 de septiembre de 2016. Eje temático: Pensamiento Latinoamericano.

\* Magister en Filosofía Latinoamericana. Docente de la Facultad de Comunicación, Publicidad y Diseño de la Universidad Católica Luis Amigó. Correo electrónico: jaime.rojasro@amigo.edu.co jaimealbertonet@yahoo.es

## Introducción

¿Cuál es la evidencia -o evidencias- que permiten la vigencia de las filosofías: intercultural, ética y hermenéutica analógica, en el contexto latinoamericano? Para intentar brindar elementos de reflexión que aproximen a una o varias respuestas a la pregunta antes señalada, se abordará esta exposición desde tres incisos: el primero, denominado, *la idea vigente de filosofía latinoamericana*; el segundo, *la evidencia de una filosofía latinoamericana*; y el tercero, denominado: *la actualidad de la filosofía latinoamericana, desde su vigencia y evidencia*. En cada uno de ellos se realizará un ejercicio propositivo de reflexión, interpretación y explicación, basada en sendos documentos intitulados: el primero, *Por los caminos de una filosofía latinoamericana, intercultural, crítica y liberadora*; el segundo, *El pensamiento propio: la auténtica liberación*; y el tercero, *Evidencias de interpretación analógica en la noción de víctima*, de John Fredy Murillo Herrera, Adriana María Restrepo Bedoya y del autor de esta ponencia, Jaime Alberto Rojas Rodríguez, respectivamente, fruto de revisión de tres textos “clásicos”, de fuentes directas, de la producción filosófica latinoamericana: *Transformación Intercultural de la Filosofía*, del filósofo cubano, residente en Alemania desde 1972, Raúl Fornet-Betancourt; *Historia mundial de las eticidades*, texto introductorio a la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, del filósofo argentino Enrique Dussel. Y *Tratado de hermenéutica analógica. Aplicaciones en América Latina*, del filósofo mexicano, Mauricio Beuchot Puente.

## La idea vigente de filosofía latinoamericana

El gran principio epistémico que alguna vez Paulo Freire le transmitió a Ivo, un sencillo cultivador de uvas brasileño a partir de la sentencia: “la cabeza piensa, donde los pies pisan”, no es cosa distinta que una forma de vindicar el sentir, el desear, el apasionar, el oler, el ver, el oír, el gustar, el percibir, el gozar y un largo etcétera de sensaciones, con las que los latinoamericanos enriquecemos, vivenciamos y evidenciamos el pensamiento del ser; de ese ser latinoamericano cercano al *mithos*, que siente, inquiere, reflexiona, piensa, decide y vive de manera distinta a como lo hace la visión -tradición- filosófica europea-occidental-moderna vinculada al *logos*.

Porque cuando unos pies latinoamericanos pisan en un “donde”, -el contexto, se produce en el dueño de esos pies, además de la sensación, del recuerdo, de la nostalgia y de la evocación, un encuentro ritual comprometido con la sabiduría. Ahora bien, esa sabiduría ¿es mito, es pensamiento o es filosofía? o ¿son las tres? Para el pensamiento occidental, ni lo uno ni lo otro; y para refrendar esta negación, optó por el desconocimiento y la intriga, con lo cual arrasó también la existencia; es decir, negó también el ser latinoamericano, la forma más despreciable de deshumanización, y sembró la desconfianza. Para lo latinoamericano, en cambio, esta sabiduría, tiene por eje el mito; por él transita el pensamiento y ese pensamiento es interpretación y es comprensión del mundo.

A partir de la reflexión sobre esta interpretación y comprensión del mundo, se ha llegado a elaborar una “filosofía latinoamericana”, según la enunciación hecha por el argentino Juan Bautista Alberdi hacia el año de 1842, desde la que han retoñado diversas tendencias reflexivas e interpretativas, tales como: ética de la liberación, hermenéutica analógica, filosofía intercultural, filosofía y ética de la liberación, filosofía andina, entre otras, ejercicios que han hecho aportes muy interesantes a la comprensión del mundo del y para el hombre latinoamericano

## La evidencia de una filosofía latinoamericana

### *En la cultura*

La crítica a la tradición filosófica, a partir del diálogo con las culturas indígenas y afroamericanas, es el punto de partida del quehacer filosófico desde América Latina, que posibilita la alteridad y un tipo de pensar global; a este ejercicio se ha denominado filosofía intercultural, cuya finalidad “convoca a la transformación de los ejercicios del pensamiento”. Pero, ¿cuáles son los elementos de ese diálogo intercultural? ¿Cuál es la riqueza que constituyen las distintas formas de pensamiento tradicional de las culturas latinoamericanas? ¿De qué manera la interdisciplinariedad puede ampliar el horizonte interpretativo de la filosofía latinoamericana?

Cuando se reflexiona sobre aquella forma de pensar denominada filosofía latinoamericana, surgen múltiples interrogantes sobre sus orígenes, perspectivas y posturas, entre otros, los cuales apenas son comprensibles desde la tradición en la formación filosófica en América Latina, basada en textos escritos que, desde una perspectiva eurocentrista, intentan la explicación del mundo. Sin embargo, como lo señala John Murillo (2015) en su ensayo, *Por los caminos de una filosofía latinoamericana, intercultural, crítica y liberadora*,

no obstante es importante mencionar el aporte de las filosofías amerindias, de la filosofía de la liberación, o de la filosofía de la vida, el sentipensar ontológico y la hermenéutica analógica, que cimentadas desde referentes filosóficos propios, robustecen el pensamiento latinoamericano desde sus contextualidades (p. 6).

Dicho de otra manera: es a partir del pensamiento autóctono -y autónomo-, de la diversidad de saberes, de la gran variedad de culturas en la subregión, desde donde se debe hacer el tránsito de la filosofía monocultural a la intercultural, con un instrumento insustituible, un “elemento vital”: el diálogo intercultural -el diálogo con el Otro para la construcción de conocimiento-, que coadyuve a hacerle frente a la “cultura hegemónica de la globalización”, con voz propia -la de los oprimidos, la de las víctimas-, siempre interpelando y ejerciendo el derecho de crítica con el máximo de conciencia posible.

En este sentido, entonces, la filosofía intercultural, se constituye en propuesta crítica de liberación -desde la diversidad de saberes-, para y con los oprimidos por la cultura hegemónica, que posibilita, además, el reencuentro con procesos de visibilización, inclusión, vindicación y reivindicación de derechos, así como el reconocimiento del otro y de todos aquellos otros procesos extraviados por causa del colonialismo, antes, y por la expansión del capitalismo -y su cara más aberrante: el neoliberalismo-, ahora. Igualmente de la mano de la filosofía intercultural, se debe entender que en el trasfondo de las vejaciones -epistemológicas, corporales, económicas, etc.,- europeas en América Latina, hay un proyecto de dominación al cual se debe continuar haciendo frente; esto es, generando, construyendo resistencia -como garantía de

continuidad del ser y del sentir latinoamericano-; originando procesos interpretativos “desde la simultaneidad de visiones y voces, dados en su contextualidad”, como lo afirma Murillo (2015).

El mero diálogo intercultural es una propuesta de transformación, toda vez que propone un intercambio de saberes con un Otro como coequipero, como componedor de la misma cultura; es decir, reconociéndolo como Otro y como artífice del pluralismo cultural. “Pensar desde la interculturalidad significa ser crítico frente a la forma como se ha subvalorado la diversidad cultural”, sostiene Murillo (2015). Este tipo de filosofía, por tanto, es transformadora, -dado que su objeto ya no es el de la tradición, es distinto, es la alteridad-; y liberadora, pues rescata al Otro -al diferente, al débil, a la víctima- del silencio, para devolverle la palabra.

Con base en lo anterior, la tarea para los pensadores latinoamericanos es, pues, propiciar el diálogo intercultural a partir de la interacción interdisciplinar de los saberes latinoamericanos que permitan liberar de la filosofía en nuestro continente la hegemonía disciplinar eurocentrista; esto es, hacer una filosofía por fuera del eurocentrismo que signifique a la vez una “liberación epistémica”, para rebasar metodologías, tradiciones, formas de pensar coloniales, y demás talanqueras foráneas y posibilitar, por el contrario, el abrir caminos plurales de diálogo y de pensamiento. Dicho de otro modo: la tarea es descentrar el pensamiento filosófico latinoamericano de la tradición filosófica europea para comprender la riqueza cultural latinoamericana y brindar posibilidad de apertura a otras disciplinas del conocimiento teniendo en cuenta, obviamente, que cada una de ellas maneja racionalidades y productos epistémicos diversos, que pueden generar proyección al desafío intercultural. Con ello, la filosofía intercultural tiene un “propósito de liberación” porque escucha la voz de los oprimidos -de las víctimas- y propicia el diálogo cara a cara y en igualdad de condiciones. Liberar no tiene sentido si no hay un objetivo de liberar al otro; dicho de otro modo, un proyecto de liberación se articula desde el otro como Otro, sin que medien intereses egoístas. De ahí surge también la universalidad de la filosofía intercultural o de liberación, porque al Otro lo constituyen también sus universos culturales.

Pero no es fácil repensarse desde la interculturalidad, pues como antes se ha señalado, se debe partir del pluralismo que la constituye con diversos saberes y voces; tantos como cuantas culturas existen en América Latina: todo un universo de subjetividades. Entonces el repensarse desde la interculturalidad debe constituirse en una verdadera revolución; el hecho de reconocer al otro en cuanto a las coincidencias, pero sobre todo en cuanto a las diferencias así lo señala. Si se comprende que este es un mundo globalizado, también se debe comprender que la inclusión, para nuestra filosofía, en este mismo mundo globalizado, debe ser el puntal que permita abrir nuevas relaciones y nuevos caminos para las mayorías, sin perder la multiplicidad cultural. Y es ante este reto donde aparece la ética, que permitirá la consolidación solidaria entre las culturas; es decir, el reconocimiento del Otro como Otro desde la justicia y desde la episteme. Así lo global y lo local, mediados por la ética se comunican y “supera el paradigma metodológico y teórico monocultural, para entrar en un plano de polifonía cultural, que se enriquece con el intercambio entre culturas”, puntualiza Murillo (2015).

### *En la ética*

Enrique Dussel en su obra *La ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* nos conduce a un encuentro con el diálogo filosófico y señala los términos de liberación, conocimiento autónomo, y transformación, como categorías determinantes en el filosofar contemporáneo. Inicialmente, en el contexto de su origen alimenta una fructífera discusión, con base en sus postulados, en las rupturas que plantea y en lo que se desprende como legado profundo y como aporte fundamental a la inconmensurable tarea de construir un filosofar propio desde y hacia cada comunidad. Este emprendimiento que puede parecer, acaso, un imposible o un desmedido propósito, es el aporte necesario que la deconstrucción de la sociedad posmoderna espera de una filosofía cierta y consecuente. Por ello es necesario avanzar del contexto al contenido de uno y otro filosofar, para descubrirle de manera particular elementos de su esencia que viven trans-

formándose en la cotidianidad del mundo de la vida, y a la luz de la dialéctica descubrir cómo emergen, a manera de síntesis, los intentos de hallar posibles orígenes de una Filosofía Latinoamericana.

El escrito en forma de ensayo *El pensamiento propio: la auténtica liberación*, de Adriana María Restrepo Bedoya (2015), intenta construir un puente argumentativo entre la propuesta, en ocasiones un tanto radical, de Enrique Dussel frente a la liberación, y el pensamiento global de marcado origen europeo que impera en el mundo, procurando encontrar las razones de la liberación y los propósitos de la misma. En ese orden de ideas, el escrito se aferra desde un principio en una idea: la verdadera liberación se encuentra en el pensamiento auténtico, que no inamovible, de los pueblos, y se hace tal salvedad pues es una cuestión que tiende a confundirse con facilidad. En muchas ocasiones se considera auténtico lo que se ha mantenido sin modificaciones, lo cual no puede aplicarse al pensamiento. Emprende entonces el escrito, un recorrido sobre algunos de los postulados de Dussel, en la citada obra, señalando en algunos casos, la profunda cercanía con el autor en temas como la necesidad de autodeterminarse y sobre todo en el empeño indiscutible que debe asumirse frente a lograr un desarrollo o crecimiento más homogéneo o al menos más incluyente en el mundo. Así mismo se formulan distancias en algunos temas en que Dussel, con exagerada vehemencia, acude a la descalificación del eurocentrismo como gestor de la modernidad y como profundamente influyente en la vida de América y de sus culturas, porque si se acepta la idea del pensamiento autónomo, ello implica aceptar las realidades históricas vividas a través del tiempo, asumiéndolas como los elementos fundantes y generadores del hoy de las culturas americanas. Es precisamente esta claridad la que debiera permitir el formular un pensamiento propio, pues si se parte de descalificar al pasado, como solamente perverso y destructivo, no podría reconocerse ni aceptarse la identidad de la cultura actual.

Restrepo (2015) plantea algunos conceptos que Dussel describe como determinantes en el recorrido histórico que hace sobre el pensamiento humano y sus más influyentes actores para apropiarse el tema de la transformación como una meta urgente de los pueblos americanos, si se espera al menos modificar en algo la cruda realidad que padecen;

y así se acude a la educación como proceso social y político que está llamado a sembrar la reflexión y el análisis en las nuevas generaciones de americanos para que estos desde una postura crítica aborden el reto que Enrique Dussel plantea, en el sentido de abandonar la periferia en que el sistema los ubica y convertirse en comunidades autodeterminadas y libres que formulen respuestas a sus propias preguntas sin separarse del sistema-mundo ni desconocer su pasado, es decir, afianzar la idea del pensamiento propio como un atributo auténtico de los seres libres.

De igual manera Dussel, propende por la formulación de una cultura propia, que sea capaz de desprenderse de la influencia europea y que, de alguna manera, regrese a los orígenes que estas sociedades tuvieron, antes de su invasión y que cercenó hasta desaparecer las manifestaciones colectivas, propias, que constituían la cultura de lo que hoy llamamos América Latina. Abordar la lectura de Enrique Dussel implica adentrarse en un universo complejo de ruptura y abandono de posturas tradicionales. Más allá de estar de acuerdo o no con él, es indispensable empezar por reconocer su enorme esfuerzo por desatender el determinismo que implica el apego al helenismo y la decisión de abordar un filosofar auténtico, propio, autónomo, si se quiere, donde se refleje el verdadero desarrollo de un pueblo, de una cultura, sin las interferencias de las dominaciones y los colonialismos.

### *En la hermenéutica*

En la historia de América Latina, luego del choque con Europa generado por el “descubrimiento”, hemos convivido de manera permanente con la sumisión y la deshumanización; dos lastres que tienen relación mutua y que han dejado tras de sí, millares de víctimas, como igualmente, las han dejado otro tipo de actores en Colombia en los tiempos actuales. La sumisión es deshumanización en tanto no hay pensamiento autónomo. La sumisión produce víctimas; la deshumanización, victimarios.

Pero ¿qué se debe entender por víctima? Esta será la pregunta que ayude a iniciar el tránsito de este ensayo, por el claroscuro de la analogía, una múltiple gama de grises que debe tenerse en cuenta cuando

se sabe que la equivocidad o la univocidad son extremas y limitan y se desea salir de ellas hacia el exterior, hacia algo distinto que genere alternativas y, sobre todo, opciones de libertad. En tal sentido, como víctimas pueden entenderse aquellas personas ultrajadas por el abuso del poder; esto es, según la legislación internacional, aquellas personas naturales que hayan sufrido un daño como consecuencia de la comisión de algún crimen y a quienes corresponden tres derechos: el derecho a la verdad, el derecho a la justicia y el derecho a la reparación. Pero también como víctimas podrán considerarse a las organizaciones o instituciones que hayan sufrido daños directos en alguno de sus bienes que esté dedicado a la religión, a la instrucción, a las artes, a las ciencias o a la beneficencia y a sus monumentos históricos, hospitales y otros lugares y objetos que tengan fines humanitarios. A estas víctimas les corresponden dos derechos: el derecho a la participación y el derecho a la protección.

Ahora bien; dado que la hermenéutica es un instrumento exegetico, una hermenéutica conceptual para la interpretación, como analógica esta hermenéutica busca superar la equivocidad tan marcada en la postmodernidad y la univocidad, tan restrictiva de la interpretación, que se da en otras hermenéuticas. Este tipo de hermenéutica asume los diferentes tipos de analogía que se señalan desde la tradición; y por utilizar la analogía, tiene oscilación entre la metonimia y la metáfora. Ayuda a captar el sentido sin olvidar la referencia, aunque en el sentido hay una tendencia a la equivocidad, pues el sentido es subjetivo. La hermenéutica analógica, pues, crea un efecto de dominio y equilibrio entre el monólogo y el diálogo, ayuda a superar la dicotomía entre lo descriptivo y lo valorativo, conceptos de suma importancia para la ética y para la política. También, la hermenéutica analógica, apoya la superación de la dicotomía entre lo científico (el decir) y lo místico (el mostrar). La hermenéutica analógica, ya lo dijimos, es la zona gris de este ejercicio interpretativo, como lo reitera Rojas (2015) en su ensayo.

Luego de la travesía por el significado de víctima, por los derechos que le asisten a la categoría víctima, y orientado en su guía de análisis, la *Hermenéutica Analógica*, Rojas (2015) hace un alto para ver dicha categoría, como proporción o razón de proporcionalidad y “como tal, se refiere a cosas”; y las cosas análogas tienen coincidencias y discre-

pancias. Cuando se habla de igualdad en la analogía, se habla de cantidad; cuando se habla de identidad en la analogía, se habla de sustancia; y cuando se habla de semejanza -distintas significaciones de un nombre común- en la analogía, se habla de cualidad; la cual es la verdadera analogía, la de semejanza, puesto que no llega a la igualdad; y por no alcanzarla, quiere decir que tiene diferencias y “desemejanzas”.

Para ilustrar este tipo de analogía en la categoría de víctima, Rojas (2015) toma a los animales señalados por la tradición mosaica como aptos para ser víctimas: ovejas, cabras, cabritos, bueyes, becerros, palomas, gorriones y tortolas.

No hay igualdad real entre este grupo de nombres; hay semejanza, pues los ocho, son animales distintos. La igualdad lógica se da en tanto cuanto son vivientes: deshecha las diferencias de lo que significa ser viviente y deja solo en lo que es coincidente con lo viviente o estrictamente igual a él. Aquí hay analogía real y univocidad lógica (Rojas, 2015, p. 60).

Otro ejemplo que señala Rojas (2015), el de analogía real y univocidad lógica, para ello, relaciona el Cordero Pascual judío, con el Cristo católico: ambos nombres, corresponden a seres vivos y entrañan un significado, que de manera similar al ejemplo anterior, señala que lo viviente prescinde de las diferencias y acoge las coincidencias y las igualdades.

La analogía de proporción, esto es, donde se encuentra semejanza pero no igualdad, es de dos clases: analogía de proporción simple, llamada también analogía de atribución, y analogía de proporción compuesta, denominada analogía de proporcionalidad. La primera es la que se da entre dos términos comparados entre sí. Así, víctima como persona desplazada y víctima como persona violentada sexualmente tienen desigualdad entre las dos significaciones, pues son daños distintos, pero es precisamente el daño el que, en estos dos casos, configura como víctimas a los afectados. La analogía de atribución tiene dos variantes en la relación del analogado principal, con los analogados secundarios. Ella puede ser: intrínseca o extrínseca. Intrínseca, cuando lo sustancial de la analogía se cumple tanto para el analogado principal como para los analogados secundarios, de manera dependiente en los segundos, mientras que lo extrínseco se da cuando la razón análoga, “victimidad”, “le compete al analogado principal, mien-

tras que a los analogados secundarios solo se les da un nombre vacío de contenido real, como por ejemplo: mesa de víctimas, comités de víctimas, lista de víctimas, etc.” señala Rojas (2015).

[El] predominio de la diferencia en la analogía tiene varias consecuencias estructurales que señalan, por ejemplo, que la hermenéutica analógica tiene un elemento denominado “distinción”, pero una distinción de sentidos y de referencias y que por tenerla, necesita del diálogo; que en la hermenéutica analógica esta distinción permite que se combine de manera equilibrada y proporcional lo monológico y lo dialógico; que la hermenéutica analógica, ayuda a superar la dicotomía entre el decir y el mostrar, que para el caso de la víctima, se puede señalar lo que de ella se distingue a partir de sus componentes históricos que involucran los sentidos y las referencias: procedencias, causas de su sufrimiento, etc. Sin embargo, poco se les comprende a las víctimas como individuos, como cuerpos, como personas, como sujetos, como otro; por ello desde el claroscuro de nuestra realidad, se debe adoptar una posición ético-política en la que también se mueve la analogía: la(s) víctima(s) será(n) Otro(s) oprimido(s) que clama(n) solidaridad (Rojas, 2015, p. 57).

Si el diálogo nos ha ayudado a distinguir a la(s) víctima(s), por ahora de esta manera, también el diálogo, debe favorecer la reconstrucción de la identidad perdida. Un diálogo que se interese por el sufrimiento silencioso y siempre mortificante del Otro, que atienda el padecimiento que lleva encima y que, sobre todo, entienda que este Otro no puede no comunicar sin dolor, pues como víctima(s), busca(n) su(s) ser(es) y su(s) estar(es), pues su(s) ser(es) no está(n) y su(s) estar(es) no es (no son) (Rojas, 2015, p. 62).

## A manera de conclusión

El ejercicio de abordar desde las evidencias y las vigencias, en estas tres miradas: la intercultural, la indígena y la hermenéutica analógica, de la gama de apuestas filosóficas propias de Latinoamérica, se justifica por: a) contribuye con la tarea académica de analizar el estado actual de la filosofía latinoamericana, desde sus distintas ópticas para dar cuenta del ser, del sentir, del pensar y del estar del sujeto latinoamericano como miembro de una cultura; como ser autóctono de un aquí y un ahora histórico; y como víctima; b) apoya los distintos ejercicios realizados en el mencionado proyecto de “Filosofía Latinoamericana actual” en la consolidación y profundización ontológica de este sentir-pensar latinoamericano, que refuerza la idea de volver a la metafísica de la que alejados, no hemos hecho otra cosa que romper nuestra in-

terculturalidad, excluir -desechar- “la sangre de nuestra sangre” y dejar víctimas por doquier; c) aporta elementos que permiten aumentar el marco de referencia del sentipensar latinoamericano, para agregar y fundamentar elementos de criticidad endógena y exógena a la filosofía latinoamericana, para que a la vez esta, consienta, propicie e interactúe mediante el diálogo, con otros pensares.

Es así como los interrogantes sobre la existencia o no de una filosofía continental se decantan desde los mismos argumentos nacidos del interior de las aristas filosóficas estudiadas en el proyecto, y en lo particular desde estas tres miradas. Desde ellas, nos hemos encontrado con unos mojones comunes como: la construcción de sentido, la crítica a la tradición, la propuesta crítica, la resistencia, la liberación epistémica, el acto de repensarse, los derechos de las víctimas y la relación monólogo-diálogo, entre otras; que nos permiten a la vez vislumbrar tanto coincidencias como diferencias, para continuar intimando con el pensamiento de los distintos autores, brindando bases conceptuales y teóricas, que den paso a diversas formas de producción filosófica, como la del ejercicio en mención, enriquecidas con posturas teóricas, críticas, ecuménicas, interculturales, indígenas, mestizas -esto es analógicas- afincadas en el contexto latinoamericano.

## Referencias

- Murillo, J. (2015). *Por los caminos de una filosofía latinoamericana intercultural, crítica y liberadora*. Bogotá, D.C.: Universidad Santo Tomás.
- Restrepo, A. (2015). *El pensamiento propio: la autentica liberación*. Bogotá, D.C.: Universidad Santo Tomás.
- Rojas, J. (2015). *Evidencias de interpretación analógica en la noción de víctima*. Bogotá, D.C.: Universidad Santo Tomás.

# El Nuevo Mundo de Hegel y la superioridad de la religión revelada<sup>1</sup>

Andrés Alfredo Castrillón Castrillón\*

## Resumen

La ponencia tiene como propósito revisar y analizar la concepción e interpretación del ‘Nuevo Mundo’ que expone Hegel en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* y, en especial, la afirmación de la superioridad de la religión cristiana protestante. La revisión inicial pretende situar el texto en la línea de las lecciones según los juicios que se le atribuyen al profesor Hegel; luego se dilucidará la diferencia que se traza, tanto cualitativa como cuantitativa, entre el hombre europeo y el americano. Finalmente, la ponencia abordará la afirmación de la inmadurez del Nuevo Mundo y de sus habitantes, exclusivamente en el plano religioso, en virtud de la consideración que tiene el filósofo de la ventaja atribuida a la religión revelada sobre la natural, y las consecuencias que ello acarrea en su visión universal de la historia y en su postura occidental.

## Palabras clave

Hegel; historia universal; libertad; Nuevo Mundo; religión.

## Introducción

Es motivo de orgullo y de un gran respeto estar hoy aquí ante ustedes en la UAM-Iztapalapa, compartiendo estas primeras ideas generales de un tema que despierta un interés cada vez mayor de las lecturas de Hegel: el de la cultura occidental como una cultura consumada, superior y cimentada en la religión revelada, la cristiana, como base fundamental de su sistema que le permitió pensar su momento histórico, y a él mismo en este, máxime cuando su pensamiento iba más allá de

---

<sup>1</sup> Esta ponencia fue leída en las XIV Jornadas de Reflexión Filosófica en la Funlam, Medellín, Colombia y luego, con significativas variantes, en la UAM-Iztapalapa, México, en el marco del IV Congreso Internacional de Estudios Hegelianos.

\* Magister en literatura de la Universidad de Antioquia. Docente del programa de Filosofía de la Facultad de Educación y Humanidades, Funlam, y del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Miembro del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica, Funlam. Correo electrónico: andres.castrillonca@amigo.edu.co, andrescastrillon1@gmail.com

sus fronteras geográficas. En el caso de retomar las lecciones que sirvió sobre historia universal y filosofía de la religión, a las que se podría objetar la doble problemática de, primero, no haber sido publicadas por él (y en consecuencia no ser su fiel pensamiento, mas sí su reflejo) y, segundo, el anacronismo de retomar aspectos que ya han sido planteados de otro modo, contradiría que, el pensamiento no se agota en un periodo histórico, sino que perdura, como él mismo lo dijo. Y por otro lado, se diría que él guardó silencio ante hechos que desafiaban su sistema filosófico.

Así tenemos que, cuando Hegel estaba de profesor en Berlín y servía sus diferentes lecciones, ya había acontecido la revolución, como es sabido; mas no solo la francesa sino también la de Haití que fue en el año 1791 (así como las guerras de independencia de la mayoría de los pueblos suramericanos). De este suceso, del de Haití, él tenía conocimiento, por lo menos en el año de 1794, y aunque no lo dice explícitamente, se puede corroborar por una carta que envía a Schelling<sup>2</sup> en la que alude a la revista *Minerva*. Con ello, se presupone que también sabía de las diferentes prácticas religiosas que había en el Nuevo Mundo. Esto nos hace presumir que Hegel parte del supuesto fundamental de que la superioridad cultural de occidente se basa en el referente religioso cristiano, que hizo parte de su tradición, y da con ello continuidad al imaginario civilizatorio occidental.

## El Nuevo Mundo

La inferioridad de estos individuos se manifiesta en todo, [se refiere a los americanos, en especial a los aborígenes] incluso en la estatura. Solo las tribus meridionales de la Patagonia son de fuerte naturaleza; pero se encuentran todavía sumidas en el estado natural del salvajismo y la incultura. Las corporaciones religiosas los han tratado como convenía, imponiéndoles su autoridad eclesiástica y dándoles trabajos calculados para incitar y satisfacer, a la vez, sus necesidades (Hegel, 1994, p. 172).

Resultará evidente el eurocentrismo de Hegel manifiesto en estas afirmaciones, así como la clara superioridad de la religión cristiana sobre la de los nativos; no obstante, este eurocentrismo hacía parte de su contexto e, inclusive, lo antecedía. El análisis y comprensión del

<sup>2</sup> "Hace unos días hablé aquí por causalidad con el autor de las *Briefe* que tú bien conoces, publicadas en *Minerva* de Archenholz y firmadas por O., supuestamente un inglés; en realidad, el autor es un silesiano y se llama Elsner" (En Ochoa Disselkoen & Gutiérrez (traductores), 2011, p. 290). Este O. escribía en la revista *Minerva* sobre los acontecimientos de la revolución haitiana.

“Nuevo Mundo” está vinculado a una larga y nutrida historia de intelectuales, naturalistas, cronistas y religiosos que la propiciaron. Este filósofo expone en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* el conocimiento geográfico, histórico y cultural que se tenía entonces sobre América, que inicia con los cronistas y que alcanza su nivel más alto en la ciencia natural de ese periodo. Aunque no lo exime de los errores que comete, Hegel no es el único que tiene una visión occidental y de superioridad cultural, lo precedían, entre otros muchos, Georg Louis Leclerc, el conde de Buffon, Immanuel Kant<sup>3</sup>, y un largo etc. y a estos, en su mayoría, todos los notables, intelectual y nobles, así como las diferentes clases sociales de aquellos siglos (XVI, XVII y XVIII)<sup>4</sup>.

Cuando los jesuitas y los sacerdotes católicos quisieron habitar a los indígenas a la cultura y moralidad europea [...], fueron a vivir entre ellos y les impusieron, como a menores de edad, las ocupaciones diarias, que ellos ejecutaban -por perezosos que fueran- por respeto a la autoridad de los padres [...] Esta manera de tratarlos, es indudablemente, la más hábil y propia para elevarlos; consiste en tomarlos como a niños [...] Estos preceptos han sido muy cuerdamente ajustados primeramente hacia el fin de suscitar en los indígenas necesidades, que son el incentivo para la actividad del hombre (Hegel, 1994, p. 172).

Las necesidades son las propias de una sociedad civil, ilustrada y culta, cimentada en las instituciones estatales, que se consolidaron gracias a la larga tradición europea y a los cambios estructurales generados por la ilustración, los procesos de industrialización, la revolución francesa y los modernos estamentos burgueses, completamente alejados de sociedades primitivas ancladas en la inactividad. De modo que, el desafío que se les presentó a los religiosos, y también a los españoles, holandeses, franceses, ingleses, entre otros, consistía en un acto educativo-formativo, previo contacto e influjo del espíritu europeo en los amerindios. Pero además de esta tarea formativa, los religiosos tu-

<sup>3</sup> Por ejemplo, Kant en su *Geografía física* (Physische Geographie) escribió: “La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los hindúes amarillos poseen una menor cantidad de talento. Los negros son inferiores y en el fondo se encuentra una parte de los pueblos americanos” (citado por Castro Gómez, 2010, p. 41).

<sup>4</sup> Por ejemplo en el *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* de Juan Ginés de Sepúlveda, en el diálogo que sostienen Demócrates y Leopoldo, aquél convence a este sobre la defensa de la justa guerra. Allí dice Leopoldo: “Nada tengo ya que replicar, ¡oh Demócrates! sobre la justicia de esta guerra y conquista, que me has probado con fuertes razones sacadas de lo íntimo de la filosofía y de la teología y derivadas de la misma naturaleza de las cosas y de la eterna ley de Dios”. La primera causa y justificación era: “que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos é (sic) inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos”. La segunda causa era: “el desterrar las torpezas nefandas y el portentoso crimen de devorar carne humana, crímenes que ofenden a la naturaleza, para que sigan dando culto a los demonios en vez de dárselo a Dios, provocando con ello en altísimo grado la ira divina con estos monstruosos ritos y con la inmolación de víctimas humanas”. Como tercera causa estaba “salvar de graves injurias a muchos inocentes mortales a quienes estos bárbaros inmolaban todos los años”. Y la cuarta causa “la religión cristiana debe ser propagada por medio de la predicación evangélica siempre que se presente ocasión para ello” (Sepúlveda, 1996, pp. 153-155).

vieron el reto de incentivar a los “indios” para que cumplieran su labor matrimonial. “Recuerdo haber leído que -nos dice Hegel-, a media noche, un fraile tocaba una campana para recordar a los indígenas sus deberes conyugales” (1994, p. 172). Así, este filósofo recopila la información que hay en los libros sobre América y la repite, a su modo, en sus lecciones. Un poco a la manera como O’ Gorman (2012) plantea el caso del supuesto descubrimiento de América; podríamos pensar que en estas afirmaciones “se trata de la interpretación de un hecho” (p. 22), o de otro modo *de la reflexión sobre la interpretación de un hecho*, que no se pone en duda y se toma como evidente.

Entre otras más afirmaciones, destacamos la siguiente:

América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos, etc.; pero estas fieras aunque poseen parecido notable con las formas del viejo mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes. Aseguran que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del viejo. Hay en América grandes rebaños de vacunos; pero la carne de vaca europea es considerada allá como un bocado exquisito (Hegel, 1994, p. 171).

## Críticas a la postura de Hegel

Quizás estas afirmaciones generen incomodidad hoy día. Entre los primeros en reaccionar estuvo Alexander Von Humbolt y luego una cantidad considerable de filósofos e intelectuales que han expresado sus críticas y descontentos<sup>5</sup>. En el caso de Von Humboldt escribe lo siguiente a su amigo Varnhagen:

Sin duda se ofrece a mi vista todo un mundo de ideas en ese Hegel, a quien Gans [este fue el discípulo que publicó la primera edición de las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* en 1837, Humbolt leyó el libro unos meses después de publicado] ha legado tan hábilmente el carácter de su gran personalidad; pero para un hombre que, como yo, examina tan minuciosamente el suelo y sus diferencia de naturaleza, una afirmación abstracta de hechos y opiniones completamente falsas sobre América y las Indias, me oprime y quita mi libertad espiritual. [Y más adelante escribe] Yo “renunciaría voluntariamente a la carne de vaca europea”, que Hegel (p. 77), en su ignorancia, cree muy

<sup>5</sup> Entre ellos, como es conocido, están Leopoldo Zea en el capítulo “1 La historia en la conciencia occidental” de su libro *Filosofía de la historia americana*, Enrique Dussel (1994) en la “Conferencia I. El eurocentrismo” de su libro *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, entre otros más recientes.

superior a la carne de vaca Americana, y me gustaría vivir cerca de los delicados y débiles cocodrilos, que por desgracia tienen 25 pies de longitud. Más adelante [...] nuestro noble amigo me agrada más (Humboldt, 1989, p. 207).

Von Humboldt reacciona ante las desacertadas consideraciones geográficas, de fauna, de inmadurez e impotencia que Hegel le atribuye al Nuevo Mundo, pues Humboldt estuvo en América entre 1799 y 1804, aproximadamente, y fue crítico de ciertas situaciones que se presentaban en las Américas, como el esclavismo que se daba en la del Norte, mas no cuestiona las consideraciones de orden religioso que se encuentran explícitas en las lecciones del filósofo alemán. Su crítica a Hegel, a quien estima más como filósofo que como conocedor de la ciencia natural, se refiere a la visión occidental reduccionista que este tenía de América.

## El Nuevo Mundo y la religión revelada

Hegel expone su pensamiento especulativo sobre la religión desde la antigua teología natural, que se ocupaba de la consideración pensante de Dios, es decir, de lo que se podía conocer racionalmente de aquel, independiente de la fe. El otro nombre para este estudio es filosofía de la religión, esto es, lo que se puede conocer a través de la razón finita de Dios que es infinito<sup>6</sup>. El espíritu que se manifiesta y deviene en lo otro, para luego retornar a sí mismo con la conciencia de sí y de su completa libertad, hace parte de la concepción de Dios como sujeto<sup>7</sup> en permanente actividad. Por ejemplo, Hegel piensa en un movimiento de las religiones que parten de lo sensible hasta el pensamiento libre de la relación del hombre con Dios. Pensamiento que tiende al conocimiento racional de esta relación. Así, grosso modo, se tendría el paso de religiones que conciben a Dios como manifiesto en la naturaleza, a otras que lo conciben de un modo abstracto, hasta llegar a *una* que supera los dos momentos anteriores, tanto lo exterior sensible como lo interior abstracto y los reconcilia en la representación y el sentimiento

<sup>6</sup> Sin embargo, Hegel también toma conceptos de la teología, de los que no nos vamos a ocupar. Baste decir que, para Hegel la religión ocupa un lugar central en su sistema filosófico, es una parte estructural, tal como si la religión revelada, la absoluta, sustentara el todo de su sistema, que se compone de: lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu; este último se subdivide y se relaciona orgánicamente con todos los momentos en: espíritu subjetivo, espíritu objetivo y el espíritu absoluto, en este es donde Hegel presenta los tres momentos constitutivos del sistema que son: arte, religión y filosofía, esta última es la determinación pensante para la época moderna en la que él mismo está.

<sup>7</sup> En este caso, sujeto no hace referencia a cada uno de nosotros, como personas o individuos, para este caso Hegel reserva el nombre de conciencia inmediata, mediata y más adelante el de subjetividad.

divino como partes integrantes del hombre. *Religión* esta, que a diferencia de las preliminares, comprende la relación de Dios con el hombre como el sentimiento de unidad en la absoluta libertad<sup>8</sup>, captado en la revelación que hace Dios al hombre y en la comprensión racional que logra el hombre de su relación con Dios. De esta unidad, y sobre todo de su comprensión, se llega al concepto de religión revelada, la superior frente a la de la naturaleza, la de lo espiritual abstracto y la religión de la finalidad exterior, que es la antesala. Esta religión revelada es la cristiana, en la que están la católica y la protestante luterana, que para Hegel es la superior. Él expresa que en la manifestación de Dios y su captación por medio de las religiones hay un despliegue de oriente a occidente<sup>9</sup>, pero ¿acaso voluntariamente guarda silencio sobre las religiones precolombinas? ¿Dónde se ocupa de la manifestación de dios y de la comprensión de este en las religiones precolombinas, o indígenas?

La religión<sup>10</sup> ocupa un lugar central en el sistema de Hegel, es el centro sobre el que reposa la movilidad del espíritu; pese a ello la filosofía la supera porque en esta Hegel centra la solución de la contraposición entre el espíritu subjetivo y el objetivo. En la *Enciclopedia* la religión está como segundo momento del espíritu absoluto superando al arte, mas la filosofía está en el tercer momento con lo que supera y conserva al arte y a la religión y es el último<sup>11</sup> momento del espíritu absoluto, el más acabado. La superioridad de la filosofía se da porque el periodo histórico, considera este filósofo, necesita de la reflexión filosófica especulativa para resolver los problemas, que ya no se resuelven por medio de lo sensible del arte o lo meramente subjetivo del sentimiento religioso. Por ello, si bien la religión representa la relación de la unidad entre lo subjetivo y dios, entre dios y hombre, no presenta el conocimiento conceptual de la misma como sí lo expone la filosofía<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Así como también piensa en la reconciliación de Dios consigo mismo, manifiesta en su saber que se iguala consigo mismo y es libre en sí y para sí mismo, junto a lo cual, en virtud de este conocimiento, el hombre se pone a la altura de esta manifestación, porque ha captado la revelación que hace Dios de sí mismo al hombre.

<sup>9</sup> De esto se ocupa en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*.

<sup>10</sup> Esta noción de religión no ha de comprenderse solo como fe o creencia, sino conceptualmente.

<sup>11</sup> Con último no se refiere Hegel a que no haya nada más, a que cese el movimiento o se llegue al fin final de la historia, esto es claramente un malentendido.

<sup>12</sup> Porque como pone en el párrafo 572 de la *Enciclopedia*: "Esta ciencia es, por consiguiente, la unidad del arte y [la] religión por cuanto el modo intuitivo, exterior según la forma, del primero (cuyo producir exterior y dispersión del contenido sustancial en muchas figuras autosuficientes) no sólo se ha conservado íntegramente en la totalidad de la segunda (cuyo salir uno-fuera-de-otro desplegándolo en la representación y mediar lo desplegado) haciéndolo un todo, sino que ha sido unido en la simple *intuición* espiritual, y en esta entonces ha sido elevado a *pensar autoconsciente*. Este saber es así el *concepto* pensante, [ahora] conocido, del arte y la religión, en el cual lo diversificado en el contenido ha sido conocido como necesario, y esto necesario [ha sido conocido] como libre" (Hegel, 2005, p. 592).

En lo concerniente al tema principal, la relación entre Nuevo Mundo y religión se tiene que, para Hegel, la base fundamental de un pueblo libre está en su religión; una religión natural no es propia de hombres libres y una abstracta no lo es de hombres que puedan tener una relación plena con Dios ni menos aún pensar y conocer dicha relación. Por ello, la religión judía y la musulmana no se pensarían como acabadas aunque en ellas estén los elementos de la conformación de sus respectivas sociedades. En cambio, en la antigua religión de los griegos, pero sobre todo en el cristianismo, en especial el luterano, sí se manifiesta esta relación y por ello el hombre, en tanto individuo, y el pueblo que se ha elevado por medio de esta práctica es libre, porque “la libertad consciente solo existe cuando cada individualidad es conocida positivamente en la esencia divina misma” (Hegel, 1994, p. 112). Esta libertad y el pensamiento reflexivo de la misma le permite a Hegel retomar la afirmación: “el Estado tiene su base en la religión” (p. 112), que formula en estas *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Un pueblo que no ha experimentado esta libertad, es un pueblo cuya moralidad, eticidad y sus instituciones estatales no han roto con las cadenas de la finitud. Podrían pensarse como pueblos bárbaros o que se quedaron estancados en el pasado, y como se expresa más adelante en las mismas *Lecciones*: “debe considerarse como un prejuicio la creencia de que lo antiguo sea más excelente que lo posterior en que se ha transformado [...] Al contrario lo antiguo tiene que ser por naturaleza rudo [o tiende a ser rudo, tosco]” (1994, p. 446). En el caso de un pueblo que “considera como su Dios la naturaleza” Hegel piensa que “no puede ser un pueblo libre”, solo lo sería “cuando considera a Dios como un espíritu que está sobre la naturaleza; [y así] tórnase él mismo espíritu y libre”<sup>13</sup> (1994, p. 111).

<sup>13</sup> “Un verdadero Estado y un verdadero Gobierno sólo se produce cuando ya existen diferencias de clase, cuando son grandes la riqueza y la pobreza y cuando se da una situación tal que la gran masa ya no puede satisfacer sus necesidades de la manera a la que estaba acostumbrada” y agrega “Para que un Estado adquiera las condiciones de existencia de un verdadero Estado es preciso que no se vea sujeto a una emigración constante y que la clase agricultora, imposibilitada de extenderse hacia afuera, tenga que concentrarse en ciudades e industrias urbanas. Sólo así puede producirse un sistema civil y esta es la condición para que exista un Estado organizado. Norteamérica está todavía en el caso de roturar la tierra. Únicamente cuando, como en Europa, no pueden ya aumentarse a voluntad los agricultores, los habitantes, en vez de extenderse en busca de nuevos terrenos, tendrán que condensarse en la industria y en el tráfico urbano, formando un sistema compacto de sociedad civil y llegarán a experimentar las necesidades de un Estado orgánico. Es, por tanto, imposible comparar a los Estados libres norteamericanos con los países europeos, pues en Europa no existe semejante salida natural para la población (pp. 175-176).

Ya en la *Enciclopedia* había aclarado en una nota al párrafo 552, lo siguiente:

La consecuencia inmediata de lo que precede consiste en que la eticidad es el Estado reconducido a su interioridad sustancial, éste es el desarrollo y efectiva realización de la eticidad, y la sustancialidad de esa misma eticidad y del Estado es la religión. De acuerdo con esta relación, el Estado descansa sobre el talante ético y éste sobre el religioso (Hegel, 2005, pp. 572-573).

Según esto, un pueblo es consciente y libre si su Estado está fundamentado en la eticidad que emana de la religión. Este fundamento del Estado en la religión la piensa Hegel más en virtud de la idea de eticidad, que en la necesidad de un Estado religioso, porque lo propio del Estado moderno es la superación de leyes naturales a las que ya no está sujeta la “conducta ética” (Pinkard, 2002, p. 619). Por ello, no se agota la relevancia de la religión si la entendemos solo como fenómeno cultural o de sentimiento individual, sino que en la religión revelada se hallan todos los elementos para pensar reflexivamente su presente moderno y las condiciones sociales y estatales que lo determinan, o como lo expresa Jorge Aurelio Díaz, Hegel:

Considera que en las doctrinas fundamentales del cristianismo -la Trinidad, la Encarnación y la Redención- se hallan las claves para la comprensión racional de la realidad, es decir, para el logro del propósito que ha venido orientando la reflexión filosófica desde sus orígenes en Grecia (Díaz, s. f., p. 220).

¿Pero qué pasa con los pueblos americanos? “Los americanos viven como niños -dice Hegel-, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados” (1994, p. 172). Pensaría Hegel que, en ellos no pasaba nada, hasta que llegaron los europeos. Inclusive, el débil carácter no les (o diríamos nos) permitía soportar “rudos trabajos”, razón por la cual los europeos se vieron forzados a traer esclavos de África, pues como era lugar común, tanto en el imaginario de las coronas europeas que tenían colonias en el Nuevo Mundo, como en el de los demás miembros de esa sociedad, pero de un modo mucho más feroz, en el de los comerciantes y los tratantes, los “negros [eran considerados] como más sensibles a la cultura europea que los indígenas” (1994, p. 172). Y agrega “los portugueses han sido más humanos que los holandeses, los españoles y los ingleses. Por esta razón ha habido en las costas del Brasil más facilidades para adqui-

sición de la libertad y ha existido, gran número de negros libres<sup>14</sup> (1994, p. 172). Los americanos eran libres, los negros de África no, estos tenían que lograr su manumisión. Y si bien son más cercanos al espíritu y la cultura europea, Hegel destaca un puñado de estos, de los que solo da el nombre del doctor Kingera<sup>15</sup>, mientras que de los indígenas solo destaca un caso del que había hablado un inglés. Este indígena que mencionan, estudió y se hizo sacerdote, pero murió por exceso de bebida (1994, p. 172)<sup>16</sup>. Por esto, los americanos no son libres, porque siéndolo no son conscientes de que lo son y solo en algunos, en los criollos, se habría despertado el espíritu y con él la búsqueda de libertad.

La filosofía de la historia universal es correlato de la historia de la razón (Pinkard, 2002, p. 621), que progresa hacia la absoluta libertad, por ello no resulta extraño que Hegel descarte al Nuevo Mundo como parte de este recorrido histórico hacia la libertad que acontece con más claridad, plenitud y conciencia en la Europa de su momento. A los americanos, lo cual se comprenderá, es muy discutible, el cristianismo y el contacto con la cultura europea eran los que podían facilitarles el camino hacia la autodeterminación y el logro de la libertad, si bien ajustado a su propio devenir.

Como se dijo al inicio, para los años en los que Hegel ofrece las *Lecciones sobre filosofía de la religión* y las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, se había producido en las colonias americanas los procesos de independencia y se estaban conformando las repúblicas<sup>17</sup>. A estas formaciones y a los promotores de las guerras de independencia, Hegel los tiene en mejor estima que a los aborígenes y a los negros; lo que supone que en las páginas que conservan las alusiones a América hay un proceso evolutivo que inicia a partir del contacto de las tierras aborígenes con los españoles -y luego con el resto de los europeos-,

<sup>14</sup> Hay que señalar que Hegel considera libre al hombre por naturaleza, en este sentido no concibe la esclavitud de los americanos como algo digno de los europeos, pero calla con respecto a la esclavitud de algunos africanos.

<sup>15</sup> Pero no menciona, por ejemplo, el nombre de Toussaint Louverture, antiguo esclavo haitiano que comandó un ejército de esclavos negros entre 1794 y 1800 y "derrotó militarmente a los británicos", y quien tras las revolución efectuada allí fue el gobernador de Santo Domingo, hasta que fue capturado por los franceses, deportado por orden de Napoleón a Francia, en donde muere en prisión en 1803 como lo menciona Susan Buck-Morss en su libro Hegel y Haití (Buck-Morss, 2013, p. 65). ¿Hegel, no sabía nada de esto? ¿Acaso no se publicaban estas noticias en la revista *Minerva* que él leía, según hacemos referencia al inicio de la ponencia?

<sup>16</sup> Así pues, un pueblo al que los frailes deben asignarle labores para que se despierte en él la actividad, propia del hombre, y a cuyos hombres hay que indicarles cuándo deben tener sexo con su pareja está en un claro estado natural.

<sup>17</sup> Con Haití como uno de los primeros, aunque no lo menciona.

quienes propician cambios políticos y generan la puesta en marcha de estos pueblos hacia la difundida libertad, de la que adolecen, pues no estaban constituidos como Estados “maduros”; ni Norte América (con la que es más benévolo e incluso la considera muy próspera) ni América del Sur, que tiene, a ojos de Hegel, un desarrollo menos ventajoso y floreciente por el pueblo que la conquistó.

En consecuencia, en el Nuevo Mundo americano no hay un Estado desarrollado en tanto en él no se ha consolidado la religión revelada ni hay unas instituciones acordes con la idea de una sociedad moderno-burguesa en la que haya necesidad de elementos culturales más nobles, como la realeza (Hegel, 1994, p. 175) por ejemplo. Como efecto, se tiene que en el norte hay “un desenfreno en las imaginaciones y no existe esa unidad religiosa que se ha conservado en los Estados europeos, donde las disidencias se reducen a unas pocas confecciones” (p. 175), y el Sur, es católico. Así pues, “en la América española y portuguesa, necesitan los indígenas liberarse de la esclavitud. En la América del Norte fáltales el centro de conjunción, sin el cual no hay Estado posible” (p. 173).

### **A modo de cierre**

En consonancia con su periodo histórico, Hegel tiene razón al constatar que ha habido un cambio notorio y evidente en las organizaciones estatales de occidente, así como en considerar que los aborígenes amerindios en su contacto con los europeos fueron pereciendo en gran número y no resistieron con contundencia el avance occidental: “Han sido exterminados unos siete millones de hombres” (1994, p. 171), dice Hegel. También, al pensar que hay una diferencia evidente entre las religiones de los pueblos y la, igualmente, audaz lectura de una sociedad política influida por la religión a través de los preceptos morales y éticos. Pero parece no tener en cuenta que la diferencia de las religiones no está subordinada a un proceso evolutivo de superación que presupone su superioridad en la relevación; ni que su idea de la religión correspondía más a su idea de sistema filosófico que a la práctica religiosa en su mismo contexto. Tampoco parece tener en cuenta a sus coetáneos cuando hablan de distintos modos de evolucionar de los pueblos, o de las distintas manifestaciones de la religión, como Hölderlin. En

este, como en otros aspectos y afirmaciones, no tenía razón. Pero más allá de Hegel, la inmensa mayoría de Europa representada en sus pensadores y religiosos, católicos o protestantes, tampoco la tenían, así como no la tenemos nosotros la mayor parte del tiempo<sup>18</sup>.

Por otro lado, si la religión forma una parte central del sistema filosófico de Hegel, y este tiene en cuenta su contexto histórico se le puede tachar de etnocéntrico, pero con ello debemos extender este etnocentrismo y eurocentrismo hasta nuestros días, porque sus obras filosóficas y sus lecciones exponen lo que su contexto, a nivel general, pensaba y tenía por racional. Es decir, la denominación de emperador que le da Ortega y Gasset a Hegel, habría de ampliarse hasta nosotros al validar no lo que él dice en sus textos, sino lo que nuestro contexto occidental puso y sigue poniendo en práctica en la construcción de sus imaginarios. A esto podría objetarse que la visión de Hegel es de un “radical modernismo” (Pinkard, 2002, p. 619), y en parte concedo la razón al contraargumento, pero no deja de inquietar que él defienda y se haya puesto del lado de una racionalidad y modernismo tan radical.

Al final de su alusión al Nuevo Mundo, Hegel abre el porvenir para las américas y las deja a su suerte, poniendo en ellas su propio futuro, porque sobre esto no vaticina nada, por el contrario se abstiene de hacer referencias al futuro. “América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal -dice Hegel-. Lo que hasta ahora acontece allí no es más que el eco del Viejo Mundo y el reflejo de ajena vida” (1994, p. 177). Pero la excluye de la historia universal, relegándola al plano natural, geográfico, prehistórico con lo que vuelve a su respetable posición eurocéntrica, pero no por ello, la más racional.

¿Por qué Hegel descarta América (el Nuevo Mundo) de la historia universal? ¿Por qué si la constitución de los Estados modernos, y los procesos políticos como la libertad vinculado a estos Estados, las cor-

<sup>18</sup> En este filósofo, el otro aparece en el necesario reconocimiento, y la solución más adecuada es reconocerlo como libre, al igual que el yo lo es, y así el otro reconoce el yo que se le opone como otro yo diferente suyo, mediado por las relaciones civiles. Pero el yo y el otro que se pierden en la unión del individuo con Dios, en la religión pensada por él, que da fundamento al Estado, no parece tener en cuenta al otro, o reconocerlo, cuando *no* se integra en esa religión revelada superior.

poraciones<sup>19</sup> y el comercio intercontinental se consolidaron en relación con los procesos de colonización del Viejo y el Nuevo Mundo? En otras palabras ¿Por qué no tener en cuenta para la situación de Europa, y así para la del espíritu en su realización moderna más acabada, al Nuevo Mundo y los evidentes cambios que esta relación generó en occidente? ¿Por qué relegar a América a la prehistoria, si ella podría pensarse como una de las posibilitadoras del mundo moderno europeo? Parece que a Hegel no le interesa darle relevancia a América en el ámbito económico del que se nutrió, y se han nutrido las corporaciones europeas, tanto de la trata como de comercio de azúcar, tabaco o ron, entre otros.

## Referencias

- Buck-Morss, S. (2013). *Hegel, Haití y la historia universal*. México: FCE.
- Díaz, A. (s. f). *Hegel y la religión*. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/1436/10/09CAPI08.pdf>
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Colección Académica Número Uno.
- Sepúlveda, J. (1996). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: FCE.
- Hegel, G.W.F. (1994). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.
- Humboldt, A. (1989). *Cartas americanas*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- O' Gorman, E. (2012). *La invención de América*. México: FCE.
- Pinkar, T. (2002). *Hegel. Una biografía*. Madrid: Acento.

<sup>19</sup> Por ejemplo, Susan Buck-Morss en Hegel y Haití cuestiona el descuido histórico que da prioridad a la noción de "Factory" como progreso industrial moderno europeo ubicado en las urbes inglesas, descuidando su 'creación', siglos antes de este despliegue industrial, en las colonias de las coronas (Cf. "La fábrica invade a Europa", p. 144), por ejemplo, en las colonias africanas que posibilitaron el intercambio de trabajadores libres, esclavos, siervos por contrato, marineros.

The background of the page is a classic marbled paper pattern, featuring a complex, organic design of veins in shades of brown, tan, and cream. A solid, dark brown horizontal band runs across the middle of the page, serving as a backdrop for the title text.

# Consideraciones teológicas

# Memoria, esperanza y servicio: claves para la labor teológica hoy

Luis Fernando González Gaviria\*

## Resumen

La labor teológica hoy está expuesta a muchos desafíos propios de la situación social del mundo presente y que reclaman de ella una respuesta sensata. Todo ello le ha planteado cuestiones de vital importancia, pero quizá la pregunta más seria que se le ha hecho a la teología del presente es: ¿para qué sirve un teólogo en el mundo? Esta pregunta es la que da origen a este escrito, pues de su acertada respuesta depende que la teología siga teniendo vigencia, o por el contrario sea una cuestión de antaño.

## Palabras clave

Teología; teólogo; memoria; esperanza; servicio.

## Introducción

En la tarde del martes 19 de abril del año 2005, el Papa Benedicto XVI, hoy emérito, saludaba por primera vez al mundo como sucesor de Pedro. En su pequeño discurso de aquél día dijo una frase que debe ser hoy, en medio de los protagonismos y búsquedas de poder, el único absoluto para ser verdaderos y auténticos teólogos: “*Soy un simple y humilde servidor en la viña del Señor*”. Aquí está el reto, saber que la teología es siempre un servicio a los otros, y como servicio, rompe las estructuras añejas y arcaicas en las cuales se pretende encasillarla; estructuras que la mayoría de veces son anacrónicas.

Una pregunta que surge es: ¿para qué sirve un teólogo en el mundo? Múltiples respuestas afloran desde los argumentos pasajeros de la sociedad, aquellos que son amañados y efímeros. La respuesta a esta

---

\*Teólogo de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Docente de Sagrada Escritura en la Escuela de Formación Católica Didajé. Correo electrónico: kabod712@gmail.com

pregunta no viene de la economía, ni de la política, ni de la medicina, o de cualquiera de las otras buenas y bellas ciencias que hay en la sociedad.

Un teólogo hoy no sirve para nada; esta sería la respuesta que aflora inmediatamente desde la concepción utilitarista de la sociedad posmoderna. Pero mirando detenidamente, la pregunta presenta una imprecisión, pues está planteada en orden al materialismo salvaje que devora y desgarrar. Desde este ángulo el teólogo y su teología efectivamente no sirven para nada, pues no caben dentro de los esquemas establecidos del mundo actual. La pregunta correcta sería: ¿quién es un teólogo en el mundo? La respuesta a esta pregunta solamente puede venir de una fe encarnada en la realidad histórica, allí donde los argumentos dejan de ser ideas y se vuelven vida real y concreta, aquella que afecta a todos y de la cual el teólogo hace parte, pues es una historia compartida donde Dios se ha hecho compañero de camino (Juan 1:1.14 *Biblia de Jerusalén*).

Teniendo de fondo la pregunta: ¿Quién es un teólogo en el mundo? Quiero proponer tres características, que se convierten en imperativo categórico, para todos aquellos que desean mantener viva la reflexión teológica hoy, como palabra portadora de sentido para esta hora de nuestra historia: memoria, esperanza y servicio.

### **El teólogo, hombre de la memoria**

Una de las tragedias de los hombres y mujeres de este presente de la historia es el alzhéimer. Esta terrible enfermedad que va deteriorando la capacidad de recordar, ha pasado de un nivel físico a un nivel existencial, el cual es más hondo, pues hace pasar a la persona del “ser” a la “cosa”.

Las personas quieren olvidar; esta es la consigna del presente histórico, pues dejando todo en el pasado, parece, aunque sea ilusoriamente, se puede construir un presente y un futuro mejor. El problema no es olvidar, el problema es que detrás del olvido se va abandonando la

realidad humana, aquella que garantiza la conciencia propia para situarse en el mundo. El problema antropológico de la posmodernidad se llama falta de memoria humana (Restrepo, 2011).

Ante una realidad así, el que ha hecho la opción fundamental por la teología debe ser un “signo de contradicción” (Lucas 2:34 *Biblia de Jerusalén*), pues su existencia marcada por la memoria, le permite redescubrir en sí mismo y en el mundo la Presencia Portadora de Sentido que orienta de manera decisiva la vida. El teólogo como hombre “religioso puede llegar hasta la primera capa, hasta el recuerdo de Dios. En un punto determinado se encuentra el recuerdo del hombre y el recuerdo de Dios” (Metz & Wiesel, 1996, p. 97). Por tanto, ambos recuerdos se convierten en la memoria vigente de la actividad teológica en el mundo actual.

Esta memoria no es un mero ejercicio racional de traer recuerdos y precisarlos con detalle, no, es una “memoria existencial”, apuntalada en el hombre, que hace presente a Dios en la vida, actualizándolo como novedad. Es la *Memoria Dei* que pervive en la persona del teólogo. Es por esto que el teólogo nunca habla de sí mismo (objeto), pero siempre habla desde sí mismo (lugar personal). Toda teología es teología por ser teología, pero a la vez solo es verdadera cuando es teología de alguien que se pone en juego y en riesgo por ella, a vida y muerte (González, 2008, p. 671).

Memoria y teología son un binomio inseparable, pues en la memoria existencial del teólogo la Palabra de Dios se hace presente para trastocar una realidad desmemoriada que se erige como establecida. El recordar del teólogo es una acción concreta, una mirada que interviene y afecta, mostrando un horizonte de comprensión de la realidad más humana que es dada por la fe. De esta manera, “los creyentes no solo son destinatarios, sino también sujetos de la rememoración de Dios” (Metz, 2007, p. 97).

La lucha del teólogo es contra el olvido de todo lo que dignifica al hombre. Es por esto que el ejercicio teológico es ante todo una realidad encarnacionista, una realidad situada, una tarea liberadora (Lucas

4:16-19 *Biblia de Jerusalén*) que pone en el centro al hombre integral para servirlo con la propuesta de fe, pues en la antropología es donde mejor se encuentra la realidad divina actuando en el mundo.

Así pues, la *Memoria Dei* es la antítesis del olvido como pérdida del sentido humano, que ha puesto al hombre contra sí mismo y ha sacado a Dios del plano de la comprensión antropológica y cosmológica. Esta memoria es el fruto maduro de un encuentro, de una realidad vivida en alteridad que es atravesada por el amor. El verdadero teólogo como hombre de fe es un cristiano convencido que ha dejado tocar su vida por un encuentro auténtico, pues como dice el Papa emérito Benedicto XVI (2005), en su Carta Encíclica *Deus Caritas Est. 1*: “no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (2005). Encuentro memorioso que saca al hombre de la mutilación y del cual el Teólogo es partero.

Es aquí donde el teólogo como persona histórica es memoria encarnada, recordando constantemente la autoafirmación del hombre en el Dios *Abbá* como horizonte de una autocomprensión real. La memoria es el punto de encuentro entre lo divino y lo humano, y el teólogo con su labor aporta a que la memoria del hombre y del mundo no se vean nubladas por palabras de muerte que se yerguen a diario, sino que en la Palabra, de la cual es heraldo, todos puedan encontrar un camino seguro hacia la realización definitiva.

### El teólogo, hombre de la esperanza

En la realidad humana ha pervivido la actitud de esperar y desear, de abrirse hacia un horizonte nuevo que pueda colmar los deseos más profundos de los seres humanos, es aquí donde se va gestando la “utopía” como posibilidad de plenitud. Pero la utopía es distinta a la Esperanza, pues la primera es creada por el hombre, la segunda es garantizada por Dios (Hebreos 11 *Biblia de Jerusalén*).

Mirando rápidamente la historia del siglo XX, podemos ver que las utopías que decían ser la última palabra sobre la historia y las que llevarían al ser humano a la cúspide de su vida, todas fracasaron (Marxismo, Comunismo, Nazismo) (Cfr. Galeano, 2015, cap. V) llevando al hombre hacia la muerte, pues se sacrificó todo lo humano al dios ídolo sediento de sangre y de poder. Así pues,

el siglo XX experimentó uno de los choques más brutales y violentos del cristianismo con una ideología, la de la modernidad. Aquí saltaron en pedazos la idea de progreso de la modernidad y sus utopías, en las que había sido secularizado el esjaton cristiano y se hizo patente la advertencia de Pascal: "las invenciones de los hombres van avanzando de siglo en siglo. La bondad y la maldad del mundo, son en general, las mismas". Las utopías fueron un descalabro (Galeano, 2015, p. 65).

Herederos de toda esta historia son los teólogos del presente, como se dijo párrafos atrás, son hombres situados y afectados por la realidad. El teólogo, como hombre de esperanza, no es el cuidador de una utopía egoísta, o servidor ciego de una ilusión infantil. El teólogo es la presencia encarnada de la Esperanza que garantiza Dios para el mundo, de esta manera,

Si la teología confiesa su propia solidaridad con toda carne y con el mundo entero, que se hallan bajo el juicio de Dios, entonces recibe esperanza en el juicio de Dios, la cual es el misterio de este juicio. Esta esperanza es, entonces, una realidad presente, en la cual la teología puede participar también y realizar su propia labor (Barth, 2006, p. 176).

La Esperanza es la primera palabra del lenguaje del teólogo, aquella que cree con fuerza, no como simple consuelo pasajero, sino como verdad constitutiva de su vida y de su labor. La Esperanza de la cual se hace puente para el mundo es con Mayúscula, pues está fundada en una Palabra mayor a la cual sirve y de la cual se hace portador para sus hermanos, pues "la verdadera, la gran esperanza del hombre que resiste a pesar de todas las desilusiones, sólo puede ser Dios, el Dios que nos ha amado y que nos sigue amando hasta el extremo, hasta el total cumplimiento (Juan 13,1; 19,30)" (Benedicto XVI, 2007, *Carta Encíclica Spe Salvi*, 27).

La esperanza en la vida del teólogo tiene que ser provocación de una praxis liberadora, una opción fundamental de vida que genere transformaciones reales suscitando una nueva comprensión del hombre, del mundo y de Dios. Así mismo, “la esperanza es precisamente la que libera a la frágil libertad humana de caer en la frustración ante el fracaso real o posible” (Tamayo, 2008, p. 20). Esta esperanza garantizada por Dios y de la cual el teólogo es pregonero, supera infinitamente los límites de la historia y de la muerte, es ante todo Esperanza escatológica que abre un horizonte de salvación inagotable para todos.

El paradigma de la Esperanza del teólogo lleva la impronta del Dios real, encarnado (Cfr. Juan 1:1.14 *Biblia de Jerusalén*), conocido en las entrañas de la historia como un amor que sostiene y salva desde adentro, por tanto, “el fundamento radical de la esperanza cristiana es la incondicionalidad y gratuidad de ese amor, su carácter incansablemente redentivo, es decir, presto siempre a rehacer la historia mal hecha” (Camps & Bolado, 2001, p. 32).

### El teólogo, hombre de servicio

El protagonismo exagerado del tiempo presente ha polarizado a las personas, las ha llevado a una sed inagotable de poder, a buscar los primeros puestos, a aparecer de manera desmedida. El servicio es visto con desconfianza, parece que servir, en medio de esta economía salvaje, es el criterio de los tontos. El servicio está en crisis por el egoísmo.

El servicio es el escándalo y la antítesis del teólogo; aquí radica su mayor cualidad, pues en medio de la codicia desaforada, su mayor distintivo no es su título académico, sino el delantal, propio del que se hace pequeño para atender a sus hermanos (Juan 13:1-17 *Biblia de Jerusalén*). Este servicio nace de la libertad experimentada a través de su camino de fe, pues el teólogo entiende que “la teología, en el fondo, debe ser un servicio muy desinteresado a la comunidad de los creyentes” (Congregación para la doctrina de la fe, 1990, *Donum Veritatis*, 11).

El servicio a la Verdad implica reconocer que Dios ha sido el primero en servir al hombre a través de su Encarnación en Jesucristo, se ha puesto todo a su disposición en una constante salida de amor y salvación. La kénosis (Filipenses 2:1-11 *Biblia de Jerusalén*) ha sido el arriesgar máximo de Dios para mostrar el camino de la verdadera humanidad, una a imagen del Verbo en el cual queda descubierto el misterio del hombre (Concilio Vaticano II, 2012, Constitución Pastoral *Gaudium Et Spes*, 22).

El servicio que presta el teólogo es a los hermanos, a los otros; es una constante salida para vencer el egoísmo y poder con su labor asumir el único proyecto verdadero, el de Jesús, el Reinado de Dios (Cfr. Mateo 4:17; Marcos 1: 14-15; Lucas 4:14-22 *Biblia de Jerusalén*). Este servicio es integral, implica a la persona entera. La donación teológica existencial es atravesada por el amor gratuito de Dios, que rompe las barreras y acerca rostros concretos, sujetos de dignidad, hombres y mujeres necesitados de un Dios distintivo, o al mejor, real y mejor comprendido. Esta salida hacia los otros, implica como horizonte de realización la misma actitud de Dios, su opción preferencial desde siempre, los pequeños, los nadie, los excluidos (Cfr. Éxodo 3:7-12 *Biblia de Jerusalén*).

Finalmente, el teólogo hoy está más que nunca llamado a ser “humilde servidor de la viña del Señor”, pues,

la labor teológica es servicio. En términos generales, el servir es un querer, obrar y hacer en el que una persona actúa, no conforme a sus propios fines o planes, sino teniendo su finalidad en otra persona y con arreglo a la necesidad, disposición y dirección de otros (Barth, 2006, p. 213).

Esta es la clave para “dar razón de la esperanza” (Cfr. 1 Pedro 3:15-16 *Biblia de Jerusalén*), el servicio al estilo de Jesús y del cual el que ha optado por la teología se hace sacramento existencial, el teólogo, en definitiva,

nunca se encierra, nunca se repliega en sus seguridades, nunca opta por la rigidez autodefensiva. Sabe que él mismo tiene que crecer en la comprensión del Evangelio y en el discernimiento de los senderos del Espíritu, y entonces no renuncia al bien posible, aunque corra el riesgo de mancharse con el barro del camino (Francisco, 2013, *Evangelii Gaudium*, 45).

## Conclusiones

Después de este recorrido, se pueden concluir estos tres aspectos, que servirán de ampliación y profundización para la reflexión posterior:

Si la teología quiere ser de verdad palabra dicente y operante en el mundo presente, necesita urgentemente volver a la Sagrada Escritura (*Dei Verbum*, 24). Allí está la savia original y originante para que esta Palabra, a la cual la teología y el teólogo sirven, pueda ser eficaz en la transformación de las situaciones apremiantes del mundo. La Palabra necesita volver a ser resemantizada, encarnada en el teólogo, pues este es el punto vinculante para pasar de la palabra metafísica abstracta, a la palabra histórico concreta que mira, afecta y transforma.

Los teólogos necesitan una verdadera conversión. Esta conversión es entendida en el horizonte de reflexión experiencial que ha propuesto José Antonio Pagola como: “volver al Espíritu original de Jesús” (*Volver a Jesús* (Pagola, J. A., 2015). Solamente cuando el teólogo pueda sintonizar de nuevo con este Espíritu, la reflexión teológica será verdadera y auténtica, pues su palabra estará encarnada en la historia, siendo capaz de iluminar de manera propositiva las situaciones dolorosas del mundo presente.

El teólogo como hombre de la memoria, la esperanza y el servicio, siempre será vigente en el mundo, pues asumiendo radicalmente y de manera existencial estas tres palabras, la teología no será discurso aburrido sobre otras realidades, sino, y ante todo, verbo, actuación, praxis, capaz de proponer caminos nuevos desde la opción de fe, que incluyan a todos y puedan llevar a los hombres del presente a una verdadera trascendencia integral.

## Referencias

- Barth, K. (2006). *Introducción a la Teología Evangélica*. Salamanca: Sígueme.
- Benedicto XVI. (2005). *Carta Encíclica Deus Caritas Est, sobre el amor cristiano*. Recuperado de: <http://bit.ly/1NL4LW4>
- Benedicto XVI. (2007). *Carta Encíclica Spe Salvi, sobre la esperanza cristiana*. Recuperado de: <http://bit.ly/1GHaHOj>

- Camps, V. & Bolado, A. (2001). *Esperanza cristiana y utopías*. Santander: Sal Terrae.
- Concilio Vaticano II. (2012). *Constitución Pastoral Gaudium Et Spes, sobre la Iglesia en el mundo actual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Congregación para la doctrina de la fe. (1990). Instrucción Donum Veritatis: sobre la vocación eclesial del teólogo. Recuperado de: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19900524\\_theologian-vocation\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_sp.html)
- Francisco. (2013). *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium, sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*. Navarra: Verbo Divino.
- Galeano, A. (2015). *Visión cristiana de la historia. Ensayo de Escatología*. Bogotá: San Pablo.
- González, O. (2008). *El quehacer de la Teología. Génesis. Estructura. Misión*. Salamanca: Sígueme.
- Metz, J. B. & Wiesel, E. (1996). *Esperar a pesar de todo*. Madrid: Trotta.
- Mets, J. B. (2007). *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae.
- Pagola, J. A. (2015). *Volver a Jesús. Hacia la renovación de las parroquias y comunidades*. Bogotá: Biblioteca Cardenal Joseff Höfner.
- Restrepo, N. D. (2011). *Ciudadanos, cultura, sociedad y política. La historia de la reconstrucción: ética de la memoria*. Medellín: UPB.
- Tamayo, J. J. (2008). *Para comprender la escatología cristiana*. Navarra: Verbo Divino.

# Una moral de vocación cristiana. Breves consideraciones desde la moral postconciliar

Andrei Zanon, cs\*

## Resumen

En esta presentación, se proyecta hacer una lectura de la moral postconciliar en claves de vocación. En un primer momento, se hace una aproximación, donde el legalismo ha predominado en el modo de pensar la moral, fundamentada en los manuales. Luego se busca resaltar la importancia de la vocación en el ámbito de una moral renovada, Concilio Vaticano II (1990). La vocación está presente en todos los seguidores de Cristo, siendo una llamada de salvación; de esta, la exigencia de una respuesta personal, libre y consciente. En un tercer momento, se indaga por aquellos elementos que hacen parte de la vocación cristiana, como es el caso, la caridad. Ella es el fruto de la vocación cristiana y debe ser la centralidad de nuestra moral. De tal manera, respondiendo nuestra vocación por medio de la caridad, nos hacemos verdaderos discípulos de Cristo.

## Palabras clave

Casuística; caridad; gracia; moral postconciliar; vocación.

## La observancia casuística

Para iniciar esta discusión, se trae a la memoria, el largo tiempo vivido, de manera intensa, por la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II (1990). Coexistía una moral (preconciliar) continua desde los manuales, regida por un método inapropiado para introducir el mensaje moral, revelado por Cristo, ya que estos prestaban muy poca atención a la fuente cristiana. “El ámbito de la moral parece reducirse, en esos compendios, a leyes y preceptos obligatorios para todos” (Trigo, 2003,

---

\* Filósofo de la Facultad de Vicentina, Curitiba-Brasil. Estudiante de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: azanon@javeriana.edu.co

p. 32). Se pretendía examinar qué proponía la ley y, a su vez, determinar si la persona estaba cumpliendo los preceptos y normas, carácter legalista.

Los manuales de teología moral tenían como finalidad, proporcionar directrices al sujeto, en su acción moral, poniendo un formalismo objetivista en sus actos que podrían ser buenos o malos. Así fuesen compendios o sumas teológicas, tenían la característica de integrar numerosos elementos jurídicos y legalistas de la moral que, de acuerdo a cada falta cometida en las acciones, imponía la penitencia (sentencia) debida, como muestra la teóloga María Gil (2015a). Con esta aclaración, Tomás Trigo (2003) profundiza diciendo:

En esta concepción de la moral, el amor no ocupa el lugar que le corresponde en la predicación de Cristo o en las cartas de san Pablo y san Juan, sino que se subordina a los mandamientos. Por el contrario, la justicia, que se relaciona directamente con la idea de la obligación entre el hombre y Dios, adquiere una importancia desmesurada (p. 33).

Desde el Concilio de Trento hasta el Vaticano II, predomina aquella visión jurídica y legalista de la moral, donde el decálogo y la ley eran sus principales puntos de referencia. Los casos se verificaban, de forma singular, reduciéndolos a meros hechos o actos puntuales, sin considerar la vida del creyente en su totalidad y dinámica (Gil, 2015a).

Entre los teólogos, Fuchs (1969) muestra el rechazo del Concilio a una teología moral unilateralmente casuística es decir, algo que ya se consideraba como superado, pero de una metodología obviamente conservadora y con una manera de proceder un tanto condenatoria (Vidal, 2000).

En este sentido, no existía una valoración de la totalidad de la persona, en su dinámica y vivir. De allí la exigencia de una renovación moral; la búsqueda de valorar a cada persona desde su vocación recibida, como veremos en la secuencia.

## Una moral de vocación en Cristo

Es notable el esfuerzo de muchos teólogos conciliares en poner la persona de Cristo en el centro de la teología moral, dejando de lado la atención volteada para la ley. La diferencia existente con los manuales de moral es que falta la ley del amor, del seguimiento de Cristo, de la caridad, o más bien, de una moral cristocéntica, esta, de una vocación en Cristo.

En la perspectiva postconciliar, siendo una moral de seguimiento-vocación en Cristo, quisiéramos traer a colación el escrito del jesuita Fuchs, (1966) en el cual muestra la llamada que Cristo hace a la persona. Afirma:

El Concilio no recomienda una teología moral que tenga como fin principal la exposición de preceptos y obligaciones, por considerarla demasiado neutral e impersonal. Tampoco le satisface la moral propia del racionalismo, que fija su atención en Cristo como el maestro superior a los demás. Por el contrario, la teología moral debe mostrar por encima de todo que el hombre es llamado personalmente por Dios en Cristo. [...].

La vocación en Cristo significa una llamada a la salvación, a la perfecta vida de caridad y al cumplimiento de todo lo que personalmente es conducente a la perfección. Así, pues, los preceptos de la teología moral deben juzgarse a la luz de esta vocación en Cristo. De otro modo, algunos preceptos, considerados meramente en sí mismos, perderían la plenitud de su significación (p. 505).

La moral cristiana, está invitada a considerar este dinamismo de la llamada personal que cada persona recibe de Cristo, que exige una respuesta a esa vocación recibida, haciendo surgir con la constancia de las buenas obras, que cada persona hace diariamente.

¿A quién se extiende la vocación dentro de la Iglesia? La vocación recae sobre todos los fieles en cuanto constituyen el pueblo de Dios: todos los hombres son llamados por Dios en Cristo. Esta vocación es personal, y es una llamada a la santidad y a la perfección de la caridad como plenitud de vida. Desde aquí puede entenderse que todos los hombres puedan encontrar su propia vocación divina. Esta vocación divina en Cristo debe enseñar lo que atañe a la vida diaria del cristiano, pero desmitizando el carácter justificativo que pueda tener el cumplimiento exclusivo e impersonal de las leyes y preceptos. Más bien ha de enseñar el dinamismo interno de la gracia y de la perfección nunca plenamente alcanzada. Así, la llamada a la madurez, a la perfección y a la continua conversión, se debe referir, sobre todo, a la intensidad y profundidad interior de las obras que el cristiano realiza (Fuchs, 1966, p. 553).

Esa precisión es fundamental para comprender una moral cristocéntrica, incluso para alcanzar un adecuado significado de la vocación. “La vida personal se caracteriza por ser una vida <<elegida>> o <<vocacionada>>” (Vidal, 1981, p. 652).

En este mensaje de vocación, escribe Fuchs:

[...]su centro es Cristo y nuestro <<ser en Cristo>>; la categoría verdaderamente fundamental de la moralidad cristiana es más bien la de <<vocación>> que la de <<ley>>; de donde el *carácter de <<respuesta>>* de la moralidad cristiana; tal moralidad es la de los que creen en Cristo (1969, p. 12).

Al convertirse la vida una respuesta a la vocación, el teólogo brasileño Márcio Fabri dos Anjos, considera que el Vaticano II ha dado una gran importancia al tema de la vocación en la teología moral. En el sentido subjetivista, la *vocación* sería la capacidad innata del individuo que proporciona caminos en la proyección de su vida. Significa de igual manera una *misión* en la vida y no apenas tareas a desarrollar (Fabri, 2015). “La vocación del hombre en Cristo es ante todo llamada a la *salvación*, pero al mismo tiempo a la vida correspondiente a la salvación, es decir, a la *vida perfecta en caridad*, a ejemplo de la vida de Cristo” (Fuchs, 1969, p. 19).

La vocación implica una decisión, una opción y, concretamente, una respuesta al camino que uno se propone a seguir. Eso debe ser de manera libre y consciente, “movido y llevado por convicciones personales y no por fuerzas de un impulso interno ciego o bajo leyes externas” (Fabri, 2015, p. 141). Schnackenburg (1989), en coherencia con Fuchs, nos muestra la voluntad de Jesús que es de la salvación del hombre:

Para Jesús, la voluntad de Dios se concentra en la aceptación de su oferta de salvación, que incluye también a los transgresores de la Ley, a los pecadores, idea difícilmente aceptada para el judaísmo que ponía su fe en la *Torah*. [...]. Pero Jesús modificó esta perspectiva en virtud de la plena seguridad con que había llegado a concebir a Dios como Padre vuelto hacia los hombres con misericordia sin reservas, al que es posible acercarse con la confianza de un niño (1989, p. 89).

Lo anterior, nos conduce a decir que la persona es invitada a confiar en la invitación hecha por Cristo y no, propiamente, para cumplir con una Ley. De hecho, "...hay que proponer la grandeza de nuestra vocación en Cristo, en íntima conexión con la Escritura, es decir, con el misterio de Cristo y con la historia de salvación" (Fuchs, 1966, p. 534).

Las personas reciben este llamado a través de la Gracia y Dios la invoca, de manera personal. "En realidad es, para cada fiel, una llamada a la santidad perfecta, a la perfección de la caridad, a la plenitud de la vida cristiana..." (Fuchs, 1969, p. 21). Se dirige, a cada uno, según sus condiciones y dones recibidos de Cristo, categoría que nos permitiría hablar, incluso, de una dimensión filial.

La persona se encuentra dentro de esta Gracia de Dios, en este llamado que hace Cristo, incluso para ser hijo en el Hijo. Márcio Fabri, teólogo brasileño, menciona que:

Se puede decir que el Concilio, más que el término *vocación*, renueva las concepciones antropológicas que le dan sentido; en ellas la moral se guía por un proyecto de vida en el seguimiento de Jesús (*opción fundamental*), se propone como construcción participativa (*crecimiento*), haciendo con que la culpa deje su lugar a la *responsabilidad*. Renueva, con eso, la esencia del concepto *vocación* y, a través de este término, es posible resaltar en la Teología Moral algunos importantes aspectos que algunas veces se pierden en su trayectoria (2015, p. 141).

Esta es la hermosa concepción que trajo consigo el Concilio. Una llamada en la radicalidad de seguimiento a Cristo. Lo mismo que ocurrió con el joven rico (Cfr. Mt, 19,21) al implicar una elección fundamental que orienta toda la vida de la persona (Tremblay & Zamboni, 2009).

Es así que Márcio Fabri (2015), al final de su texto, presenta un desarrollo de la teología moral como vocación, siendo parte esencial de un seguimiento a Cristo, tal como lo denominan Häring y Fuchs. Allí podemos pensar en una moral cristiana postconciliar, pues Häring asume esa vocación en su manera bíblica de pensar la moral, conjuntamente con la cristología, al poner a Cristo como centro y posteriormente, a la persona como discípulo, donde cada uno concibe libremente una respuesta, al ser un seguidor de Cristo.

Esta vocación cristiana está orientada a todas las personas, no es excluyente. “La vocación en Cristo es, por tanto, en primera línea *don* y *gracia*, aunque al mismo tiempo es *la exigencia* y el *imperativo* de vivir como liberados y como llamados a la salvación en Cristo” (Fuchs, 1969, p. 94). Es una implicación en virtud del abandono de sí mismo en el Hijo-Cristo, a favor de la gloria paterna; un abandono a favor del hermano, una Opción Fundamental filial (Tremblay & Zamboni, 2009). La iniciativa proviene de Dios, mientras que nosotros respondemos, personalmente, a través de nuestra vida, diríamos, desde la Opción Fundamental, que se logra entre nuestro diálogo con Dios, que debe de ser consciente y libre.

El camino es abierto por Cristo, la persona, libremente, opta en dar una respuesta positiva, sí, o negativa de aquella vocación recibida. Nuestra vocación de cristianos es de una vocación motivada por el Espíritu de este mismo Cristo que seguimos; en la medida en que lo aceptamos, tenemos una fuerza que fructifica en nosotros. Fuchs (1969) insiste en que la moral cristiana es una moral del llamamiento o vocación en la persona de Cristo. Igualmente, Häring (1981) muestra que elegir la vocación, es una reflexión de conciencia del compromiso personal que se asume, en un nivel de Opción Fundamental, profundamente confirmada. Es dar respuestas a la vocación recibida por Dios.

En la medida en que, realmente, aceptamos el llamado a esta vocación, tendremos una vida a *imagen de Cristo*, que nos llama y, en la medida que nos salva, somos transformados por Él (Fuchs 1969). Ahora, toda vocación implica una acción de caridad. De esta, queremos hablar en la siguiente secuencia.

### La caridad como centralidad de la vocación

Toda vocación no está fuera de la praxis, de una acción hacia las demás personas. Para Bögstrup, “...la norma suprema del mensaje cristiano es la caridad; esta norma, siguiendo el ejemplo de los Apóstoles, debe ser interpretada y aplicada en la realidad del mundo histórico” (Trigo, 2003, p. 193). Para Trigo, la caridad es el suplemento moral del

cristiano, que debe practicarla, pues es el amor a Dios y al prójimo, es la llamada de Cristo al mandamiento nuevo (Trigo, 2003, p. 161). De allí brota la caridad como resultado de esa vocación cristiana;

El primer fruto de la vocación cristiana es el amor universal a todos los hombres. Este amor es el alma de los cristianos, la manifestación de nuestra personal entrega a Dios. Y el modelo de este amor es Cristo, que se entregó a sí mismo (Gál 2, 20) (Fuchs, 1966, p. 505).

Una vocación en Cristo, igualmente a la vocación de teólogos, implica el deber de trabajar por la caridad e incluso por la salvación del hombre, nos está remitiendo a un sentido trascendente de la existencia. La persona debe amar a su prójimo y la caridad debe ser el centro de ese apostolado, en nuestro actuar. La vocación que cada teólogo posee en Cristo, entendida desde su profundidad,

lleva consigo necesariamente la salvación y la vida para todos los hombres. De este modo, se rompe la estructura individualista de la salvación que, como don gratuito, ha de extenderse a todos los hombres para que tengan vida sobreafluente (Jn 10,10) (Fuchs, 1966, p. 506).

El Concilio entiende la caridad como el fruto de la vocación cristiana. En esta perspectiva, el teólogo Fuchs (1969), la intuye como el alma en las obras que el creyente debe realizar en el mundo.

Al destacarse la caridad, en la moral postconciliar, se entiende que es la plena perfección que supera todos los carismas y las virtudes; es esa misma que San Pablo nos propone como ideal y objetivo de la perfección, es la concretización de la moral. Esto exige el derramamiento de la fe en Jesús y, esta caridad se convierte en el núcleo central de la moral cristiana (Gil, 2015b). “La caridad engloba todas las dimensiones de la vida de los creyentes y hace con que la fe se concrete en lo cotidiano por medio de ella” (Gil, 2015b, p. 94). Como describe Häring, “la fe nos hace alumnos de Cristo, la esperanza nos acerca a Él, redentor mediador nuestro, *la caridad nos hace sus discípulos y sus amigos*” (Häring, 1973, p. 104).

Sin duda alguna, la caridad juega un rol fundamental en la moral, tal como ya lo indicaba Häring en 1973. Afirma:

La caridad, procedente de Dios, y gracias a la cual participamos con Él, es el único camino para llegar hasta Dios, para asociarnos a la eterna siesta de su amor beatificante. Con ella llegamos a la eterna unión de amor con Dios, unión que ella inicia esencialmente ya aquí en la tierra. Es necesaria para la salvación con <<necesidad de medio>>. Es el último y decisivo criterio para la discriminación de los espíritus.

La caridad ordena también todas las demás cosas hacia Dios. Puesto que por la virtud teologal de la caridad arraigamos en Dios, centro y caridad, por fuerza tendremos no sólo *amor a Dios*, sino que llegaremos a amar y a querer *con Dios* cuando Dios ama y quiere. Cuando el amor viene de Dios, lleva también a Él todas las criaturas, lo que quiere decir que teniendo el divino amor en el alma, sabremos sacar de todas las criaturas un himno de alabanzas al amor de Dios, que sea digno de su grandeza (p. 111).

Es este amor en la caridad, el que nos permite contemplar a los demás, a ese prójimo, de la misma manera en que Dios lo observa, es ser como Cristo en las relaciones morales. “El Cristiano forma con Cristo y mediante Él con el Padre una autentica amistad, fruto inefable del amor” (Häring, 1973, p. 115). Así entendemos que la caridad se convierte en la más destacada de las virtudes (Häring, 1981); confiere a la religión y a la moral una unidad perfecta. Gracias a ella, toda acción moral del cristiano, hijo de Dios, se reviste de carácter religioso. La misericordia se reduce a uno solo, al objeto formal y al hábito virtuoso, al amar a Dios, al prójimo y a nosotros mismos, como indica Häring.

Para Vidal, la caridad es el rasgo distintivo de la figura moral del cristiano, la cual lanza la persona al amor al prójimo, estimulando el compromiso moral de los creyentes para sobrepasar los límites del minimalismo y del legalismo (Vidal, 1981).

Al revalorar la importancia de esta y su relación con la vocación del cristiano, podemos evocar el texto de María Gil, ‘*Teología Moral e centralidade do mistério de Cristo*’, (2015b) donde modela los criterios adecuados para una moral postconciliar renovada. Gil, al igual que Márcio Fabri, resalta la vocación de los fieles en Cristo, en la invitación hecha por el Concilio Vaticano II (1990); la persona debe dar una respuesta a su vocación.

## A modo de conclusión

La moral cristiana se fundamenta en la realidad de Gracia, donde el principio último no es la razón sino la fe y a través de ella es que recibimos la revelación del misterio de Cristo y de nuestra salvación (Gil, 2015b). Fuchs (1969) también lo evidencia, porque es un dinamismo de Gracia que configura nuestra vocación de teólogos.

Márcio Fabri (2015) acuña el hecho de que estudiar una teología moral, como vocación, en nuestro caso, no requiere una descripción, explícitamente, en términos vocacionales, pero si conviene, a su vez, identificar los cimientos en ella, ya que es indispensable pensar y vivir toda esa moralidad ética, como un ideal de proyecto de vida.

En últimas, en todo este proceso ‘vocacional’ es indispensable, como ya mencionamos, la libertad de cada persona o más bien, de cada teólogo, en elegir o rechazar determinado llamado, pero es una libertad siempre en favor del prójimo, de un seguimiento a Cristo. Del mismo modo, la vocación se ejerce desde una conformidad con la conciencia, pues en ella es donde habla Dios (GS, No. 16) y debo ser fiel a esa voz.

Hoy, a la luz del Vaticano II, nuestra vida de cristianos –teólogos– implica en responder a una vocación recibida, es dar respuesta en el seguimiento de Cristo. Así, comprenderemos nuestra vocación teológica, siendo ella, una verdadera misión, pues somos discípulos de Cristo.

*¡Dios nos ayude!*

## Referencias

- Concilio Vaticano II. (1990). *Constitución Pastoral Gaudium Et Spes, sobre la Iglesia en el mundo actual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Fabri, M. (2015). “A teologia Moral como vocação” En *Teologia Moral, fundamentos desafios perspectivas* (pp.145-168). Aparecida: Editora Santuário.
- Fuchs, J. (1966). “Renovación de la teología moral.” En *Periodica de re morali*, (pp. 499-548). Barcelona: Herder.

- Fuchs, J. (1969). *La moral y la teología moral postconciliar*. Barcelona: Editorial Herder.
- Gil, M. (2015a). *Conciencia de pecado y de culpa*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Colección Monografías y Tesis.
- Gil, M. (2015b). “Teología Moral e centralidade do mistério de Cristo.” En. *Teología Moral, fundamentos desafíos perspectivas*, (pp. 61-106). Aparecida: Editora Santuário.
- Häring, B. (1973). *La ley de Cristo II*. Barcelona: Editorial Herder.
- Häring, B. (1981). *Libertad y fidelidad en Cristo I*. Teología moral para sacerdotes y seglares. Barcelona: Editorial Herder.
- Schnackenburg, R. (1989). *El mensaje moral del Nuevo Testamento I. De Jesús a la Iglesia primitiva*. Barcelona: Herder.
- Tremblay, R. & Zamboni, S. (2009). *Hijos en el hijo: una teología moral fundamental*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica de Argentina.
- Trigo, T. (2003). *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*. Pamplona: Eunsa.
- Vidal, M. (1981). *Moral de actitudes I. Moral fundamental*. Madrid: Perpetuo Socorro.
- Vidal, M. (2000). *Nueva Moral Fundamental: El hogar teológico de la Ética*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

# Lucas 18:15-17 “Los pequeños del Señor”. Desde *Gaudium et Spes* y *Evangelii Gaudium*

María del Pilar Mesa Beleño\*

## Resumen

La importancia de dos documentos eclesiales: *Gaudium et Spes* (1965) del Concilio Vaticano II y la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (2013), han sido de peculiar importancia en el pontificado del papa Francisco, pues en ellos se resalta la importancia de los pobres (Los “pequeños del Señor”) para la Iglesia en el mundo actual. Ahora bien, es a partir de una breve exégesis de la perícopa, Lucas 18:15-17 desde donde se resuelve la pregunta ¿Qué debemos hacer o cómo debemos ser, para alcanzar el Reino de Dios? De esta forma se buscó desde el texto escogido, encontrar la respuesta a este interrogante.

## Palabras clave

*Evangelii Gaudium*; *Gaudium et Spes*; niños pequeños; Reino de Dios.

## Introducción

La realización del Concilio Vaticano II (1962-1965), fue un suceso de valiosa resonancia histórica, teológica, cultural y eclesial; por esta razón, se convirtió en el acontecimiento más importante de la Iglesia católica en el siglo XX, favoreciendo de esta forma, la renovación de las estructuras eclesiales; siendo su mayor impacto la nueva forma de pensar y el cambio de conciencia en la iglesia; que se abrió al mundo moderno con una misión específica: el anuncio del evangelio a todos los pueblos de la tierra; pero teniendo siempre presente la invitación que nos hace Jesús en el cuarto evangelio “a estar en el mundo sin ser del mundo” (Juan 17:11.16). Este *aggiornamento* o “puesta al día”, y categorías tan relevantes como “Reino de Dios” y su relación con la Igle-

---

\* Estudiante del Programa de Teología de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Correo electrónico pilimesa39@hotmail.com

sia, pueblo de Dios y “Signos de los Tiempos”, fueron pilares de suma importancia en las enseñanzas conciliares. El Vaticano II, También buscó la unidad de los cristianos y puso su mirada en “Los pequeños del Señor” (los pobres, los oprimidos, los perseguidos, etc), aquellos a quienes pertenece el Reino de Dios.

Quedarían cortas las palabras, para describir la gran riqueza magisterial de los dieciséis documentos conciliares, pero la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, es la que recoge las expectativas de una sociedad marcadamente pluralista, en un mundo con diferentes culturas y religiones, visiblemente globalizado. Es allí, en este ámbito (en donde se encuentran la desigualdad y la injusticia social); en donde los cristianos debemos cumplir el mandato evangélico: “Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación” (Marcos 16:15 *Biblia de Jerusalén*). Asimismo, El papa Francisco, siguiendo los lineamientos trazados en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*; ha promulgado su primera exhortación apostólica el 24 de noviembre del año 2013, llamada *Evangelii Gaudium*; como respuesta a una Iglesia que debe anunciar el evangelio y tener como opción preferencial a los pobres. Este escrito pretende a partir de una breve exégesis de la perícopa “Jesús y los Niños” (Lucas 18:15-17), mostrar cómo van de la mano el quehacer de “la Iglesia en el mundo actual” y “el anuncio del evangelio”, para responder a la pregunta ¿qué debemos hacer o cómo debemos ser, para alcanzar el Reino de Dios? De esta forma se buscará desde el texto escogido, encontrar la respuesta a este interrogante. Esta ponencia se desarrollará en dos momentos. Primer momento: Los pequeños del Señor, una mirada desde la *Gaudium Et Spes* (1965) y la *Evangelii Gaudium* (2013). Segundo momento: breve exégesis de Lucas 18:15-17, su relación con *Evangelii Gaudium* y conclusiones.

### **Primer Momento: Los pequeños del Señor, una mirada desde la *Gaudium et Spes* y la *Evangelii Gaudium***

El Vaticano II, llamado “el concilio del Espíritu”, reavivó a la Iglesia y la puso de cara al futuro, preparándola para su entrada al nuevo milenio; además de constituir la en “sacramento universal de salvación que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre” (Zolezzi, 2004, p. 443). Así pues, el concilio, produjo una

serie de documentos magisteriales: cuatro constituciones dogmáticas y pastorales, tres declaraciones y nueve decretos, de gran actualidad y relevancia que marcaron la pauta, para el pensamiento y el comportamiento de los hombres y mujeres del siglo XXI. Ahora bien, de los documentos conciliares la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, es la que abre la puerta a la transformación de la Iglesia en el mundo actual, “Los gozos y las esperanzas de este mundo, sobre todo de los más pobres, son los gozos y las esperanzas de los discípulos de Cristo” (Pablo VI, 1965, *Gaudium et Spes*, 1). Entonces, la misión de los cristianos en contexto con el mundo de hoy tan deshumanizado y tecnificado, debe estar inmersa en el servicio, en la caridad, como amor operante que se convierte en esperanza; para Los pequeños del Señor: los hermanos pobres, desvalidos y oprimidos (Pablo VI, 1965, *Gaudium et Spes*, 11). “Si alguno dice: “Yo amo a Dios”, y odia a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve” (1 Juan 4:20 *Biblia de Jerusalén*). Jorge Mario Bergoglio, ordenado sacerdote en el año 1969, tuvo que asumir ese “despertar de la Iglesia” en su praxis sacerdotal; pues el episcopado latinoamericano postconciliar, tuvo como función acoger las enseñanzas magisteriales del Vaticano II y como resultado se realizaron las conferencias episcopales de Medellín (1968)<sup>1</sup>, Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007). El método (la circularidad hermenéutica -ver, juzgar y actuar-), y la forma como se hacía teología en Latinoamérica, habían cambiado. En efecto, este fue un factor decisivo en la Nueva Evangelización del continente, puesto que la misión y el discipulado de la Iglesia; resignificarían las categorías “Reino de Dios”, “Signos de los Tiempos” y encontrarían en los pobres, en los oprimidos, en los desvalidos, en sus pequeños; un “lugar teológico”, en donde se hace evidente la presencia real y vivía de Cristo entre los hombres.

Así pues, del contexto social que se dio en el lapso de tiempo entre 1968 (conferencia de Medellín) a 2013 (elección de Francisco); el primer Papa Latinoamericano toma los elementos necesarios para el desarrollo de su pontificado, y es así como la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*; con sus enseñanzas magisteriales sobre la apertu-

<sup>1</sup> Il Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín en 1968, allí nació la teología de la liberación. Considera que el Evangelio debe tener como opción preferencial a los pobres, recurriendo a las ciencias humanas y sociales como medio para realizar dicha opción. Principales exponentes: Rubem Alves, Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría, Leonardo Boff, entre otros.

ra de la iglesia al mundo, se presenta como el hilo conductor para la primera exhortación apostólica del nuevo sucesor de Pedro, llamada *Evangelii Gaudium*.

Por cierto, *Gaudium et Spes* y *Evangelii Gaudium*, se refieren a la alegría, fundamentada en el amor de Dios por su pueblo y del anuncio de la buena noticia del evangelio. Grande es la responsabilidad, porque ese amor debe ser transmitido al otro, al más pequeño, al más necesitado. Comienza la exhortación diciendo: La alegría del Evangelio “llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús. Quienes se dejan salvar por Él son liberados del pecado, de la tristeza, del vacío interior, del aislamiento. Con Jesucristo siempre nace y renace la alegría” (Francisco, 2013, *Evangelii Gaudium*, 1).

### Segundo momento: breve exégesis de Lucas 18:15-17, su relación con *Evangelii Gaudium* y conclusiones

Así pues, tomando la perícopa llamada “Jesús y los niños” (Lucas 18:15-17), y haciendo una breve exégesis de este texto; apoyados en los estudios de los exégetas F. Bovon, H. Balz & G. Schneider, y J. Fitzmyer, se pretende encontrar un sentido pleno al mensaje que Jesús quería transmitir. El evangelio de Lucas es considerado como uno de los escritos más bellos del mundo, en donde se expresa con delicadeza el gran amor de Dios por los pobres, los pequeños, los humildes, los sencillos, los pecadores y oprimidos. También, El papa Francisco coincide en su interés por estos y al respecto manifiesta:

El corazón de Dios tiene un sitio preferencial para los pobres, tanto que hasta Él mismo “se hizo pobre” (2 Co 8,9). Todo el camino de nuestra redención está signado por los pobres. [...] Cuando comenzó a anunciar el Reino, lo seguían multitudes de desposeídos, y así manifestó lo que Él mismo dijo: “el Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado para anunciar el Evangelio a los pobres” (Lc 4,18). A los que estaban cargados de dolor, agobiados de pobreza, les aseguró que Dios los tenía en el centro de su corazón: “¡Felices vosotros, los pobres, porque el Reino de Dios os pertenece!” (Lc 6,20) (Francisco, 2013, *Evangelii Gaudium*, 197).

El gran amor que Jesús demuestra por sus “pequeños”, ha motivado a la autora de este escrito, a hacerse una pregunta: ¿qué debemos hacer o cómo debemos ser para alcanzar el Reino de Dios? Por tanto, se ha buscado desde el texto escogido (Lucas 18:15-17), encontrar la respuesta a este interrogante.

<sup>15</sup> Le presentaban también los niños pequeños para que los tocara, y al verlo los discípulos, les reñían. <sup>16</sup> Mas Jesús llamó a los niños, diciendo: «Dejad que los niños vengan a mí y no se lo impidáis; porque de los que son como éstos es el Reino de Dios. <sup>17</sup> Yo os aseguro: el que no reciba el Reino de Dios como niño, no entrará en él.» (Lucas 18:15-17 *Biblia de Jerusalén*).

En estos tres versículos, se presenta el tema principal de este texto; siendo este el que se debe ser como “niños pequeños” para alcanzar el Reino de Dios. De la misma manera, Jesús, en un acto kenótico, tomó la condición de esclavo (Filipenses 2:7), se hizo pobre entre los pobres; se despojó de sí mismo e hizo parte del grupo social de los marginados, de esta forma, su “abajamiento”, su kénosis, no solo fue tomar la condición humana, sino también la pobreza del hombre; se hizo un *anawin* del Señor, para demostrar que haciéndose “pequeño”, se podía alcanzar el Reino prometido.

Bovon (2004), con respecto al tema, expresa sus apreciaciones al mensaje dado por el evangelista en dicha perícopa, de la siguiente manera:

Simeón acogió en brazos a Jesús niño y vio así la salvación prometida (2,25-35). Jesús adulto acoge a los niños y les asegura el reino de Dios (18, 15-17). En este doble movimiento de acogida actúa la economía divina y su feliz realización: Dios viene a nosotros y nosotros vamos a Él. La tarea de la iglesia es la de apoyar con mano fuerte a Cristo, “invitando” a los niños y guardándose de poner trabas, de “impedir” sus esfuerzos (18-16) (p. 282).

Otra consideración de gran valor, la hace el mismo autor al expresar lo siguiente:

“Hereder la vida eterna” [...], es la esperanza humana por excelencia [...] “Que hacer” para recibir tal herencia es la pregunta de muchas religiones, la judía y la cristiana en particular, que sitúan la responsabilidad en el corazón de su mensaje (Bovon, 2004, p. 300).

Es importante subrayar que, para comprender de manera más exacta el mensaje de la perícopa seleccionada, se tomaron de la versión griega del evangelio las siguientes palabras: *βρέφη*, niños pequeños (v.15) y *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, Reino de Dios (v.16), ellas serán clave para obtener la máxima comprensión del mensaje que Jesús quería enseñar a quienes le seguían.

*βρέφη-βρέφος-bréfos*–niños pequeños (v.15). Aparece cinco veces en el evangelio de Lucas. “Designa no sólo al niño todavía no nacido, al feto (Lc 1, 41.44), sino también -en la mayoría de los casos- al lactante, al niño pequeño” (Balz & Schneider, 2005, p. 189). Solo se tomarán tres citas de manera representativa:

Lucas 1:41 (*Biblia de Jerusalén*) “En cuanto oyó Isabel el saludo de María, saltó de gozo el niño en su seno, Isabel quedó llena de Espíritu Santo.” Lucas 1:44 (*Biblia de Jerusalén*) “Porque apenas llegó a mis oídos la voz de tu saludo, saltó de gozo el niño en mi seno.” Lucas 18:15 (*Biblia de Jerusalén*) “Le presentaban también los niños pequeños para que los tocara y, al verlo, los discípulos, les reñían.”

Ahora bien, según (Balz & Schneider, 2005),

La elección del término *βρέφος*, trata de acentuar el simbolismo existente en la fuente [...] los *βρέφη* con su extraordinaria «pequeñez», ilustran mejor que nada el mensaje que los evangelistas quieren transmitir por medio de este episodio (Lc 18, 16-17 par.): tan sólo los humildes (cf. Lc 1, 51s) entrarán en el reino de Dios. La imagen de los niños recién nacidos (*ἀρτιγεννητα βρέφη*) [...] se explica de la manera más satisfactoria, refiriéndola no a los cristianos en general sino a los recién bautizados. El punto principal de la comparación es el vivo deseo con que los recién nacidos ansían el pecho materno (*γάλα*) símbolo del «apetito» con que los neófitos deben anhelar los bienes espirituales [...] y las obligaciones que dimanar del nuevo nacimiento en el bautismo (pp. 189-190).

La alegría del evangelio, la alegría de evangelizar y del evangelizador, es el encuentro con Dios. Jesús plenitud de la Revelación, se ha revelado a este grupo marginal; de esta forma y por medio de la acción del Espíritu Santo se ha transmitido la fe, y la buena nueva del evangelio se ha anunciado a todos los pueblos de la tierra (Francisco, 2013, *Evangelii Gaudium*, [14-18], 21). La intervención viva y eficaz de Dios, presente en el kerigma, es oferta de salvación y alegría para su pueblo.

La Iglesia debe ser para todos, pero no cabe duda que los olvidados, los más pequeños, a ellos se debe privilegiar el mensaje evangélico, signo del Reino de Dios que Jesús vino a instaurar en la humanidad (Francisco, 2013, *Evangelii Gaudium*, 48).

Por otro lado, el hecho de que Jesús dé la bendición a sus pequeños es muy relevante, pues estos son del grupo en donde se aplican sus marcos. “Y les dijo: el que reciba a este niño en mi nombre, a mí me recibe; y el que me reciba a mí, recibe a Aquel que me ha enviado; pues el más pequeño de entre vosotros, ése es mayor.” (Lucas 18:17 *Biblia de Jerusalén*). Al mismo tiempo, la condición de “niños pequeños” la podemos considerar figurativamente como aquel cristiano inmaduro, que acaba de ser bautizado y por ende necesita de sus hermanos mayores en la fe, quienes le deben conducir por el buen camino. La pobreza o riqueza no se mide por el número de posesiones, bienes materiales o dinero; paradójicamente la riqueza del pobre es tener a Dios y creer en Él, esto lo plenifica, lo llena y con esto es más que suficiente para continuar con su existencia. Los “pobres de espíritu”, confían en la compasión y la misericordia de Dios por su pueblo y esperan su bendición.

*βασιλεία τοῦ θεοῦ*–Reinado de Dios, Reino de Dios. (Stong, 2008). A saber y de acuerdo con las consideraciones (Balz & Schneider, 2005), “*βασιλεία τοῦ θεοῦ*, aparece 46 veces en evangelio de Lucas” (p. 610); pero por lo extenso del número de citas, se seleccionarán solo tres, las cuales pretenden ilustrar la importancia de este enunciado.

“Y él, alzando los ojos hacia sus discípulos, decía: “Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios.” Lucas 13:18-19 (Biblia de Jerusalén) “Decía, pues: “¿A qué es semejante el Reino de Dios? ¿A qué lo compararé? 19 Es semejante a un grano de mostaza, que tomó un hombre y lo puso en su huerto; creció hasta hacerse árbol y las aves del cielo anidaron en sus ramas.” Lucas 18:16-17 (Biblia de Jerusalén) “Mas Jesús llamó a los niños, diciendo: “Dejad que los niños vengan a mí y no se lo impidáis; porque de los que son como éstos es el Reino de Dios. 17 Yo os aseguro: el que no reciba el Reino de Dios como niño, no entrará en él” (Lucas 6:20 *Biblia de Jerusalén*).

Ya para concluir lo que corresponde a las palabras seleccionadas del griego, podemos sintetizar de manera concreta, parte de los estudios de Balz & Schneider (2005), al respecto del tema:

La proclamación que Jesús hace del RD, [...], es la interpretación de la βασιλεία como un amor ilimitado e infinito de Dios principalmente hacia los menospreciados y marginados de Israel, hacia los pobres, las mujeres, los pecadores, los samaritanos, etc. [...] es un amor insuperable, definitivo, y no derivado simplemente de las anteriores actuaciones salvíficas de Dios, que fueron la creación y la ley (pp. 603-606).

Hacer del evangelio una misión, es hacer presente el Reino de Dios en la tierra, “No temas, pequeño rebaño, porque a vuestro Padre le ha parecido bien daros a vosotros el Reino (Lucas 12:32 *Biblia de Jerusalén*). Jesús, instaurando el reino de su Padre, pide a los discípulos que vayan y proclamen que está llegando el Reino de Dios (Mateo 10:7). Los cristianos, debemos olvidarnos de nosotros mismos pensando en el otro, en el hermano necesitado y desvalido; si hemos recibido el evangelio, hemos recibido el amor de Dios en Jesucristo y debemos compartir ese amor con los demás, de esta manera podremos decir que el Reino de Dios está presente entre nosotros. La opción por el Reino de Dios, se trata de amar a Dios que reina entre los hombres, pero en un ámbito social, de justicia, paz y fraternidad (Francisco, 2013, *Evangelii Gaudium*, 180).

## Conclusiones

Por último, se quiere resaltar la importancia de la palabra “niños pequeños” o “niños lactantes”, pues son ellos quienes representan al hombre y al mundo de hoy, absolutamente necesitado de trascendencia; y de esta forma poder llenar el vacío existencial que ha dejado el mundo secularizado. Hoy más que nunca el ser humano necesita de Dios, pues está lleno de carencias espirituales, debe creer de nuevo que es la criatura más preciada y que ha salido de su corazón; debe sentirse como “un niño pequeño”, amado, valorado; como “un niño de pecho” que solo necesita de la “leche espiritual” que nos brinda nuestro Padre Celestial, aquel que nos “supera y plenifica”. Debe ser protegido y rescatado por la Iglesia pueblo de Dios, que está dispuesta a velar por el pobre, el necesitado, el excluido; cumpliendo así con el anuncio del kerigma. Más aún, en lo que se refiere al Reino de Dios, es comprender el proyecto original que Él tiene para nosotros, y entender que es

un proyecto de vida; es el plan de salvación para los hombres, desde todos los contextos de la vida humana y especialmente poniendo la mira a nuestra América Latina, en donde las condiciones de desigualdad, marginación, desplazamientos, hambre, guerras, persecuciones; han desbordado y han quebrantado en nuestro pueblo, la voluntad de luchar, de sentirse amados y de abandonarnos en Él. El Reino de Dios, es un Reino de vida que trae Jesús, de esta forma los hombres vuelven a darle la oportunidad a Dios de transformar su realidad espiritual y social, de transformar su existencia.

## Referencias

- Balz, H., & Schneider, G. (2005). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento. Volumen I y II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Bovon, F. (2004). *El Evangelio según San Lucas III*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Francisco, P. (2013). *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*. Recuperada de <http://bit.ly/2iDjCKO>
- Pablo VI, P. (1965). *Constitución Pastoral Gaudium et Spes sobre la iglesia en el mundo actual*. Recuperado de <http://bit.ly/1gESTGH>
- Stong, J. (2008). Nueva Concordancia Strong Exhaustiva para e-Sword versión 10. Nashville, Tennessee, E.E.U.U.
- Zolezzi, T. (2004). Reino e Iglesia en la enseñanza del Concilio Vaticano II. *Teología y Vida*, XLV, 438- 462.



UNIVERSIDAD  
CATÓLICA



Medellín  
2017