



FUNDACIÓN
UNIVERSITARIA



PERSEITAS

Editorial. Y dónde quedó la universidad

*Where is the university
David Esteban Zuluaga Mesa*

Bolívar y el devenir en la naturaleza

*Bolivar and deterring in nature
Claudia Arcila Rojas*

Los sofistas: maestros del areté en la paideia griega

*The sophists: masters of areté in the greek paideia
Lina Marcela Cadavid Ramírez*

El acto de leer como una escucha intuitiva aplicable en los semilleros de investigación.

Una aproximación desde el texto "oír-ver-leer" de Hans-Georg Gadamer

*The act of reading as an intuitive listening exercise, applicable to student research groups.
An approach from text "hear - see - read" Hans - Georg Gadamer
Edison Francisco Viveros Chavarría*

Acercamiento Hermenéutico desde una perspectiva teológica al primer acto de la obra de teatro Esperando a Godot de Samuel Beckett

*Hermeneutic approach from a theological perspective to the first act of the play waiting for godot by Samuel Beckett
Natacha Ramírez Tamayo*

En la cama con mi madre: pensar y sentir la teología desde la piel

*In bed with my mother: To think and to feel theology from the skin.
Hugo Oquendo-Torres*

Jesús, hombre rebelde

*Jesus, rebellious man
Juan Esteban Londoño*

©Fundación Universitaria Luis Amigó

Perseitas

Vol. 2, No. 1, enero-junio, 2014

ISSN: 2346-1780

Rector

Pbro. José Wilmar Sánchez Duque

Vicerrectora de Investigaciones

Isabel Cristina Puerta Lopera

Director de Programas de Filosofía y Teología

Nixon Ferley Muñoz Muñoz

Jefa Departamento de Fondo Editorial

Carolina Orrego Moscoso

Diagramación y diseño

Arbey David Zuluaga Yarce

Corrector de estilo

Sonia Natalia Cogollo Ospina

Traductor

Margarita María Osorio Arango

Lida Margarita Sánchez Echeverri

Contacto editorial

Fundación Universitaria Luis Amigó, 2014

Transversal 51A No. 67 B - 90. Medellín, Antioquia, Colombia

Tel: (574) 448 76 66 (Ext. 9711. Departamento de Fondo Editorial)

www.funlam.edu.co - fondoeditorial@funlam.edu.co

Órgano de divulgación de la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó.

Hecho en Colombia / made in Colombia

Financiación realizada por la Fundación Universitaria Luis Amigó



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional.



PERSEITAS

Director de la revista

David Esteban Zuluaga Mesa

Comité Científico

Ph. D. Conrado Giraldo Zuluaga
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia
Ph. D. Jacinto Choza Armenta
Universidad de Sevilla – España
Ph. D. Jaime Méndez Jiménez
Universidad Veracruzana – México
Ph. D. César Ramírez Giraldo
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia
Ph. D. Adriana Rodríguez Barraza
Universidad Veracruzana – México
Ph. D. José Olimpo Suárez Molano
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia
Ph. D. Juan Antonio Vives Aguilera
Escuela Profesionales Luis Amigó – España

Comité Editorial

Ph. D. Juan Guillermo Hoyos Melguizo
Universidad de Antioquia – Colombia
Mg. Francisco Javier Carmona Romero
Fundación Universitaria Luis Amigó – Colombia
Mg. Hamilton Fernández Vélez
Fundación Universitaria Luis Amigó – Colombia
Mg. Óscar Hincapié Grisales
Universidad de Antioquia – Colombia
Mg. Harold Viáfara Sandoval
Universidad San Buenaventura – Colombia

Árbitros

Ph. D. José Arlés Gómez Arévalo
Universidad Santo Tomás – Colombia

Ph. D. Hernán Darío Cardona Ramírez
Universidad Pontificia Bolivariana - Colombia

Ph. D. Conrado De Jesús Giraldo Zuluaga
Universidad Pontificia Bolivariana

Ph. D. Juan Carlos Múnera Montoya
Fundación Universitaria Luis Amigó – Colombia

Mg. Paula Dejanon Bonilla
Universidad Pontificia Bolivariana– Colombia

Mg. Andrés Felipe López López
Corporación Universitaria Minuto de Dios – Colombia

Mg. David Gil Alzate
Universidad de Medellín – Colombia

Mg. Wilman Alexis Galeano Builes
Politécnico Jaime Isaza Cadavid – Colombia

Mg. Juan David Londoño Isaza
Corporación Universitaria Minuto de Dios – Colombia

Mg. Richard Alonso Uribe Hincapié
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia

Mg. Moisés Sbardelotto
Comisión Especial para el directorio de comunicaciones para la Iglesia – Brasil

Mg. Heiner José Mercado Percia
Universidad EAFIT – Colombia

Mg. Jorge Manuel Escobar
Fundación Universitaria Claretiana – Colombia

Mg. Elvia Adriana Arroyave Salazar
Fundación Universitaria Luis Amigó - Colombia

Esp. Magda Victoria Díaz Alzate
Fundación Universitaria Luis Amigó – Colombia

Esp. Inés Posada Agudelo
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia

Prof. Verónica Naranjo Quintero
Fundación Universitaria Católica del Norte – Colombia

Prof. Jesús David Cifuentes Yarce
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia

Prof. Diego Alejandro Pérez Múnera
Fundación Universitaria Luis Amigó - Colombia

Edición

Fundación Universitaria Luis Amigó

Solicitud de canje

Biblioteca Vicente Serer Vicens
Fundación Universitaria Luis Amigó
Medellín, Antioquia, Colombia

Para sus contribuciones

perseitas@funlam.edu.co
Facultad de Filosofía y Teología. Fundación Universitaria Luis Amigó.
Transversal 51A 67 B 90. Medellín, Antioquia, Colombia

Facultad de Filosofía y Teología. Fundación Universitaria Luis Amigó.
Transversal 51A No. 67 B - 90. Medellín, Antioquia, Colombia

ISSN: 2346-1780

Vol. 2, No. 1, enero-junio, 2014

La revista Perseitas se fundó en el año 2012. Es una publicación de la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Con periodicidad semestral. Sus temáticas giran en torno a la filosofía, teología, arte, estética, poesía, filología, lengua, historia y afines. Su objetivo es difundir, desde los ámbitos académicos y científicos, investigaciones, reflexiones y sistematizaciones. Está enfocada a investigadores, catedráticos, profesionales y público en general, interesado en adquirir mayor conocimiento para fortalecer los temas propuestos de las revistas locales, regionales, nacionales e internacionales.

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

*La reproducción de los artículos se registrará conforme a lo descrito en la licencia Atribución – No comercial – Sin Derivar de Creative Commons, que puede ser consultada en:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>*

Contenido

Editorial. Y dónde quedó la universidad

Where is the university

David Esteban Zuluaga Mesa

Bolívar y el devenir en la naturaleza 11

Bolivar and deterning in nature

Claudia Arcila Rojas

Los sofistas: maestros del areté en la paideia griega 37

The sophists: masters of areté in the greek paideia

Lina Marcela Cadavid Ramírez

El acto de leer como una escucha intuitiva aplicable en los semilleros de investigación. Una aproximación desde el texto “oír-ver-leer” de Hans-Georg Gadamer 62

The act of reading as an intuitive listening exercise, applicable to student research groups. An approach from text "hear - see - read " hans - georg gadamer

Edison Francisco Viveros Chavarría

Acercamiento Hermenéutico desde una perspectiva teológica al primer acto de la obra de teatro Esperando a Godot de Samuel Beckett 72

Hermeneutic approach from a theological perspective to the first act of the play waiting for godot by samuel beckett

Natacha Ramírez Tamayo

En la cama con mi madre: pensar y sentir la teología desde la piel 86

In bed with my mother: To think and to feel theology from the skin.

Hugo Oquendo -Torres

Jesús, hombre rebelde 113

Jesus, rebellious man

Juan Esteban Londoño

Editorial

Y dónde quedó la universidad

Where is the university

*David Esteban Zuluaga Mesa**

Por estos días la empresa universitaria, de nominación que con el permiso de los directivos de las universidades y la norma ISO, se ha dado a los claustros académicos, ha cambiado la preocupación por el conocimiento por la tediosa e improductiva tarea de llenar formatos; con esto no sólo se es infiel a una tradición bien ponderada entretejida con pensadores por antonomasia como Platón, Lucrecio, Aristóteles, Descartes, Locke, Kant, Wittgenstein, entre otros, sino que se desvirtúa la labor docente e investigativa que entre otras cosas, más que estar preocupados por sus métodos, saberes y procesos reales de investigación, están impacientados por diligenciar formatos de encuesta para la acreditación, planes operativos, control de actividades, informes de gestión, presupuestos y hasta por calcular cuál es el número de horas que se tarda un estudiante en leer un texto según su nivel de complejidad y el número de créditos de un curso.

Forma de citar este artículo en APA:

Zuluaga Mesa, D. E. (2014). Y dónde quedó la universidad. *Revista Perseitas*, 2 (1), pp. 7-9


* Magister en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, profesor de Filosofía y editor de la *Revista Perseitas* de la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó, líder del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica.

Correo electrónico: david.zuluagame@amigo.edu.co

El desarrollo de procesos claramente definidos desde el punto administrativo es necesario, sin embargo, no es conveniente que la inoperancia administrativa los sobreponga dándoles más relevancia que a los académicos. Es necesario que las universidades logren diferenciar dos momentos: el académico y el administrativo, de lo contrario seguirán creciendo en rentabilidad económica y decayendo en los procesos formativos de calidad académica.

Será que las universidades se han preguntado ¿qué implicaciones tiene sobre poner lo administrativo a lo académico?; será que se han dado cuenta que desde esta dinámica un Magister o un Doctor no son sino un aporte estadístico para sumar en algún indicador ¿Dónde queda el desarrollo académico? ¿Dónde la reflexión? ¿Dónde el vigor para producir conocimiento e impactar críticamente marcos contextuales concretos y sumamente problemáticos? Las instituciones de educación superior deben hacer un ejercicio de introspección (si cabe el término) que les indique que algo no marcha bien, que los procesos de alfabetización, democratización y comunicación de la ciencia y la tecnología se desvirtúan cada día más y se cambian, lamentablemente, por cientos de formatos que se presume, nos hacen mejores.

El conocimiento no es uniforme, los contextos no son homogéneos; cada estudiante es distinto, cada comunidad tiene sus vericuetos, cada día hay nuevos fenómenos que merecen ser pensados. El deber ser de la universidad está en servir a la comunidad, en pensar problemas reales, en preparar ciudadanos que sean capaces de afrontar problemas que la universidad misma ya ha sido capaz de afrontar mediante procesos investigativos concienzudos; sin embargo, este deber ser se desdibuja en procesos de medición que no dicen nada a la comunidad. Para el ciudadano de a pie no existe la clasificación de grupos de investigación, no hay procesos de indexación, hay eso sí problemas reales que afectan la vida cotidiana. Con esto no se está poniendo en duda la importancia de los procesos de medición, se está queriendo decir que los resultados de cualquier medición deben ser derivados de la intervención de la académica en contextos reales. Es necesario darse cuenta que los procesos académico-administrativos son vitales para las universidades pero no están al mismo nivel, no son lo mismo. Es necesario anular la miopía.



Por otro lado, ¿qué importa cuánto se tarde una persona en leer un texto? La universidad tiene la tarea de formar el carácter, al menos es lo que tengo claro desde mi formación en filosofía, y esto se direcciona a las personas en la construcción de un andamiaje crítico. La universidad es un espacio, como alguna vez indico el Filósofo y Poeta Víctor Raúl Jaramillo Restrepo, para aprender a leer y a escribir, y esto implica recrear el lenguaje, avivarlo, transformar el mundo, lo cual, en efecto, requiere de un orden, pero no el orden que señala la revolución de la cuadrícula, sino la capacidad lógica, ética, poética, la cercanía con la vida cotidiana que cada uno de los profesores potencia en sus estudiantes, asunto que sin duda se funda en la paciencia, en la prudencia, en la capacidad que tenga cada uno de nosotros para afrontar nuevos paradigmas que se bifurcan diariamente ante nuestros ojos.

Las universidades hoy se han descentralizado, ni el docente ni el estudiante son el centro, tampoco el conocimiento, el centro hoy se dibuja entrono a los procesos de acreditación de alta calidad y la “sabiduría” empresarial de la norma ISO. Viene la pregunta: ¿Dónde queda el conocimiento? ¿Dónde la universidad? Los profesores deben ante el formato tomar posición crítica, no sea que por andar llenado cuadritos terminemos sumergidos en la desidia académica de algunos administradores y acogiendo el optimismo ciego que dibuja la narcotizante “calidad”.

Que sea pues el objetivo de esta edición fortalecer el pensamiento crítico.

¡Los invitamos al diálogo!



Artículos

Articles

BOLÍVAR Y EL DEVENIR EN LA NATURALEZA

Bolivar and beterning in nature

Recibido: 2 de octubre de 2013 / Aprobado: 21 de octubre de 2013

*Claudia Arcila Rojas**

Resumen

Las circunstancias del hombre están tejidas en la experiencia vital desarrollada en medio de condiciones materiales que supeditan la razón al devenir de la realidad para hacer del conocimiento una construcción destilada de las preocupaciones míticas y concentradas en las ocupaciones de la pregunta. Sobre el rigor epistemológico que supone preguntar la naturaleza, Simón Bolívar contempla la geografía con el precedente de las contradicciones políticas y económicas que estimulan su lucha y, en el delirio poético producido por la belleza de la naturaleza, hace del lenguaje una metáfora revolucionaria desde la cual ve la verdad y la asume como una prueba de amor al pueblo en su ineludible propósito de cumplir la libertad. El presente texto pretende dar cuenta de esta experiencia del Libertador fundamentada en "Mi delirio sobre el Chimborazo".

Palabras clave:

Devenir; Estética; Poética; Naturaleza; Verdad.

Abstract

The circumstances of man are woven in life experiences and are developed within material conditions that subject reason to reality in order to turn knowledge into a construction based on mythical concerns to focus on issues and question. Regarding the epistemological rigor that is needed to question nature, Simon Bolivar considered geography along with the precedent of political and economic contradictions that stimulated his struggle, and the poetic delirium produced by the beauty of nature; likewise, the poetical delirium produced by the beauty of nature turned language into a revolutionary metaphor from which he sees his truth and makes it proof of love for his people and his unfinished purpose to accomplish freedom. The following text intends to explain the Liberator's experience based on "Mi delirio en el Chimborazo".

Keywords:

Deterning; Poetry; Nature; Truth.

Forma de citar este artículo en APA:

Arcila Rojas, C. (2014). Bolívar y el devenir en la naturaleza. *Revista Perseitas*, Vol. 2 (No 1), pp. 11-36.

* Doctora en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesora de tiempo completo del Departamento de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín. Integrante del grupo de investigación Somos Palabra de la Universidad de Antioquia. Medellín-Colombia. Correo electrónico: carojas@udem.edu.co

La primacía de la materia sobre la idea

Prosaico camino el que detiene la mirada, pasos de estética composición acumulando imágenes descritas en delirante y decantada experiencia poética; palabras rozando la geografía y habitando la magia de su arrolladora belleza, moviéndose entre “el manto de iris” (Bolívar, 1978, p. 405) y “las encantadas fuentes amazónicas” (Bolívar, 1978, p. 405) desliziándose en el rumbo gramatical de la naturaleza que conduce a la metáfora humana que “es probablemente la potencia más fértil que el hombre posee. Su eficiencia llega a tocar los confines de la dramaturgia” (Ortega y Gasset, 1994, p. 36), del delirio descriptivo que no agota su enunciación hasta tanto lo contemplado y grabado por los sentidos no se sumerja en el agua de las palabras. La contemplación de Simón Bolívar sobre el Chimborazo es quizá el evento poético de mayor profundidad en el suelo filosófico, puesto que el más puro sentimiento humano se vuelve palabra de glorificación en el esfuerzo cumplido como promesa de la liberación en la acción que trasciende la leyenda para convertirse en hecho histórico.

La acción poética está contenida en el trágico deambular por las circunstancias, en el encaramiento del dolor que es expresión de la opresión en el desempeño infausto de quienes no han comprendido la verdad en el origen de la belleza. La naturaleza no oculta sus encantos, aunque en su devenir la contradicción disuelva la imagen que prologa la voz poética. El sendero de la tragedia es también la decisión del sacrificio, en cuyo desalojo humano se fuerza el carácter de la lucha, y ésta, como grafía histórica, constituye la sinopsis de los nuevos compromisos con la pregunta, es decir, con la voluntad franca de no renunciar, ni siquiera, a los más hostiles caminos. Caminar es abandonar la resignación al dolor y a la muerte; es asumir el cambio que acepta a la naturaleza como la obra de la perfección dinámica realizándose en indetenibles actos de belleza: expresiones de abundancia y ruina donde el movimiento es precedente estético, en el cual también el hombre tiene su ontología.

En esta perspectiva, el lenguaje, como antesala del pensamiento, es también naturaleza dialéctica donde el mundo y la sociedad se recogen como texto de poética construcción humana; como tejido en el color de la identidad que define las formas de la belleza desde los moldes de la dignidad, la libertad

y la justicia; desde el eco geográfico, donde el tiempo es himno de los pueblos que no se abandonan a la vergüenza. La estética de la naturaleza es tomada como poética en la palabra humana que se deja asaltar por el conjuro histórico para obrar en la materia de una patria que pasa por la metáfora del mito hasta cumplirse en la realidad como gloriosa acción colectiva.

Pero es además relevante la musicalidad poética que se extiende como relámpagos que en medio de la oscuridad permiten el fugaz encantamiento, haciendo, en la inmediatez de la luz, un anuncio que provoca el despertar del nuevo día. Es la melodía y la poética el vehículo de metafórica fuerza creadora en el acontecer de “una expresión que es solo humana en la emoción y en la efusión mística, en la música y en la poesía” (Colli, 2005, p. 33) como un logos emancipador donde la vida es insumo para el pensamiento, y este es razón de la acción que transforma, propone y crea; hecho heroico enunciado en “las palabras delirantes de una poesía simbólica” (Colli, 2005, p. 34) que contiene la grandeza del hombre y de la causa que defiende: “Un guerrero, por grande que sea, por mucho que deslumbren sus victorias y por decisivas y trascendentales que se las considere, no alcanza tal imperio como la acción de su brazo no esté acompañada por la acción de su pensamiento y si la acción de su pensamiento no es correlativa a la acción de su brazo” (Mora, 1999, p. 17), pues el mundo es nombrado para acercarlo, para desentrañarlo y reconstruirlo en la palabra que dialoga con lo trascendente e interpreta “el reflejo de la conquista de la visión suprema” (Colli, 2005, p. 34). Por ello “El mito es el habla que toca antes que nada y en sus fundamentos a todo ser humano, es el que hace pensar en lo que aparece y en lo que es” (Heidegger, 1972, p. 16), es el que promueve el encuentro entre la realidad y la palabra que interroga y desentraña para “sumergirse en el pasado divino” (Colli, 2005, p. 36).

Desde la remembranza estética, el presente de la belleza se enfrenta a la existencia desde la fecundidad de la metáfora donde la inmensidad del paisaje hace posible la condición humilde del hombre postergado ante las páginas de la naturaleza para descifrar sus silencios y dejarse llevar en la voz de legendarias plegarias. Para El Libertador esa voz fue la traducción de las huellas geológicas absorbidas por la sabiduría del tiempo para expresarse como significación de los espacios que contienen los silencios de la verdad, y en esa

medida sostener el diálogo en la elocuencia y sutileza de la escritura, es decir, de las marcas que con dolor hacen sentida la vida.

La escritura es la obra del pensamiento que se cumple gracias a que lo humano está habitado por el lenguaje; es el hogar de la palabra, y en ese sentido, el templo de la belleza, la cual implica padecer la vida, condición necesaria para que el héroe se encumbre por los difíciles caminos del artista. El orden de la naturaleza es también el laberinto de la belleza que sólo puede ser transitado, reconocido y sentido por quienes en la glorificación de sus actos hacen heroica su causa y memorables sus hazañas. Simón Bolívar en “Mi delirio sobre el Chimborazo” vierte la sensibilidad del hombre en compromiso real con el conocimiento del mundo, que no es otra cosa que el conocimiento de la naturaleza humana en su indigencia y precariedad de justicia.

En “Mi delirio sobre el Chimborazo” (Bolívar, 1823) el Padre de la Patria se declara turbado ante el lucimiento de la naturaleza, pero bajo una experiencia de lucidez que lo pone en diálogo con la realidad y, por consiguiente, en cercanía con la verdad que invita a ver en lo más humano, frágil y carente, la responsabilidad de mantenerse en la misión de la transformación, como vía idónea de oponerse al crimen, a sus mentiras y manipulaciones. Con la palabra se accede al mundo y a la opción real de su pensamiento; en ella se describe el afuera, se narra su orden y sus cambios, pero también se nombra y se interroga el sujeto lingüístico; se define dentro de esa exterioridad que deja de ser exterior, en tanto es aproximada por la palabra. “El mundo es mi representación”, había dicho Schopenhauer en 1819, produciendo eco en la forma de pensar del siglo XIX y XX y haciendo general la sospecha de que todo gira en una disposición cerebral, en la cual voluntad y conocimiento estrechan sus fuerzas argumentativas para exponer el cuadro del universo físico y moral.

Ahora bien, ese cuadro rompió sus marcos y puso en evidencia que, aunque el mundo acontece en la palabra y, en muchas ocasiones, adoptar el afuera al molde cognitivo parece ser una coincidencia afortunada, lo cierto es que las sospechas del sujeto epistémico deben lograr equivalencia entre las pesquisas y los datos que arroja el mundo para resolverlas. Si el mundo es el primer momento gramatical en la sucesión de acontecimientos que anuncian el

devenir, es imprescindible hacer hincapié en la experiencia de observarlo para poder leerlo, y es innegable además, que su transferencia a la palabra puede conservar la armonía, la unidad y la fluidez en el acto fiel de la transcripción: en el “devenir se oculta un orden, una lógica interna, unas leyes que lo organizan y relacionan los antecedentes con los consecuentes” (Farre, 1963, p. 40).

De esta forma la oralidad y la escritura se entienden como apéndices del mundo que es contemplado para contarse, para decirse, para explicarse en el momento preciso de su manifestación en la conciencia, entendiendo que ese momento captado por el lenguaje no es una explicación definitiva de su naturaleza, ya que la metáfora del afuera y del adentro, es como el río heraclíteo que brinda un sorbo de su agua, pero que, al repetir el acercamiento y la intención, ambos elementos de encuentro y comunicación han cambiado. Bajo este mismo evento gramatical, San Agustín (1981), en la consideración de la “belleza y gracia” (p. 106) de lo existente como un conjunto en movimiento, afirma que las cosas “son partes de un todo que no existen al mismo tiempo: unas van y otras vienen y en este sucederse unas a otras constituyen el universo del que son parte” (p. 102), vinculando esta simetría cósmica con la ocurrencia que las partes del mundo van teniendo en la palabra: “Nuestra conversación sigue la misma regla, pues se sirve de sonidos portadores de un significado. Una frase no tiene sentido completo hasta que cada palabra, una vez pronunciadas sus sílabas, da lugar a la siguiente” (San Agustín, 1981, p. 102).

Parece nítido el nivel de correspondencia existente entre el universo y la palabra que lo acerca, en el sentido en que ambos son una mutación que podría explicarse en la traducción que Luis Farre (1963) propone del fragmento 8 de Heráclito: “Lo contrario se pone de acuerdo; y de lo diverso la más hermosa armonía” (p. 115), el más claro evento orgánico de la naturaleza que se mueve de manera continua sin dejar inconcluso ninguno de sus procesos; cambia el día hacia la noche, y retorna ésta a la luz que completa su estado; la guerra con su horror y desmedida, con sus lagos de sangre y sus dolores amordazados, tiene el giro a su contrario, cede en la inclemencia de sus actos y obedece a la fuerza de la unidad y la justicia, se doblega en sus intenciones, se mutila en sus alcances y perece en el rostro del fuego que consume sus páginas y redacta otra historia; va la vida hacia la muerte, como un arco, como una espada, como

un látigo, como una prisión, como un fusil que desprende su sentencia para definir el instante; trae la tormenta el rayo y el trueno, “vemos el rayo antes de oír el trueno” (Greene, 2001, p. 73) como un reflejo de la preeminencia de lo gramatical frente a lo fonético, o de lo sensible frente a lo nominal; como un anuncio de la luz que comporta en su arrolladora belleza, la serenidad y el reposo que entona “la canción que canta la naturaleza en el tranquilo deambular de los cuerpos celestes y en el alboroto de las detonaciones de las partículas subatómicas” (Greene, 2001, p. 157).

En esta metáfora cósmica, los hilos del universo “orquestan la evolución del cosmos” (Greene, 2001, p. 157) y permiten que el cambio sea un agitar “en ráfagas a través de un universo eólico” (Greene, 2001, p. 157), es decir, dinámico como el agua que “corre por el arroyo, por el río, y que, aunque, aún en el mismo mar, se inquieta incesantemente en olas” (Farre, 1963, p. 33), originándose y pereciendo en la dialéctica revelación de sus fenómenos. Las cosas están en un permanente nacer y morir, “y naciendo, comienzan a ser; crecen para llegar a su perfección y, cuando la tienen, se envejecen y se acaban” (San Agustín, 1981, p. 102); pero es el momento de su perfección el que conserva la lógica del universo, manteniendo la fuerza de su melodía, donde no hay silencios ni ausencias que permitan sospechar el atisbo de una incongruencia; es una vibración continua en resonancias de un orden complejo e incierto, pero completo, ígneo y dialéctico; no hay esperas ni omisiones, en él “unas cosas pasan para que otras ocupen su lugar y se integre el mundo en todas sus partes” (San Agustín, 1981, p. 103), se enuncie y se haga pieza de la naturaleza humana en las continuidades lingüísticas que permiten apreciarlo y aprehenderlo.

Ahora, siendo el mundo también una configuración histórica, ha de asumírsele en estrecha vecindad con el hombre, no sólo por ser construcción amparada por una armonía intrínseca a su pertenencia al cosmos, sino porque padece las alteraciones o modificaciones que los diferentes movimientos humanos sobre él ejercen. “Lo que es verdad para el espacio, lo es también para el tiempo” (Greene, 2001, p. 84), y sólo se concibe la esencia de la verdad cuando, desde la objetivación, se logra comprender en el ámbito de la experiencia, haciendo de este proceso aprehensivo significación y vivencia de la metáfora.

Desde esta óptica se evoluciona de la gramática a la metáfora, entendiendo la ontología lingüística del hombre, que, “sólo en la medida que habla, piensa” (Heidegger, 1972, p. 21), que sólo en la medida que piensa articula coherentemente el mundo con la palabra. De ahí que la palabra deba ser hallada y perforada para que el decir se cumpla:

Las palabras son pozos de agua en cuya búsqueda el decir perfora la tierra; pozos que cada vez hay que hallar y perforar de nuevo, fáciles de cegar, pero que en ocasiones van brotando también donde menos se espera. Sin el retorno siempre renovado a los pozos permanecen vacíos los baldes y barriles o, al menos, su contenido se vuelve agua estancada (Heidegger, 1972, p. 127).

Es justamente bajo este horizonte que el pensamiento aflora como página de la realidad, en cuyo texto, la palabra toca los confines del universo, divisando en sus definiciones los principios de la naturaleza, que son a su vez, las razones del hombre, y no sólo como categorías de origen, sino de búsqueda en la necesidad de respuestas, tal como lo insinuara José Antonio Miguez en el prólogo al texto de los principios de la naturaleza de Santo Tomás de Aquino (1981):

El conocimiento del mundo hacía prever y posibilitar una serie determinada de fines. Entonces el individuo aparecía como solidario ético del cosmos, poniendo a su servicio la nota lógica de su acción a la vez que la grandeza de su entendimiento (p. 15).

Bajo esta perspectiva, grandeza cósmica y cognitiva, se revela en la historia epistemológica que pone en evidencia la coincidencia de que en el mundo:

Un ígneo prodigio nos ilumina las olas, que lanzando chispas, se rompen unas contra otras (...), reluce, fluctúa e ilumina extendiéndose; los cuerpos se abrazan en la carrera nocturna, y en todo el contorno hay un desdoblamiento de fuego. Reine pues, así Eros que dio principio a todo. ¡Gloria al mar! ¡Gloria a las ondas envueltas en el fuego sagrado! ¡Gloria al agua! ¡Gloria al fuego! ¡Gloria al singular prodigio! (...) ¡Gloria a los vientos suavemente prósperos! ¡Gloria a las cavernas llenas de misterio! ¡Sed altamente celebrados aquí vosotros, los cuatro elementos! (Goethe, 2000, p. 249).

Una grandeza que linda con el cambio, dentro del suceder que las cosas sufren en el tiempo y en el movimiento; grandeza pues, de lo que siempre se

está haciendo; de lo que habita en la materia y acontece en la forma, de lo que está en potencia al acto, y de este, a la palabra, que es origen de la definición y conocimiento logrado de las cosas, pero está también en la palabra un primer impulso al movimiento de lo que anuncia, el elemento que compone, que trae sobre sí el origen de la significación a enunciarse; los grafemas inalterables que, como átomos deambulantes componen las sílabas encaminadas a los conceptos; “las letras se dicen elementos de los vocablos” (Tomás de Aquino, 1981, p. 40) como piedras fundantes del oráculo en sus revelaciones, como plegarias del rito, como sermón bíblico que recuerda la palabra diciendo y en su decir creando.

Es el ciclo del artífice y su barro, que desde tiempos memorables mueve el paso de la mente para iluminar el ancho sendero de la existencia. La conduce en el arduo anhelo de la claridad corriendo los disfraces que han mantenido ocultos los diáfanos rayos de la verdad que en la tiniebla se mantuvo silenciada; rememora el resplandor de la palabra que explora la apertura de lo anónimo hecho identidad en la silueta de la perfecta circularidad; la luz define lo desconocido para nombrar el concepto que también significa la semilla de la tierra, el desplazamiento del agua, el mensaje del aire y la llama del fuego; totaliza el universo en la forma próxima del lenguaje que puede predicar, y en esa medida, acercar la extensión y la profundidad del universo como en un torbellino de memoria que recorre imágenes y murmullos del hogar cósmico. “El hombre no es nunca un primer hombre; comienza desde luego a existir sobre cierta altitud de pretérito amontonado. Este es el tesoro único del hombre su privilegio y su señal” (Ortega y Gasset, 1994, p. 32), su historia y su orden en la consideración de un principio que “se tiene de algún modo en más que la causa y la causa en más que el elemento” (Tomás de Aquino, 1981, pp. 40- 41).

Muy seguramente se hace traslúcido el hecho de que la mirada pueda ser espejo del mundo, pero también el mundo imagen de lo estético, pues sólo aquello que logra cautivar de tal forma los sentidos, cobra registro y réplica en una palabra que no desiste en su intento de nominar “una única versión verdadera para la explicación más profunda y fundamental del funcionamiento del mundo” (Greene, 2001, p. 206), tan profunda y fundamental como el encuentro de elementos, reflejando en su misterio y poder la fuerza y belleza de

la naturaleza; tan profunda y fundamental como el anuncio y la obra creadora que otorga aliento de vida; tan profunda y fundamental como los hilos vibrantes que sostienen en su melodía la pesada radiografía orgánica del universo; tan profunda y fundamental como la razón que indaga y predica la incertidumbre y el asombro por un mundo que, en sus cambios, parece dejarse atrapar en arduos y disciplinados cuerpos de metáforas que ven alejarse sus predicciones, sus explicaciones y sospechas.

Metáfora del afuera cósmico y del adentro lingüístico, que actualiza continuamente la respuesta del entendimiento. “Sorprenderse, extrañarse, es comenzar a entender” (Ortega y Gasset, 1983, p. 40) que todo nuevo día es un reto estético y cognitivo ante el universo, sus apariciones y mensajes; una nueva mirada que le sirva de cristal al conocimiento, cual Minerva “con los ojos siempre deslumbrados” (Ortega y Gasset, 1983, p. 40) y con el vuelo dispuesto a inspeccionar nuevos territorios “en la anatomía secreta del instante” (Ortega y Gasset, 1983, p. 150), donde se posibilita “la mágica palabra que revienta de luz” (Ortega y Gasset, 1983, p. 164), palabra de conocimiento en sintonía con el objeto, con su claridad, con su ambiente y sus alteraciones.

La palabra es evento gramatical, en tanto se describe un universo sucesivamente ordenado, coherentemente dinámico e inigualablemente lógico; un universo que, en su extraordinaria potencia, produce la admiración con sus actos; reverencia la palabra por cuanto en ella recae el legítimo derecho de igualarlo, de seguirlo en sus pasos de refinados acontecimientos; de secundarle sus vertiginosos cambios: de justificar sus ambigüedades climáticas, de ofrecer razones por su calentamiento inesperado, de precisar la concordancia oculta. Si “para el ateniense vivir era hablar, decir (...) dando al viento en formas claras y eufónicas la más arcana intimidad” (Ortega y Gasset, 1983, p. 180), para la modernidad, el interés por la física lo hace cercano al logos y a su “mágica potencia” (Ortega y Gasset, 1983, p. 180) de transparentar las escenas del mundo en ese transmutar de la materia que revela formas para hacer acto “las partes con relación al todo y lo simple con relación al compuesto” (Tomás de Aquino, 1981, p. 44).

No cabe duda de que, en la apuesta por el conocimiento, el primer intento equivale a la reconstrucción de la experiencia que, una vez alojada en los sentidos y en el cuerpo, transita el filtro de la conciencia para hacerse objeto de preguntas, y por consiguiente, razón de zozobra en la ansiedad del entendimiento. Desear entender el mundo constituye así el momento inicial de “recuperar lo que ya se había realizado y vivido” (Colli, 2005, p. 14); de recordar la acción existencial, donde todo pasa por el habla como elemento natural del ser humano, pues “solamente el habla capacita al hombre ser aquel ser viviente que, en tanto que hombre, es” (Heidegger, 1987, p. 11), pero que, en tanto ser humano, transforma.

Vivir, entonces, es participar del mundo en esa acción que es una definición en el lenguaje, es predicación de la experiencia que se tiene con el mundo, en tanto él es palabra en el acontecer imperecedero del verbo, en el cual se traza el riesgo de vivir en reciprocidad con el movimiento atento al resonar y agitar de la sangre, de su danza metafórica dentro de un cuerpo que es torrente de ideas, de sueños, delirios, pensamientos y acciones. Y es justamente en dicha alteración inagotable, donde el rostro de la verdad mueve sus velos en un ademán que invita a la nueva y enriquecida pronunciación de su silueta en sigiloso movimiento, en el paso preciso que parece proponerle nuevas rutas al laberinto, es decir, desafiantes caminos hacia la conquista de la siempre renovada respuesta.

Hacer mientras se crea en la afilada intuición que esculpe imágenes entre “el juego artístico de la belleza, (...) y el artificio de la mente” (Colli, 2005, p. 28); hacer en el encumbrado laberinto que deja ver el espejo escritural de “juego y violencia” (Colli, 2005, p. 29) en la geométrica complejidad del riesgo, de la confrontación y la contradicción, en las cuales la obra humana tiene como suelo innegable la razón, a través de la cual “se llega al conocimiento del dolor y del camino para vencer el dolor” (Colli, 2005, p. 30), “para captar y aprovechar el momento de lo que sería (...) una penosa agonía” (Álape, 2007, p. 17) de cuya esencia el testimonio histórico, lanza, como una piedra que apunta apresurada al aparente apaciguamiento de un ave sobre la cumbre de un árbol, premoniciones de un destino, “huellas escritas en las palmas de las

manos: grietas definitivas en la mirada,” (Álape, 2007, p. 17) en las cuales el texto de la historia hace “que el porvenir sea profetizado” (Ortega y Gasset, 1983, p. 23).

De esta manera, la gramática del universo atraviesa la semiótica de lo que aún no ha sucedido, se mueve sobre “el hilo del ‘logos’, de la necesidad racional” (Colli, 2005, p. 32) de encontrar el tiempo de la morada, es decir, el momento de la salvación, donde la “euforia mística” (Colli, 2005, p. 33) permite que la palabra divinizada en las manos y en la mirada del tiempo, convierta el “terror sagrado” (De Zubiría, 1983, p. 187) que manifiesta Bolívar en “Mi delirio sobre el Chimborazo” “en la música y en la poesía” (Colli, 2005, p. 33) que es diálogo dándole brillo a “la conquista de la visión suprema” (Colli, 2005, p. 34), es decir, al elevado movimiento de la poesía como ardor divino comunicando con la posibilidad mística, con la zozobra ante lo superior, como si exhalara la estética de la verdad en la imagen que entona la eternidad y las concepciones de lo sublime.

En esta relación metafórica del hombre con el texto hecho sustantivo y verbo, acontece “el abismo del pasado” (Colli, 2005, p. 36) visto desde la cima de la memoria como aprobación de la vida que es anunciada a través del canto. Metafóricamente, la vida es un arco que declina la flecha hacia la destrucción en un recorrido melódico orquestado por la finitud y la belleza, pues solamente en el fundamento de esta realidad y su estética se puede asumir el diálogo con lo absoluto, en tanto en su palabra, la verdad constituye el telón movido de la ignorancia que le da paso a la tiniebla que debe ser afrontada para hallar la respuesta. Es allí donde la perseverancia en “el camino de la palabra” (Colli, 2005, p. 46) debe dar cuenta del sonido del encuentro que ve lo buscado y lo muestra en la experiencia vocálica.

Hacer habla en el camino de la palabra es, de este modo, el gran acontecimiento metafórico, donde se hace conciencia que la vida es un arco, en el cual, lo expresaría Colli (2005):

Se configura el más entrañable dilema que pretende, de un lado ser adivinado, y del otro, profetizado, interpretado desde el texto de sus manos y las zanjadas de la mirada, conocido en el silencio de la sabiduría que da lugar al encuentro verbal de dos individuos de carne y hueso (p. 89).

La palabra es así un renacer de la verdad que tiene el habla de la luz como sonido que rompe con el enigma y desgarrar su intención de agonismo. Decir el mundo es posibilitar su imagen, es no dejarlo pasar en el silencio que desapercebe sus manifestaciones, que niega su rumbo cambiante entre el ofrecerse y ocultarse. Decir, es también cambiar, metamorfosear frente al texto cósmico que sólo puede ser captado mediante la palabra que anuncia sus apariciones, pues una vez que la aparición se niega, o evoluciona en un nuevo rostro, no quedará evidencia de su fugaz verdad frente a los sentidos humanos. “El lenguaje tiene siempre algo que está más atrás que el lenguaje mismo” (Roig, 1984, p. 5); un ente que es atrapado por los sentidos y el pensamiento; que es puesto en el ser lingüístico, cuyo evento nominal lo precisa, lo predica en el culto de enaltecer su existencia, su realidad concreta, su nombre frente a un espacio de vínculos y fenómenos, donde “lo ya existente y lo así considerado se hace tan tangible y denso que en lo sucesivo resplandece y florece” (Heidegger, 1987, p. 202) como acto de enunciación representando el mundo a través de la nominación. Pero es en el poder de la pregunta donde las cosas son atraídas a la palabra para ser divulgadas en la completud de su predicación; sin una actitud comprometida con la contradictoria belleza del universo sería imposible transportar en los nombres el maravilloso suceso gramatical que se expone a los sentidos para suspenderse en los grafemas y en su melódico desplazamiento configurador de conceptos.

Es pues relevante el papel del lenguaje como vehículo del mundo tejiendo “relaciones internas entre los conceptos que hagan posibles los ‘descubrimientos gramaticales’ (...) de un sentido de la localización en el espacio dialéctico o en el tiempo histórico” (Rorty, 1989, p. 163). Ciertamente en el lenguaje se establece vecindad no sólo con la oscuridad de lo desconocido, sino con la posibilidad de pensar la realidad que transita en la experiencia y la verdad que en dicha realidad se expone privilegiando “imágenes más que proposiciones, y metáforas más que afirmaciones” (Rorty, 1989, p. 20), en las cuales el orden expresado en la palabra convoca, desde “las reglas de un juego lingüístico” (Rorty, 1989, p.165), al entendimiento de los giros que hace el lenguaje, como transferencia dialéctica del devenir que se intenta pausar de manera consciente en la apuesta por el conocimiento.

En este desafío, donde el actuar de la conciencia es, según Sellar, citado por Rorty (1989) “el espacio lógico de las razones, de justificar y ser capaz de justificar lo que se dice” (p. 172), el mundo entra al hombre como conocimiento, y este, el conocimiento, se traduce en la apropiación de un concepto que permite “usar una palabra” (Rorty, 1989, p. 173) como brújula de observación, ya que es el lenguaje, como instrumento de acercamiento a la naturaleza, el que posibilita la ubicación de las cosas bajo la premisa de una descripción que será enriquecida con los nuevos elementos que acumule la observación. Es en el presupuesto de la condición lingüística de lo humano, que el pensamiento se intenciona a la indagación, y produce, a través de ella, el encadenamiento descriptivo, que no solamente hace retrato nominal del afuera fenomenológico, sino que expone e ilumina el vibrante orden cósmico, que, de manera siempre presente, está alterándose dentro de la inherente lógica de su naturaleza, la cual depona cualquier aseveración de certidumbre en la preeminente ley del devenir, que también pasa a ser ley de los movimientos lingüísticos que persisten en la predicación ordenada y fluida del mundo y sus continuas formas de expresarse.

Estas formas no precisan de la simpleza de la aparición, es decir, no son simplemente la particular característica de un manifestarse que pone en evidencia la materia, pues ellas mismas conservan y reflejan la complejidad de ser parte determinante de la voz del mundo; de sus elementos, fragmentos y rutas. Un mundo que se cubre, se oculta y metamorfosea entre el silencioso y arrollador rostro de su misterio.

[Madera, leña] es un antiguo nombre para el bosque. En el bosque hay caminos, por lo general medio ocultos por la maleza, que cesan bruscamente por lo hollado. Es a estos caminos a lo que se llama “caminos de bosque, caminos que se pierden en el bosque”. Cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque. Muchas veces parecen como si fueran iguales, pero es una mera apariencia. Los leñadores y guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque (Heidegger, 1996, p. 10).

Lo que significa estar frente a la incertidumbre, pero con la plena percepción y sentimiento de que en esa misma geografía de lo incierto se encuentra la vía que permite el recorrido hacia la respuesta. Se trata, pues, de encontrarse

en la esencia misma de la posibilidad de camino; en la experiencia de moverse y anticiparse a la sospecha desde el cuadro del universo que se presenta como fuego consumiendo y transformando la leña, como cambio de temperatura del ente sideral convocando a la percepción natural y física donde el conocimiento se atreve al encuentro con el objeto en aparición, desde la simpatía con ese camino de bosque, que entre ocultamiento y manifestación, permite el trazado conductor al nombre del objeto que se ha sentido y observado.

El mundo entonces, con sus secretos y divulgaciones, está continuamente insinuándose en el llamado a la pregunta, está poniendo a prueba el pensamiento en su fuente lingüística para que inicie su tarea en la esencia de la investigación, que consiste, justamente, “en que el propio conocer, como proceder anticipador, se instala en un ámbito de lo ente, en la naturaleza o en la historia” (Heidegger, 1996, p. 77) para ampliar, en el manantial de la palabra el fenómeno que traspasa la mirada en “un bronco afán de ir desde sí mismo a lo otro” (Ortega y Gasset, 1994, p. 477); en una “curiosidad radical” (Ortega y Gasset, 1994, p. 477), donde la fuerza del amor, es también, y de manera preponderante, una actitud de compromiso en el componente de la otredad que implica todo suceder del conocimiento.

El amor a la sabiduría como inclinación a la verdad que puede verse

De la sabiduría como estado de compenetración entre la vida y la verdad que la mueve, se siente el amor como motor supremo de la voluntad insurrecta del engaño y el espejismo. Desde el amor, el lenguaje hace las veces de proposición anticipadora que mira su objeto en la amplitud del bosque, y se mueve hacia él soslayando la distancia, que en un primer momento permitió y favoreció la observación para una rigurosa relación entre sujeto y objeto de conocimiento, ya que un acontecimiento como “realidad vivida” (Ortega y Gasset, 1994, p. 469) puede ensombrecerse por la habitual cotidianidad de lo contingente. “Conocer las cosas no es serlas, ni serlas conocerlas” (Ortega y Gasset, 1994, p. 469); antes bien, se “requiere (...) un sector abierto en el que poder moverse” (Heidegger, 1996, p. 77), un espacio que asista la apertura del logos y la razón al interrogante tocado por “la relación entre conceptos”

(Ortega y Gasset, 1994, p. 479), que no es algo distinto a la composición de su sentido, al engrandecimiento de sus revelaciones premiando a la voluntad que las persigue.

La apertura así, como acto de amoroso compromiso con la indagación que le otorga nuevas significaciones al conocimiento, sucede “cuando en un ámbito de lo ente, por ejemplo, en la naturaleza, se proyecta un determinado rasgo fundamental de los fenómenos naturales” (Heidegger, 1996, p. 77) que logra ser apresado “en el manejo de los conceptos que son –ni más ni menos– los instrumentos con que andamos entre las cosas” (Ortega y Gasset, 1994, p. 367), la mano con la cual acariciamos las revelaciones que tiene el mundo y sus diferentes esferas. Cuando la aparición alcanza sintonía con la palabra interrogativa se da el encuentro con el espacio de búsqueda, que no es otra experiencia diferente a la del riesgo de la “invención” (Ortega y Gasset, 1994, p. 368) que “recobra aquí su intención etimológica de ‘hallar’” (Ortega y Gasset, 1994, p. 366) en actitud de disciplinada creación y composición de la obra, de obstinada y laboriosa comprensión de la materia.

Ciertamente se “vive siempre en una circunstancia única e ineludible” (Ortega y Gasset, 1994, p. 367) que indica el camino del hallazgo en una invención, construcción y descripción que “sustituye la imagen de un movimiento” (Ortega y Gasset, 1994, p. 443) con la evolución histórica que moviliza la palabra, como le ocurrió al Libertador en su diálogo con la aparición del Tiempo, hacia los “rutilantes astros, los soles infinitos” (Bolívar, 1978, p. 406), “el aire cósmico cargado con polvo de estrellas remotas” (Ortega y Gasset, 1994, p. 478), el mundo mismo entregado como circunstancia irrepetible e inevitable, pero susceptible de ser narrado y cuestionado en su complejidad y belleza.

Y es allí donde lo anunciado le propone al conocimiento seguir el camino, no desistir en la colosal tarea de crear respuestas en el colorido y tallado de sus proposiciones; respuestas que, desde “la proyección del rasgo fundamental y la determinación del rigor” (Heidegger, 1996, p. 77) acerca el objeto y le da evidencia en la predicación que no renuncia a ser renovada, revisada y corregida. Pero esta revisión, que no es agresiva con la semántica y la gramática de lo ya acontecido y divulgado, no puede ser ajena al mismo ciclo estético

y epistemológico de “elevarse verdaderamente” (Ortega y Gasset, 1994, p. 465) en las circunstancias que preparan el camino al genio de la creación, la invención y el hallazgo, como instancias literarias que fuerzan a orquestrar el texto del mundo desde el arpa del logos y el arco de la destrucción; un texto pues, que “halla ‘razones’ para nacer y aumentar” (Ortega y Gasset, 1994, p. 480) continuamente; al que se le devuelve “el atributo de la visión” (Ortega y Gasset, 1994, p. 480) para que toda nueva observación contribuya al florecimiento de su historia. Es en este texto donde el encadenamiento conceptual actúa como anticipador ante los rostros del universo, los pulsa para adherir sus vibraciones al arco que lanza y se acomoda en una nueva posición de tiro. El mundo así se atrae a la vida, y constituye con ella una relación de amor en el sentido siempre vigilante de la seducción, de la sorpresa, de la improvisación y la cópula; una relación de peligros y retos, en la cual el uno y el otro nacen y aumentan incesantemente para contribuir a la redacción de sus contingencias. Amar la vida es desear comprender el mundo, con lo cual, el tercero de esta relación será siempre el hombre en su donación de la palabra, y por ende, en su actuación transparente con lo que ella evidencia y con lo que ignora; el hombre también en reconciliación amorosa con el principio de igualdad que es fraternidad, lealtad y entereza en un “igualitarismo nacido del amor, que es por esencia gran arquitecto de jerarquías, gran organizador de los cercas y los lejos, de proximidades y distancias” (Ortega y Gasset, 1994, p. 465); arquetipo ineludible sobre el cual los conceptos y las modificaciones retornan cual oráculo que ha de orientar el avanzar entre los arbustos y malezas del camino. Se trata, definitivamente, de mantener la mirada atenta a las puestas en escena que los elementos del mundo tienen en el guión de los fenómenos, pero no simplemente como espectadores que se asombran, sino como artistas que toman dichos eventos en la asunción del barro, haciendo de la materia contenido de las palabras, de tal forma que, cada signo fonético sea un símbolo gramatical iluminado en el significado.

Desde este panorama, el mundo se torna referencia inexcusable en los conceptos, puesto que en ellos los objetos y los hechos deambulan en el filo de la navaja de la experiencia que es encuentro y reflejo en la palabra de la representación. Se aproxima y se apropia la experiencia, no como anécdota comentada, sino recreada en la sustentación teórica uniendo premisas, conse-

cuencias y conclusiones en la lógica del pensamiento emancipado por el logos “que proporciona racionalidad” (Ortega y Gasset, 1994, p. 479) en la coherencia de que lo pensado es lo visto, y por eso mismo, lo dicho. No es pues de extrañar que el orden de lo evidente deambule en la lógica de un ígneo devenir transformando lo acogido en sus llamas como metáfora que pronuncia un presente en alusión fidedigna con sus antecedentes; una referencia que logra elevarse en continuadas y contenidas fuerzas semánticas, como crecimiento inacabado de un árbol en los dictados de sus raíces, pero igualmente, en los interminables caminos de sus posibilidades, es decir, en los nuevos momentos de la semilla sobre otros suelos, sobre otras texturas y significados. Senderos de significación bifurcados y dispuestos a otras rutas para ser recorridos, senderos a partir de los cuales es la historia la llamada a instaurar otro diálogo con los saberes biográficos, subjetivos y contextuales, donde incluso el mito, en su fantástica realidad, se purifica en la luz de la regresión al hecho, pero simultáneamente en la claridad de la anticipación, donde merecidamente la palabra adopta el velo de la mántica, pero lo mueve para que dicha percepción sea corroborada en el cristal óptico que revela su veredicto, sin mengua en detalles y descripciones.

La palabra a imagen y semejanza de la naturaleza

La fervorosa poética conceptual que autoempequeñece al Libertador frente a la monumental presencia de la montaña El Chimborazo, eleva la palabra a materia humana y geográfica en simbiosis dialógica que convierte a uno y otro cuerpo en extensión de verdad y realidad conjugada, interrogándose y fundiéndose en una relación de onírica armonía y humano compromiso. Bolívar desprende los pesados párpados y escribe su experiencia; la hace palabra y testimonio de un camino que no sólo revela el encuentro, sino que evidencia el pasado del paso por la vida, por sus horrores y anhelos. Es por ello que gramática, moral y palabra son directrices de un compromiso histórico ineludible con la realidad que acecha para sumir al hombre en la desesperanza.

Ahora bien, el hecho de que lo real se precise como actuación de los hombres en un espacio de relaciones y configuraciones económicas y políticas, no pretende significar la inmovilidad de su estado. Por el contrario, constituye un

panorama dinámico que se proyecta continuamente y se problematiza o robustece de acuerdo a intereses u oposiciones que contribuyen al espiral dialéctico de la realidad. Justamente por ser esta la naturaleza de lo real, la palabra debe reconocer y apropiarse críticamente las condiciones económicas y políticas definidas por unas claras directrices de poder que sustentan y explican la lógica de la realidad. Pero no es posible tal razonar a través de la palabra, si antes no se ha establecido una coherente responsabilidad política que ponga en evidencia las atípicas circunstancias ocasionadas por pactos, alianzas y estrategias de poder. En este compromiso político de nítida posición ética, el conocimiento orienta las acciones como un fuego cada vez más extenso en sus llamas. “El progreso de las luces es el que ensancha el progreso de la práctica, y la rectitud del espíritu es la que ensancha el progreso de las luces” (Bolívar, 1971, p. 116). Bolívar retorna entonces de El Chimborazo con la claridad de su actuación y con la lucidez nominal, continuando un rumbo de inequívocas significaciones, en las cuales Latinoamérica, como pueblo y continente sirve:

De lazo, de centro, de emporio a la familia humana; (...) enviando a todos los recintos de la tierra los tesoros que abrigan sus montañas de plata y oro; (...) distribuyendo por sus divinas plantas la salud y la vida a los hombres dolientes del antiguo universo; (...) comunicando sus preciosos secretos a los sabios que ignoran cuán superior es la suma de las luces a la suma de las riquezas que le ha prodigado la naturaleza (Bolívar, 1971, p. 123).

Encuentro con la luz del conocimiento que une a los hombres en el ejercicio de su ser material, pensante e histórico, en el cual lo humano actúa en la perspectiva emancipatoria del mito y de sus tentáculos de dominación, es decir, vuelve sobre las palabras que se anticiparon al hecho entre juegos vocálicos originados por la necesidad, para situarlas coherentemente en el tiempo y espacio que las adopta como válidas. Nítidamente, es la libertad —o la necesidad de ella—, la que orienta este proceso de retorno y avanzada, intencionado al reconocimiento del devenir y su dialéctico desarrollo. En esta supremacía lumínica, indicada por el Libertador, acontece la transferencia comunicativa de la naturaleza a la conciencia en un avatar de sensaciones dispuestas a la poética composición del pensamiento, a su delirante razonar en la idea de un significado superior que compromete con la verdad en un deber histórico reivindicativo de la naturaleza y de su molde axiológico para el actuar humano,

y poder así “recoger los dulces tributos de la virtud, del saber” (De Zubiría, 1983, p. 163) que asumen “con indulgencia los clamores de la naturaleza” (De Zubiría, 1983, p. 163). Es clara la profundidad imbricada entre lo bello como armonía y lo lógico como orden, pues es muy “difícil apreciar dónde termina el arte y principia la ciencia” (De Zubiría, 1983, p. 166), cuando se atiende a dicha experiencia en una entonación gramatical desplegando el arco de iris hacia la metáfora de la luz que cruza el prisma y desnuda el mágico colorido de su esencia, y por consiguiente, el preciso significado de un desplazamiento, devenido encuentro, roce, alteración y belleza.

La naturaleza es así una danza lingüística dentro del envolvente baile cósmico, que es la inédita “poesía del movimiento” (De Zubiría, 1983, p. 167) mostrando “la elevación de tantos montes y altiplanos, las oscilaciones periódicas del océano aéreo, el límite de las nieves perpetuas en el círculo polar y en los bordes de la zona tórrida, la intensidad variable de las fuerzas magnéticas y tantos otros fenómenos igualmente importantes” (Humboldt, 1991, p. 6) que pasan por el vehículo del lenguaje, poniendo y diciendo en una simultaneidad pragmática y nominal, donde “poner y decir se refieren a lo mismo con una misma manera de hacer-aparecer” (Heidegger, 1972, p. 198), mediante el acto fonético, la realidad de “la dirección de las serranías y de los ríos que separan así las razas de hombres como las tribus de vegetales” (Humboldt, 1991, p. 15). Es definitivamente clara la puesta en escena que permite el lenguaje al transportar en sus definiciones la geografía y sus bifurcaciones, abriendo el camino de diferenciación con los hombres y con los demás componentes que participan en las leyes del desarrollo natural. Es en el ámbito de las leyes del desarrollo donde convergen naturaleza, sociedad y pensamiento, pero también donde se diferencian, puesto que se reconoce una estructura preliminar, un orden que expresa la ubicación de los componentes y que se asume como precedente de las concepciones, pensamientos, ideas y comprensiones que articulan formas simbólicas, en las cuales se constituyen escenarios para la codificación de prácticas y discursos habitables desde las representaciones, creencias y expectativas que interactúan e impactan el mundo de la vida.

Sin embargo, en este rigor gramatical, semántico, textual y pragmático, subyace la esencia dialéctica, dentro de una dinámica de fricción desenfrente de oposiciones, reconfiguraciones y reubicaciones, implicadas en un ambiente de interconexiones y luchas. En este primigenio espiral en ascenso hacia un nivel superior de conocimiento, se teje sutilmente, en cada trazo de la historia de la naturaleza, la enunciación poética y literaria, componiendo y desarrollando la escena que materializa el significado y compromiso con un sentido de vida digna. Es este el nivel de mayor reverencia y sensibilidad, en tanto se persigue un objetivo que se ocupa del más complejo y holístico de los entes: la felicidad, alcanzada por la instrucción y el estudio, en tanto el ignorante “está próximo a revolverse en el lodo de la corrupción, se precipita luego infaliblemente en las tinieblas de la servidumbre” (De Zubiría, 1983, p. 167). De ahí que liberarse, sea en primera instancia, la formación en un deber de la cualificación material, pensante e histórica que permita reconocer la matriz dialéctica de “la unidad y la lucha de los contrarios” (Lovchuk, Oizerman & Schipanov, 1980, p. 17) para ser tomadas “como fuente de todo desarrollo” (Lovchuk, Oizerman & Schipanov, 1980, p. 17), lo cual significa que el papel desenmascarante del conocimiento compromete con la comprensión del modo de producción material, en el cual las ideas constituyen la razón y avance del impacto epistemológico en lo social.

En el ambiente físico, tangible y objetivo se presenta el contenido fértil del conocimiento como campo de ideas que se corresponden con el ente y su espacio de interacciones; es el mundo de lo sensorial el que convoca al trabajo cognitivo, forzando a la transpolación de una imagen mental que evoluciona y se consolida como significado. De ahí, entonces, que el carácter cognoscible del universo empiece por significar para el sujeto epistémico un deber con la naturaleza, puesto que es en ella donde se origina el llamado que remonta a las “ideas generales sobre la causa de los fenómenos y su mutuo encadenamiento” (Humboldt, 1991, p. 30).

En la trascendencia social se articula, pues, el estatuto de validez y legitimidad de las ideas, puesto que la coherencia teórica, implica, simultáneamente, la expresión del objeto y su viabilidad práctica en una respuesta emancipatoria que le permite al hombre conocer y romper la nebulosa del idealismo.

Simón Bolívar, a propósito de Humboldt y de su impecable enunciación de la naturaleza, le expresa el verdadero hacer científico “que con sus ojos la ha arrancado de la ignorancia y con su pluma la ha pintado tan bella como su propia naturaleza” (De Zubiría, 1983, p. 173). El mismo Libertador busca “profesar una ciencia o un arte que le asegure un alimento honesto” (Bolívar, 1994, p. 439) que distancie y deplora “del crimen, de la ociosidad y de la ignorancia absoluta” (Bolívar, 1994, p. 439), para lo cual es necesario proceder “con la calma de la sabiduría” (Bolívar, 1994, p. 440), logrando añadir “algunas verdades nuevas a la masa de las que hemos adquirido” (Humboldt, 1991, p. 30); verdades que en el retrato de estos dos sabios conservan “las bellezas pintorescas que ofrece a los que sienten vivamente la majestad de la naturaleza” (Humboldt, 1991, p. 164), su profundamente rica variedad de datos que fecundizan la composición lingüística.

Incuestionablemente:

Pintar esas sensaciones es tarea difícil de desempeñar: obran ellas tanto más sobre nosotros cuanto tienen algo de vaguedad, producido por la inmensidad del espacio, así como por la grandeza, la novedad y la multiplicidad de los objetos en el seno de los cuales nos hallamos transportados. Cuando un viajero ha de describir las cimas más altas del globo, las cataratas de los grandes ríos, los valles tortuosos de los Andes, se expone a fatigar a los lectores con la monótona expresión de su asombro (Humboldt, 1991, p. 164).

Que significa, en realidad, la vasta unificación de palabras que no se cansan

de admirar cada noche la hermosura del cielo austral, que, a medida que avanzábamos al Sur desplegaba a nuestra vista nuevas constelaciones. (...) Es un espectáculo que sorprende la imaginación aún de aquellos que, no instruidos en las ciencias exactas, se complacen en contemplar la bóveda celeste como si se admirara un hermoso paisaje o un sitio majestuoso (Humboldt, 1991, pp. 255-256).

Ver es así la disposición al espectáculo de la verdad, a la pureza de “lo que las cosas son por sí mismas” (Ortega y Gasset, 1994, p. 16), revelándose a la mirada que atiende con asombro las manifestaciones que la verdad emplea para anunciarse y extenderse como un eco en la fonética que es “pura reflexión del ser de las cosas” (Ortega y Gasset, 1994, p. 16), y por tanto,

idea pensada desde la experiencia intencionada a “ver el mundo como él es” (Ortega y Gasset, 1994, p. 16), desde el ser, permanecer y rehacerse en la continuidad cambiante de su ontología histórica y dialéctica.

Definirse en “la obligación de la verdad” (Ortega y Gasset, 1994, p. 16) es reencontrarse con el acontecimiento de la vida que fluye en la simpleza y complejidad del movimiento, en cada instante que deja de ser fugaz cuando es adoptado por la mirada enternecida y racionalmente atenta de quien reconoce “una estrella en la soledad de los mares como a un amigo de quien se hubiera estado largo tiempo separado” (Humboldt, 1991, p. 257). Quien persigue la verdad halla en la naturaleza al amigo, al aliado; descubre su palabra y consejo de fijar:

Nuestras miradas en una costa montuosa y desierta que de vez en cuando iluminaba la luna por entre las nubes. El mar, agitado suavemente, brillaba con un débil fulgor fosforescente. Solamente se oía el grito monótono de algunas grandes aves marinas que parecían buscar la ribera. Reinaba una calma profunda en aquellos lugares solitarios; pero esa calma de la naturaleza contrastaba con las sensaciones dolorosas que nos agitaban (Humboldt, 1991, p. 265).

Concentrar en los sentidos la vida que fluye y se presenta como agua en sigilosa tormenta; entre el frío de sus corrientes profundas y la tibieza de su capa externa al roce de la luz astral; aguas de agitada suavidad, alteradas por huellas y sonidos dispersos entre rocas; devenir de la vida, que en muchas ocasiones ha forzado al tiempo a borrar “las señales características de las razas” (Humboldt, 1991, p. 232) por la imposición de realidades enmarcadas en la invasión, la ambición y la sevicia. De ahí que cuando “un pueblo semisalvaje y despojado de sus propiedades se ve forzado a vivir con una nación civilizada en un mismo país, busca como aislarse en los montes y las selvas” (Humboldt, 1991, p. 232) “para conseguir los únicos bienes, paz, gloria y libertad” (De Zubiría, 1983, p. 182). Y en este recogimiento donde se articula un nuevo eslabón de la historia como metáfora consecuente con las circunstancias, es decir, el lenguaje como posibilidad de respuestas en despliegue de la complejidad del hombre, se amolda a los sucesos objetivos que intervienen o modifican la existencia para establecer el equilibrio de la comprensión de los nuevos fenómenos, y por consiguiente, de la acción coherente ante ellos.

Conclusiones

La humanidad ha debido afrontar la realidad desde una perspectiva muy semejante a la adoptada por los primeros hombres frente a la naturaleza y su contingencia. Un primer momento de asombro y angustia —simultáneos— que atraviesa sentimientos de duda, temor, riesgo, pánico, expectativa y huida; sensaciones encuadradas en la necesidad de comprender la exterioridad, en tanto ella es textura de la cotidianidad y subsistencia de las especies vivientes. Ante lo inesperado e incomprensible, cada hombre puede responder, tal como lo reseña Konstantinov (1965) tomando las palabras del *Diario* de Gorki “valientemente seguro de su fuerza [o] llevado del miedo y en la esperanza de vencerlo” (p. 17), identificado cada uno de ellos con un llamado que puede ser escuchado desde una actitud que “se mueve incesantemente de una verdad a la que sigue, y a través de todas hasta la verdad final, cualquiera que ella sea” (Konstantinov, 1965, p. 17) o desde una actitud que “se propone como meta encontrar en el mundo del perpetuo movimiento y de las perennes oscilaciones un punto muerto sobre el que poder sustentar el dogma incommovible y sujetar el espíritu de la indagación y la crítica con las cadenas de hierro de la amonestación” (Konstantinov, 1965, p. 17).

Ahora bien, este momento problemático y coyuntural, está exigiendo, independientemente de la actitud que se asuma ante él, esfuerzo y renuncia para una praxis auténticamente liberadora, ya que una “voluntad fuerte y una activa perseverancia no siempre basta para superar los obstáculos” (Humboldt, 1991, p. 7), así como “la sabiduría de todos los siglos no es suficiente para componer una ley fundamental que sea perfecta” (Bolívar, 1978, p. 438) y directriz de la felicidad y las columnas que la hacen posible. Es pues inminente que toda respuesta en su articulación de teoría y práctica, esté auspiciada en coherencia y pertinencia con la acción que la materializa, precedida por la convicción y planificación que da confianza y movilidad en las aguas de la vida, permitiendo sumergirse y navegar en la libertad que no se expone a ser “embatida perpetuamente por la violencia de las olas y de los huracanes” (Bolívar, 1978, p. 439), que no da pie a “que la arrastren sin cesar a sumergirla” (Bolívar, 1978, p. 439), que no se arriesga a surcar el mar “con una frágil barca, cuyo piloto [puede ser] tan inexperto” (Bolívar, 1978, p. 439) que la certeza del naufragio llegue a ser el preludio de su intento.

Acertadamente, hay un primer evento donde lo contingente desborda el lugar y las certidumbres del hombre; lo expulsa de sus claridades y deseos para ubicarlo en un nuevo significado de inicio y construcción, que no puede ser ajeno al avance antropológico y semántico que mira la naturaleza como una parte del universo, donde el mismo hombre es fragmento que interroga y es interrogado.

Cada parte del globo tiene objetos de estudio particulares; y cuando no se puede esperar que se adivinen las causas de los fenómenos de la naturaleza, debe por lo menos procurarse descubrir sus leyes y distinguir, mediante la comparación de numerosos hechos, lo que es constante y uniforme, de lo que es variable y accidental (Humboldt, 1991, pp. 405-406).

Es así como se pule y se intenciona un encuentro de aprendizaje con las experiencias, y más aún, con aquellas que desinteresadamente ofrecen todo su esplendor y orden, dejándose descifrar en cada cambio que asombra por su belleza. Pero son las experiencias que rompen con esta estética y unidad propia de la materialidad cósmica, las que se tornan esquivas en su esencia, por ser parte de un desarrollo social que compromete al pensamiento con unos elementos de elevada conflictividad y complejidad. Es por ello que no es suficiente la transcripción del panorama social y sus relaciones, ya que al interior de este repelen fuerzas tan antagónicas que hacen más severo y oscuro el devenir fenomenológico en este escenario donde lo cultural y político no confluyen como cuerpo de la misma identidad y memoria.

Referencias

- Álape, A. (2007). *Tirofijo: los sueños y las montañas*. Bogotá: Planeta.
- Bolívar, S. (1971). *Escritos políticos*. Madrid: Alianza.
- Bolívar, S. (1978). *Obras completas. Tomo V*. Compilación y notas de Vicente Lecuna, con la colaboración de la señorita Esther Burret de Nagariz. Colombia: Fundación para la investigación y la cultura.
- Colli, G. (2005). *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Fábula Tusquet.
- De Zubiría, R. (1983). *Breviario del Libertador*. Medellín: Bedout.
- Farre, L. (1963). *Heráclito: Fragmentos*. Buenos Aires: Aguilar.
- Goethe, J. (2000). *Fausto*. Bogotá: Panamericana.
- Greene, B. (2001). *El universo elegante*. Barcelona: Drakontos.
- Heidegger, M. (1972). *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova.
- Heidegger, M. (1987). *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1996). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Humboldt, A. B. de. (1991). *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente*. Venezuela: Monte Ávila.
- Iovchuk, M., Oizerman, T. & Schipanov, E. (1980). *Historia de la Filosofía. Tomos I y II*. Moscú: Progreso.
- Konstantinov, F. (1965). *Fundamentos de la filosofía marxista*. México: Grijalbo.
- Mora, P. (1999). "Bolívar escritor ante el espejo de la crítica". *Espéculo: Revista de estudios literarios*, (12). Recuperado de: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero12/bolivar.html>

- Ortega y Gasset, J. (1983). *La rebelión de las masas*. Barcelona: Orbis.
- Ortega y Gasset, J. (1994). *Obras completas*. Tomos I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X. Madrid: Alianza.
- Roig, A. (1984, Julio). Bolívar y la filosofía de la historia. Ponencia presentada al *III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*. Universidad Santo Tomás. Bogotá.
- Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Tomás de Aquino, S. (1981). *De los principios de la naturaleza*. Buenos Aires: Aguilar.
- Shopenhauer, A. (1992 [1819]). *El mundo como voluntad y representación*. México: Editorial Porrúa.

LOS SOFISTAS: MAESTROS DEL ARETÉ EN LA PAIDEIA GRIEGA

The sophists: masters of *arete* in the greek *paideia*

Recibido: 20 de septiembre de 2013 / Aprobado: 16 de octubre de 2013

Lina Marcela Cadavid Ramírez

Resumen

El fenómeno de la sofística en la Grecia clásica representa un momento fundamental de la vida intelectual de los griegos, especialmente porque es un efecto del surgimiento y desarrollo de la democracia en Atenas. El presente artículo pretende mostrar de manera amplia el movimiento sofístico de la Atenas del siglo V, y, especialmente, sus repercusiones para la enseñanza de la virtud política, como parte del proyecto de la *paideia* sofística. Estos aspectos generales se ejemplificarán con más precisión exponiendo el pensamiento de uno de los sofistas más reconocidos de su tiempo: Protágoras de Abdera.

Palabras clave:

Paideia; Humanismo; Virtud política; Democracia; Protágoras.

Abstract

The phenomenon of sophistry in ancient Greece represents a fundamental moment in the intellectual life of the Greek, especially because it is an effect of the emergence and development of democracy in Athens. This article aims to show the sophistic movement of the Athens of the V century and especially its implications in teaching the political virtue, as part of the *paideia* of sophistry. These general aspects will be accurately exemplified by presenting the thought of one of the most known sophists of his time: Protagoras of Abdera.

Keywords:

Paideia; Humanism; Political Virtue; Democracy; Protagoras.

Forma de citar este artículo en APA:

Cadavid Ramírez, L. M. (2014). Los Sofistas: maestros del areté en la paideia griega. *Revista Perseitas*, 2 (1), pp. 37-61.

* Magíster en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Profesora de tiempo completo de la Fundación Universitaria Luis Amigó y profesora de cátedra del programa de Bioingeniería de la Universidad de Antioquia. Integrante del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Medellín-Colombia.

Correo: marcecadavid26@yahoo.com

Introducción

Varias son las lecturas que ofrecen los fragmentos que hemos heredado del pensamiento sofístico que se desarrolló en la Atenas del siglo V a. C., siglo en el que la democracia ateniense alcanzó su máximo esplendor bajo el liderazgo de Pericles, amigo de la filosofía, las artes y la sofística. Estas variadas lecturas suelen seguir una de estas tres perspectivas: la primera se basa en comprender el pensamiento de los sofistas bajo la mirada que ofrecen los *Diálogos* de Platón; la segunda, en seguir con detalle la figura histórica de los propios sofistas; y una tercera que se guía por una combinación de las dos anteriores.

La tercera vía bien puede proporcionar un acercamiento justo al pensamiento de los sofistas, pues si los intérpretes y estudiosos se guiaran sólo por los *Diálogos* de Platón, el fenómeno de la sofística sólo podría entenderse como el declinar paulatino de la vida espiritual de Atenas; desde la óptica de los diálogos de Platón con los sofistas, la educación pierde todo su sentido ético y la política se convierte en un juego de poderes e intereses deshonestos. Si dejamos toda interpretación a la historia, se perderá de vista el debate filosófico de aquel siglo V que reúne a Sócrates, Platón y los sofistas, con su relevancia para el desarrollo de la filosofía. Desde esta perspectiva podría llegar a argüirse sólo consideraciones sociológicas para entender la posición de los sofistas frente a los mismos temas que tanto preocuparon a Sócrates y a Platón, desconociendo así su trasfondo filosófico. La tercera vía, en cambio, permite tanto una mirada crítica como favorable a la tarea de los sofistas, sin caer en extremos; se podrá tener una imagen más precisa del sofista al diferenciar y comparar el sofista histórico y el sofista de Platón y al analizar el debate de índole filosófico que se desarrolló entre filósofos y sofistas.

Esta vía procura, además, que no se desdeñe la crítica de Platón por el hecho de que muestre, la mayoría de las veces, una caricatura del sofista, sino que, por el contrario, su apreciación pueda situarse en el contexto histórico que devela las razones de la férrea oposición de Platón a los sofistas, en su tarea por definir la *verdadera vida filosófica*, sin sustraerse al principal debate que está en juego: el de dos visiones sobre la *polis*, ambas completamente griegas.

Este enfoque permite, además, plantear una serie de preguntas que ponen a prueba la radicalidad de Platón, por ejemplo, ¿juzga el filósofo al sofista a partir de sus términos?, es decir, si acusa a éste de no diferenciar entre los valores absolutos y relativos, si lo señala por no distinguir entre lo real y aparente, sería necesario cuestionarse: ¿no son legítimas las categorías por medio de las cuales juzga el sofista la realidad? Ya que incluso la conveniencia es un punto para dirimir disputas tan difíciles como las de lo bueno y lo justo, en últimas, ¿cómo señalar a alguien de que no reconoce lo aparente de lo real cuando dentro de la forma de comprender el mundo tal distinción no existe? Responder tales preguntas permite que la tarea del filósofo tome más valor, pues ésta será ardua: tendrá que demostrar que existe lo absoluto, eterno e imperecedero, que no corrompe ni la historia ni la cultura, frente al relativismo que exponen los sofistas.

Parece que los sofistas percibieron otra cosa: que no existe una condición sagrada en sí, que en el debate entre *physis* y *nomos* prevalece esta última, es decir, que lo natural es remplazado por aquello que conviene a las sociedades. Los sofistas tenían sus razones para afirmar esto: su contacto con diversas culturas les mostró divergencias de valores y opiniones, les señaló una realidad ineludible: ninguna ley externa y ajena a una comunidad podría indicarle lo que es o no conveniente, ninguna ley considerada sagrada e inmutable podría ejercerse sobre civilizaciones disímiles. Las diferencias que se expresaban por doquier tenían que ser producto de los propios grupos humanos: son estos los que construyen sus leyes, su ciudad y su *paideia*.

Este artículo se centrará, principalmente, en presentar cómo se desarrolla la sofística en la Atenas del siglo V, asimismo presentará cómo, desde la perspectiva del movimiento sofístico, se llegó a construir una *paideia* centrada en la educación para la vida en comunidad política, en la que *enseñar la virtud política* representa la labor fundamental de los sofistas. Los aspectos propios de la *paideia* sofística serán presentados a través del pensamiento de Protágoras, por ser éste uno de los principales interlocutores de Platón, por su interés de reformar radicalmente la filosofía —al oponerse a la tradición cosmológica de los presocráticos— y por representar de manera amplia la primera generación de sofistas interesados en el arte supremo de volver mejores a los hombres.

El fenómeno de la sofística

El movimiento sofístico de la Grecia del siglo V a.C. hace parte del periodo que se ha conocido como la Ilustración griega, un periodo en el que la pregunta por el hombre desde la dimensión ética-política reemplaza la antigua pregunta de los presocráticos sobre la realidad física. Dado el auge de la democracia en Atenas (Hadot, 1998), se hará fundamental indagar sobre la posibilidad de construir el mundo de lo humano, pues la participación directa y activa de los ciudadanos les dará a éstos la idea de que pueden forjar el destino de la polis. No en vano afirma Jaeger (2002) que:

La sofística no es un movimiento científico, sino la invasión del espíritu de la antigua física e “historia” de los jonios por otros intereses de la vida y ante todo por los problemas pedagógicos y sociales que surgieron a consecuencia de la transformación del estado económico y social (p. 63).

Esto a su vez generaba nuevos problemas que requerían otro tipo de educación, que bien puede denominarse humanista, justamente por su interés en los problemas éticos y políticos que ahora concentraban la vida del ciudadano ateniense. Ilustración y humanismo son los términos que, tanto para Guthrie (1988) como para Jaeger (2002), distinguen el cambio que se generó en el pensamiento griego tras la incursión de los sofistas en la escena social, política y pedagógica de la polis ateniense.

Será necesario, sin embargo, matizar estas afirmaciones recordando a su vez que esta ilustración y humanismo sólo podrán comprenderse en toda su real dimensión bajo la óptica del pensamiento griego. Hay que tener presente, además, que ningún movimiento intelectual importante surge y se arraiga de la noche a la mañana; por el contrario, necesita sus antecesores, requiere de hechos históricos y sociales que abran paso a lo que encarnará lo novedoso de tal movimiento; asimismo demanda de un ambiente presto a recibir y a nutrir las nuevas propuestas y enseñanzas. Luego, el fenómeno de la sofística sólo podrá comprenderse si, para referirnos a su surgimiento y desarrollo, se tienen en cuenta las profundas transformaciones intelectuales, sociales y políticas de Atenas, que harían de esta polis griega el espacio común de los sofistas. Si fueron reformadores en el pensamiento, si plantearon un nuevo tipo de educa-

ción, si se inclinaron hacia una educación de la virtud política y la retórica, ello ya tiene sus raíces en una transformación anterior y tendrá su acogida en una ciudad también distinta a las demás polis griegas.

¿Por qué es pues legítimo llamar al movimiento sofístico un movimiento de ilustración y, al tipo de educación que propiciaron, humanista? La ilustración suele entenderse como un movimiento caracterizado por una extrema confianza en la capacidad de la razón para resolver todos los asuntos y problemas humanos. Así comprendida, y sin derivar de tal significado lo que nuestra mentalidad moderna asocia a la ilustración, es posible afirmar que legítimamente los sofistas son los representantes de un movimiento en el que la capacidad de la razón empieza a valorarse por encima del azar, la necesidad, el destino o la divinidad, y luego, por encima de la tradición, la aristocracia y la religión.

Vemos pues aquí dos partes de este proceso que será necesario mostrar poco a poco. La llamada 'ilustración' estará ligada necesariamente a un fin que no la emparenta con la ilustración moderna, a saber, todo el esfuerzo intelectual que acompaña este movimiento ligado a la sofística tiene su razón de ser en el seno de la sociedad y no en el mundo del sujeto. Es decir que, si bien se da en el siglo V a.C. una secularización de la vida ateniense, se sigue conservando la idea, muy arraigada en el mundo griego por lo demás, de que la vida de la polis sólo se garantiza a través de la cohesión social. Lo que enseña Protágoras no es cómo llevar bien los asuntos del hombre como individuo, sino del hombre como ciudadano; la que imparte Gorgias es una retórica que tendrá todas sus repercusiones en la vida y los valores de la sociedad. Incluso las teorías ontológicas y epistemológicas más audaces expuestas por los sofistas se inscriben en una visión del ser que nos ha legado la Grecia antigua. Como veremos, la famosa máxima protagórica que posiciona al hombre como medida de las cosas es más una reafirmación de que la medida sólo puede ser el hombre en sociedad que la apología de un individualismo a ultranza, que, aun con las profundas transformaciones propiciadas por los sofistas, no hubiese sido nunca propuesto por ellos.

A la sofística le precedieron tres cambios intelectuales y la afianzó una transformación de orden político. Nos referimos a la aparición de la Medicina, al cambio que se da en la literatura trágica griega, a los intereses a los que se inclinó la historia y al surgimiento de la democracia. Los tres primeros cambios marcan el inicio de un tipo de pensamiento según el cual el hombre y sus problemas empezarán a ocupar el centro. Estos cambios son producto de una nueva posición que ya se había iniciado con los presocráticos, y que en el ámbito de la filosofía natural lleva a posiciones de orden racionalista frente a la explicación de los fenómenos naturales, y que en los otros campos, como la medicina, la tragedia y la historia, llevan a la explicación racional de las leyes de la ciudad y de los actos humanos.

Estos tres ámbitos intelectuales, además, estarán marcados por su creciente interés en el ser humano: la Medicina, que se inicia con Hipócrates, reaccionará contra la superstición dando paso a una explicación y tratamiento metódico y racionalista de las enfermedades; la tragedia, por su parte, irá propiciando una reflexión sobre la justicia y la responsabilidad humanas, en este ámbito será Eurípides quien encarne, finalmente, esta evolución hacia el hombre y la razón; y, por último, la historia empezará a interesarse por los hechos humanos y relatará los sucesos bajo la óptica del mundo humano y no ya bajo aquella del mundo legendario. Jacqueline de Romilly (1997) resume de forma precisa esta transformación espiritual de Atenas que vendría a preparar el terreno a los sofistas:

Se había puesto en marcha una evolución profunda en todos los campos, que se manifestaba desde hacía mucho tiempo pero que se acentuó a comienzos del siglo V, ya fuera porque el desarrollo de la vida política contribuyó, comunicando a los ciudadanos el sentimiento de la importancia de los acontecimientos humanos, ya porque las guerras médicas y la experiencia de una acción común y responsable precipitó las cosas. Sea como fuere, esta orientación, que es una de las características de la civilización griega, fue desde entonces particularmente sensible (p. 27)¹.

¹ Esta cita resume en parte la exposición que hace Romilly de los acontecimientos que precipitaron las transformaciones mencionadas. Además de aquella de orden intelectual en las que la autora hace énfasis, no puede pasarse por alto, y así lo muestra Romilly, el robustecimiento de Atenas tras el triunfo en las guerras médicas y su afianzamiento como la ciudad marítima más importante de Grecia. Estos hechos son importantes porque muestran el interés de los sofistas por estar en Atenas. Después de las guerras médicas, Atenas adquiere gran poder y riqueza que es utilizada para llenar la vida ateniense de comodidad, lujo y belleza. Esto explica además por qué esta *polis* atrajo tanto a los extranjeros.

Esta cita de Romilly hace evidente el cambio político que abonó el terreno para el desarrollo del movimiento sofístico, me refiero al surgimiento de la democracia, y con ella la aparición de la figura de Pericles. La Atenas de Pericles se caracterizará justamente por ese espíritu de libertad que propiciará el ambiente democrático en el cual será posible ejercer la libertad política. Pericles no sólo dio la bienvenida a los extranjeros que participaron en la sofística, sino incluso fue amigo de algunos de éstos, a la vez protegió a los intelectuales y apoyó abiertamente el pensamiento y el arte.

El ambiente democrático suscitaba ahora nuevos problemas sobre los que era necesario reflexionar, razón por la cual era necesario que los ciudadanos participaran en los asuntos públicos y en el destino de la ciudad. Hay que recordar que la democracia en Atenas no se ejercía como en la actualidad, sino que era una democracia directa en la que todo ciudadano tenía la posibilidad de expresarse sobre los asuntos de la polis. Para practicar una democracia así, es decir, democracia del ágora y de la palabra pública, era indispensable ejercitarse en el arte de la palabra, de la discusión, del debate con los otros, y claro está, de su persuasión. Todo ciudadano tenía derecho a ser escuchado, luego, tenía a su vez que ser capaz de argumentar opiniones y defender causas, y aquellos que aguardaban en su calidad de oyentes debían estar preparados para discutir, comprender y apreciar lo expuesto, de ahí que la preparación de los jóvenes empezara a inclinarse hacia la capacidad de debatir y juzgar, de modo tal que pudieran hacer parte de la vida política y democrática de Atenas.

Es en este ambiente que aparecen los sofistas. Son ellos quienes plantean los problemas de la naciente democracia ateniense, problemas que no concernían ya al ámbito de lo natural, sino de lo social y humano, y que requerirían, para su solución, el aprendizaje de una nueva *téchne* que dotara al ciudadano de un conocimiento práctico que le permitiera participar en la actividad democrática. No es extraño pues que fuera éste el medio preciso para el auge de la sofística y el momento para reflexionar sobre los temas que los sofistas hicieron del interés de todos, como la ética, la política, la guerra, la paz y el derecho. Romilly (1997) describe de esta manera lo que propició el surgimiento de la vida democrática ateniense:

Semejante experiencia, semejante espíritu de libertad tenía que atraer a todos aquellos a quienes irritaba, en su país la opresión de la tiranía o el rigor de las oligarquías. Asimismo tendría que atraer a todos aquellos que, interesados en los problemas políticos, se preocupaban por comprender las posibilidades de la libertad y los medios para garantizarla; debía atraer incluso a quienes ya se inquietaban por los riesgos de una libertad demasiado grande. Y ante todo, naturalmente, debía atraer a aquellos cuya actividad misma se justificaba por el nuevo papel conferido a los ciudadanos: los sofistas que enseñaban a distinguirse por la palabra, encontraban en Atenas un lugar privilegiado para su actuación (pp. 36-37).

Se puede resumir esta renovación espiritual y política del siglo V a. C. en Atenas a partir de cuatro características relacionadas con el movimiento de ilustración en el que los sofistas participaron activamente: primero, la separación del saber mítico y religioso; segundo, el giro que se da en el enfoque de los problemas intelectuales —pues se traslada la mirada del estudio del cosmos y de la *physis* hacia las cuestiones que se relacionan con el hombre y su capacidad de orientarse por la razón— tercero, y ello en relación directa con los sofistas y su movimiento educativo, el cambio de una educación aristocrática por una de orden intelectual; y, finalmente, la conciencia que adquiere el sofista de su propia profesión.

Teniendo en cuenta este contexto en el cual se da el movimiento sofístico, podemos preguntar cuál es el cambio radical que operan los sofistas en la visión de la educación o *paideia*, de tal modo que, si la educación es un asunto de todos los miembros de la polis —como bien lo afirma Anitos en el Menón—, y entonces cualquier miembro de la ciudad podría superar a los sofistas en hacer mejor a un hombre. Es necesario saber qué hace necesaria la enseñanza “especializada” del sofista, esa enseñanza que hará prevalecer una nueva forma de la *areté*, pues como lo muestra Marrou (2000):

En todos los casos se buscaba prevalecer, ser superior y eficiente, pero ya no se trata de afirmar el “valor”, *areté*, en lo referente al deporte y a la vida elegante: en adelante ese “valor” se encarna en la acción política. Los sofistas ponen su enseñanza al servicio de este nuevo ideal de la *areté* política: equipar al espíritu para la carrera del hombre de Estado, formar la personalidad del futuro líder de la ciudad, tal sería su programa (p. 82).

La enseñanza de los sofistas

Los autores e intérpretes que se han interesado en el estudio del movimiento intelectual propiciado por los sofistas en la Grecia del siglo V a. C, coinciden en un punto fundamental que une aquel tipo de enseñanza dada por los sofistas con la enseñanza tal como es impartida en la actualidad: es gracias a los sofistas que Occidente cuenta con un tipo de educación que se ha estructurado en torno a las instituciones educativas, en las cuales se sigue un plan de estudios dirigido por objetivos específicos que trazan con claridad el tipo de enseñanza que se quiere impartir, y en las cuales los estudiantes se reúnen en torno a un maestro —que ejerce ya no un simple oficio sino una profesión—, no como un grupo privado o selecto de iniciados, sino como gente deseosa de aprender, a la que el maestro educa, no para convertirlos en técnicos, sino para guiarlos hacia una formación que bien puede llamarse espiritual, de ahí las características particulares que identificarán al sofista. ¿Quién es esa gente que aún hoy llamamos sofistas?, se pregunta Romilly (1997), para responder:

El mismo nombre nos lo indica: eran profesionales de la inteligencia. Y sabían a la perfección cómo enseñar a servirse de ella. No eran «sabios», o *sophói*, palabra que no designa una profesión sino un estado. Tampoco eran «filósofos», palabra que sugiere una paciente aspiración a lo verdadero, más que una confianza optimista en la propia competencia. Conocían los procedimientos y podían transmitirlos. Eran maestros del pensamiento, maestros de la palabra (p. 17).

Marrou (2000) y Jaeger (2002) coinciden en llamar al tipo de educación impartida por estos sofistas que bien caracteriza Romilly, humanista, y será esta idea de proporcionar una educación que trascienda lo técnico y se preocupe por una formación “organizada en función de su finalidad humana” la que herede la tradición pedagógica de Occidente, empezando por la constitución del *trivium* y el *quadrivium* que serían las artes que se impartirían en las instituciones de educación superior de Occidente, y que son conservados incluso hoy por los liceos de algunos países europeos. Justamente, la conformación del *trivium* y el *quadrivium* se caracteriza por el privilegio de estudios que son esencialmente teóricos, como la gramática, la dialéctica y la retórica, junto con la geometría, la aritmética, la astronomía y la música.

Los sofistas, como bien lo sustenta Jaeger, fueron los fundadores de una ciencia de la educación, es decir, fueron ellos quienes formularon una reflexión sobre la educación, reflexión que cobijará no sólo la instrucción de los niños sino de la juventud y de los adultos; en palabras de Jaeger (2002), con los sofistas “entra en el mundo, y recibe una fundamentación racional, la paideia en el sentido de una idea y una teoría consciente de la educación” (p. 273). Esta fundamentación racional se logró no sin resistencia, y obviamente movió las bases de la educación tradicional griega, trayendo consigo debates, que situados en aquel contexto del siglo V a. C., tendrían relevancia para todo el pensamiento posterior, y que si ahora parecen superados representaron una conmoción intelectual para la Grecia de los sofistas: ¿se puede enseñar la virtud? ¿Qué es lo que tiene más peso en la formación del hombre la educación o la naturaleza? ¿Qué modelo de enseñanza es más apropiado para formar al hombre: aquel que se basa en el deporte o en la inteligencia? Estos, entre otros, fueron los problemas que se suscitaron con la aparición de los sofistas, y en los cuales se interesaron, no sólo ellos y los filósofos que se les oponían, sino también los historiadores, los trágicos, los poetas y los aristócratas.

Bien puede hablarse de un tipo de educación antes y después de los sofistas. Con estos la educación adquiere, como se anotó, un espacio para su reflexión. En su diálogo Protágoras, Platón nos muestra al sofista de Abdera haciendo referencia a su profesión, señalando cómo ésta no es nueva, sino que se hallaba enmascarada, afirma Protágoras:

Yo afirmo que la sofística es un arte antiguo, y aquellos hombres antiguos que la practicaban, temiendo disgustos de ésta, se fabricaban una máscara y se ocultaban (...). Todos éstos, como digo, temiendo las envidias, se sirvieron de artes como tapadera. Pero yo no estoy de acuerdo con ninguno de ellos en este respecto, pues creo que no llevaron a cabo lo que se propusieron (...). Por tanto yo he ido por el camino totalmente opuesto y reconozco que soy un sofista y educo a los hombres, y considero que esta preocupación es mejor que aquéllas [en las que se ha enmascarado la sofística]; que es mejor reconocerlo que negarlo (Platón, 1998, p. 52).

Vemos pues un Protágoras orgulloso de su profesión y de la labor que ésta implica: “educar a los hombres”; que es más que una promesa, pues representa en esencia el papel que cumplirá la sofística, y que tal parece debe cumplir cualquier tipo de educación a ojos de Protágoras. Presenciamos, pues, la toma de conciencia del papel de la enseñanza, dictaminado no por una clase social sino por un hombre que se considera a sí mismo maestro.

La educación impartida antes de los sofistas perseguía unos fines particulares que la diferenciaban del nuevo enfoque ofrecido por éstos. La educación tradicional estaba inclinada hacia el deporte, la guerra y el atletismo, con alguna instrucción intelectual guiada por la lectura y memorización de las obras de los poetas. Antes de los sofistas, la educación tradicional se daba en tres niveles y sólo cobijaba formalmente a los niños: la formación iniciaba con el entrenamiento deportivo que impartía el *paidotribes*, este entrenamiento se preocupaba por la perfección del cuerpo y por la adquisición de flexibilidad y gracia corporal; luego se seguía con la educación musical que impartía el *citarrista*, por medio de su enseñanza se esperaba que el niño aprendiera el sentido de la disciplina y la armonía; finalmente estaba la enseñanza impartida por el *gramatistés*, que consistía en enseñar a leer y escribir y que se concentraba en la lectura de los poetas. Se esperaba que así como la música podía influir en la formación moral, la lectura y memorización de los poetas fuera una iniciación a la sabiduría y a la experiencia moral y política. Una vez el joven terminaba esta instrucción podía aprender un arte o técnica, pero no formalmente.

Pero con los sofistas aparece un nuevo ideal de educación, que, como lo insinúa Marrou (2000), opone la inteligencia al deporte y se inclina por una formación intelectual que prepare al joven para la vida política de su ciudad y para el conocimiento y manejo de las ideas. Como lo expone también Romilly, en el terreno intelectual la única excepción la hallamos en los filósofos que tenían discípulos, algo que no puede entenderse de manera literal como en la actualidad, pues se trataba sólo de “grupos reducidos de futuros filósofos, movidos por la curiosidad o la admiración, sin objeto práctico y sin «cursus» regular, se trataba de relaciones privadas en círculos muy restringidos” (Romilly, 1997, p. 48).

Pero con los sofistas aparece un tipo de educación intelectual con la que:

Enseñan a hablar, a razonar, a juzgar, tal como un ciudadano deberá hacerlo toda su vida. Y lo enseñan a los jóvenes ya provistos de la instrucción tradicional. Les aportan algo más que el deporte y la música, algo más incluso que los poetas de los tiempos pasados: los arman para el éxito, y para un éxito que no se basa en la fuerza ni el valor, sino en el uso de la inteligencia (Romilly, 1997, p. 48).

Este tipo de educación, además, se organizará de forma sistemática, en lo que se basará, en parte, el éxito promulgado por los sofistas. Protágoras puede pues anunciar que el joven que acoge su enseñanza volverá a su casa cada día mejor, algo que sólo podía garantizarse si se contaba con un método determinado que posibilitara la enseñanza y aprendizaje de esta nueva *techné* para el ciudadano.

Los sofistas ofrecían a sus alumnos, no la posibilidad de hacerse ellos también sofistas, sino de llegar a ser ciudadanos competentes, con espíritus sagaces e inteligentes que les permitiera participar y debatir en la escena política, tal como lo expresa Romilly, los sofistas “no ponían ningún límite a su *paideia*”. La novedad que introdujeron los sofistas en el ámbito educativo fue justamente proponer la enseñanza sistemática de una *techné* que bien puede denominarse política, a través de reglas conocidas y métodos precisos que permitían aprenderla con facilidad.

La educación de los sofistas no se trata ya de una educación en la que se espera que la enseñanza logre un efecto indirecto en el joven, sino que se espera que éste pueda tomar conciencia y hacer parte de la misma; es decir, si la enseñanza tradicional buscaba efectos formativos de orden moral y político, por ejemplo con la lectura de los poetas, el nuevo tipo de enseñanza se proponía los mismos efectos formativos pero por medio del aprendizaje de un conocimiento específico que podía impartirse de forma determinada y que exigía de los alumnos una práctica directa de lo aprendido. Ya no sería sólo una influencia pasiva la que lograría la formación del ciudadano sino su participación directa en la vida política. De ahí que en el nuevo ideal de educación —como lo profesaba Protágoras— las leyes del Estado empezaran a considerarse como la fuerza educadora de la *areté*.

¿Cómo impartieron los sofistas su enseñanza? La respuesta a esta pregunta concierne especialmente a la retórica. Será el arte de la retórica como los sofistas darán a conocer sus ideas y las compartirán con sus discípulos y con el público en general. La retórica practicada por los sofistas era más que un medio para el discurso, pues su función estaba dirigida a la formación intelectual, además llegar a ser un arte que en manos de los sofistas se sistema-

tizó gracias a las investigaciones que ellos mismos realizaban en una amplia gama de temas: el uso correcto del lenguaje, la gramática, el poder persuasivo del lenguaje, la ontología del lenguaje, el aspecto formal de la discusión, el análisis de los argumentos, etc. Como lo plantea Romilly (1997) “la retórica podía ir desde la simple fórmula al análisis teórico, del estilo al pensamiento, de la eficacia práctica a la formación intelectual” (p. 69).

La razón por la cual la retórica jugaba un papel tan importante en la educación del joven a ojos de los sofistas se relaciona obviamente con el contexto político y social de la Grecia del siglo V a. C., y dicha razón conecta directamente con la enseñanza de la *areté* política: era necesaria la participación política, más en una democracia que se podía ejercer directamente. Hablar bien, presentar argumentos y razones convincentes, debatir públicamente, eran ahora, entre otros, los intereses del ciudadano, y hacerlo era posible si se desarrollaba la habilidad retórica que permitía esa relación entre orador y oyente, y que permitía el ejercicio de la virtud política, considerada ante todo —como nos lo recuerda Jaeger— aptitud intelectual y oratoria. La palabra se convertiría en el “medio de acción privilegiado” y la retórica en el arte que permitiría dar al lenguaje hablado la belleza y eficacia necesaria para convencer, persuadir o conmover. La retórica pues sería el arte por excelencia que reivindicarían los sofistas².

Protágoras y su doctrina

Al leer el pensamiento de Protágoras a través de los textos que han sido recogidos por Platón, Aristóteles, Sexto Empírico, Diógenes Laercio, Apolodoro, entre otros, hallamos una doctrina coherente, pues más allá de las debilidades que pueda presentar —ningún sistema de pensamiento carece de ellas— las máximas protágoricas son interdependientes entre sí, desarrollándose hacia los máximos proyectos del sofista de Abdera: la educación y la vida en la polis.

² La retórica, además, sería el arte que permitiría a los sofistas promocionar su profesión. No en vano afirma Marrou (2000) que fueron los sofistas quienes inauguraron el género de la conferencia, como producto de las “demostraciones” (*epideisis*) que hacían ante el público ya fuera en las ciudades que visitaban o en un santuario panhelénico. Estas conferencias consistían en un discurso cuidadoso o en una improvisación acerca de un tema propuesto. La forma como los sofistas enseñaban la retórica exigía una práctica directa del discípulo guiada por el ejemplo. Los sofistas primero reunían a sus alumnos y les daban demostraciones de ejercicios retóricos, les suministraban textos escritos por ellos mismos que debían aprender y que debían servir como base para que los discípulos realizaran sus propios discursos. En la enseñanza del arte de la retórica jugaba un papel muy importante el aprendizaje de las figuras estilísticas y los lugares comunes de los discursos (*topos*), los cuales permitirían al discípulo la construcción de variados discursos sobre diversos temas.

Las que hemos llamado máximas protágoricas son esencialmente tres: (a) *las antilogías*; (b) *el homo mensura*; y (c) *hacer fuerte el argumento débil*. Estas tres máximas no pueden comprenderse por separado, porque permiten cohesionar las posiciones de Protágoras frente a áreas tan diversas como la matemática, la gramática, la retórica, la política, la teoría del conocimiento y la pedagogía.

La teoría de las antilogías es tal vez una de las más interesantes de la filosofía de Protágoras. Resuena en ésta el pensamiento heracliteano de que las cosas no permanecen estáticas, y que, por el contrario, el mundo se mueve gracias a la dialéctica que es ejercida por los contrarios. Sin embargo, su propuesta consistirá, no tanto en pensar la dialéctica interna del *logos* como estructura ontológica, sino en la dialéctica interna del *logos* como discurso, y su influencia en la vida del hombre. Dicho con otras palabras: Protágoras traslada los problemas que habían interesado a los presocráticos sobre la *physis* al hombre y a los ámbitos en los que éste se mueve, especialmente la gno-seología y la política.

Ahora bien, las antilogías muestran esta idea del cambio en el ámbito gno-seológico. El sofista de Abdera, enfrentándose al pensamiento de Parménides que afirma que lo único verdadero es el ser, y enfrentándose también a la lógica que se iniciará con Sócrates, propone la coexistencia sin contradicción de las tesis, de las opiniones contrarias, proponiendo con ello en vez de una lógica monádica, una lógica diádica (Solana, 1994). Según esta lógica, Protágoras se opone a la existencia de los absolutos epistemológicos y lingüísticos, para inclinarse por un relativismo que no puede ser interpretado como destructivo justamente porque no es absoluto. El principio antilógico dice que para una misma cosa, sea cual sea, hay dos enunciados contrapuestos.

Esta tesis nos ha llegado interpretada principalmente por Platón y Aristóteles, quienes han afirmado que con ella se niega el principio de no contradicción, pues si tal tesis fuera verdadera deberíamos admitir que una misma cosa puede ser y no ser al mismo tiempo, pero ¿es eso lo que quiere expresar Protágoras? La interpretación común de esta tesis ha sido mediada por una

tradición que se ha impuesto en el pensamiento de Occidente para la cual tal tesis representa la destrucción de uno de los principales supuestos de la lógica que posibilitan el pensamiento coherente.

Con respecto a tal interpretación se preguntan los intérpretes por qué una frase como τῷτὸ δίκαιον καὶ ἄδικον ha sido traducida como *justicia e injusticia se identifican* en vez de *una misma cosa es justa e injusta* (Solana, 1994, p. 61), traducción que estaría más acorde con el pensamiento de Protágoras, ya que éste no se propuso negar el principio de contradicción sino mostrar que la contradicción no surge si presuponemos la existencia de dos juicios —sobre un mismo objeto o tema— que se opongan entre sí pero a razón de ser enunciados desde dos puntos de vista distintos. Protágoras, en vez de identificar los juicios contrarios los diferencia, y propone que la contradicción no se halla en las cosas mismas. En la afirmación *una misma cosa es justa e injusta*, la oposición se da más bien entre dos juicios y no en la cosa, que es única. Así, si *para una misma cosa hay dos enunciados contrapuestos* ello no puede ser en virtud sino de que ambos enunciados se emiten desde dos puntos de vista distintos. La contradicción surgiría si desde la misma posición alguien pudiera decir que algo es bueno y malo a la vez, pero si hay dos puntos de vista desde los cuales se pronuncian juicios contrarios de la misma cosa, ello es completamente legítimo, tal como lo aclara Barrio Gutiérrez (1973), traductor de los fragmentos de Protágoras:

Para [Protágoras] sería contradictorio el afirmar que «el culto a Atenas es laudable» y que «el culto a Atenas no es laudable», desde el punto de vista o relación de la «polis» ateniense, pero no lo sería si el primero mantiene bajo la relación a la «polis» ateniense y el segundo a la «polis» persa (p. 23).

Según Protágoras, la razón de las antilogías no es capricho del lenguaje, es producto de la forma diversa como están constituidas las almas de los hombres —y con esto retomamos la teoría del conocimiento protagórica— que al poseer cada una disposiciones particulares hace que la percepción de cada hombre sea variada. Así, entre dos hombres, cada uno con disposiciones propias, aunque compartan una estructura orgánica similar, el juicio que cada uno pronuncie sobre una cosa será necesariamente verdadero para cada uno, pues se pronuncia desde posiciones distintas.

De manera que lo que se percibe de la cosa es suficiente para generar en nosotros conocimiento, y nuestras sensaciones no nos muestran un mundo fantasmal o engañoso, pues sólo a través de ellas podemos tener contacto con éste, ellas nos revelan que la cosa está ahí, pero a la vez las disposiciones del alma median en nuestra percepción de las cosas propiciando juicios particulares sobre las mismas. Esas disposiciones son producto tanto de la cultura como del ambiente, lo que hace imposible que siempre percibamos igual una misma cosa³. Entre tanta diversidad, con todo, media un punto fijo —que cambia de sociedad en sociedad— a saber, la conveniencia. Lo verdadero será lo que parezca conveniente, pero no a un único individuo sino a la *polis*, pues es allí donde se dirime cualquier posible contradicción que pueda llevar a la discordia entre los ciudadanos de la *polis*.

Debemos pues recordar lo que está a la base de las antilogías: lo que expresamos por medio de nuestros juicios no son las cosas en sí, sino más bien lo que llamamos bueno, malo, justo, injusto, bello, feo, recibe tales calificativos porque la colectividad así lo ha estructurado al ir mediando en las diversas percepciones del hombre. De esta manera, aparece aquí la necesidad imperante de expresarse a través de una lógica de relaciones que nos lleve a comprender que si bien ninguna de las representaciones que hacemos de las cosas puede pretender ser más verdadera que otra, algo debe conciliar en la pluralidad de tales representaciones, así si algunos hombres pueden distinguir entre unas representaciones falsas y otras verdaderas será en realidad que están distinguiendo entre unas más convenientes que otras, ¿pero convenientes para qué o para quién? Protágoras (1973) lo expresará así: “pues a lo que a cada Estado (*polis*) le parece justo y bello, efectivamente lo es para él, mientras que tenga el poder de legislar” (p. 23).

Aquí, aunque parece que hemos dado un salto de la epistemología a la política, ello no es, desde el pensamiento protagórico algo ilegítimo, pues como hemos mencionado su doctrina presenta una cohesión de ideas que debe intentar al máximo mantenerse. Una teoría del conocimiento, es decir,

³ Aquí no hay que confundirse con el anuncio de una teoría moderna del conocimiento. Protágoras sigue siendo griego, la noción de verdad no cambia, las cosas aparecen y el hombre debe *llegar a ver* no a imponer sus cánones de certeza sobre el mundo.

una manera de explicar cómo conocen los hombres lleva inevitablemente a intentar explicarse cómo a partir de la forma como los hombres perciben pueden comportarse en el ámbito social.

Ahora bien, si se ha concluido que ninguna opinión puede erigirse como la única verdadera ¿cómo lograr que sí lo haga la opinión más conveniente? En ello interviene otra de las máximas protagóricas que están a la base de su doctrina: *hacer fuerte el argumento débil*, lo que nos lleva de nuevo a la importancia de la retórica. Esta tesis está lejos de encomiar una retórica engañosa que intenta convencer de cualquier cosa, o, incluso, hacer pasar una cosa por otra. Hacer del argumento débil uno fuerte tiene un origen específico: el uso correcto de la lengua. Llegar al uso del *ortos logos* con un objetivo preciso: convencer a través de ese uso perfecto de la lengua a alguien de lo que es conveniente.

La crítica de que el objetivo de Protágoras sería hacer pasar lo verdadero por aparente no es correcta, puesto que tal crítica hace caso omiso de las tesis que organizan internamente la doctrina del sofista de Abdera: no habría ninguna posibilidad de que Protágoras enunciara una teoría de la verdad y la apariencia, a no ser para socavar los fundamentos de su propio edificio conceptual. Ya hemos visto que a Protágoras no le interesa la verdad, no por cinismo, sino por su propia concepción del hombre: el hombre que está inmerso en una sociedad en la que se expresan opiniones diferentes. Igualmente en su posición con respecto a la relación hombre-conocimiento no podría aplicar tal distinción entre realidad (como verdad) y apariencia, pues si lo que percibe el hombre es lo que conoce, no puede haber nada más allá de las cosas que produzca tales apariencias.

Entonces, si recordamos el fuerte peso que tiene la conveniencia para organizar las costumbres de la sociedad y cohesionar la *polis*, la ‘verdad’ sólo podrá surgir si hacemos que aquellos hombres que no aceptan lo conveniente para la *polis*, es decir, lo que es conveniente para ellos, lo hagan al ser persuadidos por un discurso que usa bien el lenguaje, y que al mismo tiempo hace uso de la retórica con fines pedagógicos. Mantener cohesionada la *polis* asegura la supervivencia del hombre, quien al vivir solo, estaría indefenso.

La persuasión a través del *ortos logos* tiene incluso un fin más elevado para Protágoras: enseñar la virtud política que hace posible la vida en sociedad al proveer a los hombres de las ‘herramientas’ para que observen siempre lo conveniente para la *polis*, pues como lo postula Protágoras (1973):

Esta doctrina se resuelve en estas palabras: sobre lo justo y lo injusto, lo santo y lo no santo, estoy dispuesto a sostener con toda firmeza que, por naturaleza, no hay nada que lo sea esencialmente, sino que es el parecer de la colectividad el que se hace verdadero cuando se formula y durante todo el tiempo que dura ese parecer (p. 23).

La tesis máxima de Protágoras es la muy conocida frase del *homo mensura*: *El hombre es la medida de las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son*, que guarda estrecha interdependencia con las dos anteriores, pero que de alguna manera las contiene. Esta máxima se ha interpretado principalmente de tres formas, partiendo de la pregunta de quién es el hombre del que habla Protágoras: (1) el hombre como ser individual, interpretación sostenida por Platón y Aristóteles; (2) el hombre como especie, es decir, el ser humano “*in genere*”, sostenida por Goethe y Gomperz; y (3) el hombre como ser social, con peculiaridades mentales, pero que ante todo pertenece a una sociedad, sostenida por Dupréel (Gutiérrez, 1973, pp. 20-21).

Si tenemos en cuenta la máxima protagórica en relación a la doctrina que la contiene, debemos inclinarnos por comprender al *homo mensura* como el hombre de la *polis*. En cuanto a la primera interpretación, si bien puede aludir a uno de los sentidos de la tesis, se queda sólo en el aspecto problemático para Platón y Aristóteles de que toda percepción u opinión pueda ser tomada como verdadera. En cuanto a la segunda, es una interpretación muy moderna del *homo mensura*. La tercera, a pesar de su aspecto sociológico, parece acercarse más al sentido del hombre como medida. Quienes apoyan esta tercera interpretación afirman que si se analiza la doctrina protagórica, se concluye que Protágoras (1973) es un pensador más social que individualista (p. 20).

Hemos señalado que la interpretación platónica-aristotélica recoge parte del sentido de la frase, pues el hombre de cierta forma es la medida de las cosas, en cuanto a lo que conoce (percibe), pero, de alguna forma, ello no

está determinado por él mismo, las disposiciones del alma son algo natural; lo importante será cómo dentro de la *polis* se desarrollen tales disposiciones y en tal caso sólo el hombre que vive en sociedad podrá dirigirse como medida si es capaz de guiarse por aquello que la sociedad ha construido y que, por ser miembro de la misma, se le impone. Así, el hombre podrá ser medida si asume una instancia superior que le dicta qué es aquello que puede ser en cuanto es y lo que no puede ser en cuanto no es, pues si no fuera así ¿cómo podría llegarse a un acuerdo a partir de las opiniones plurales que surgen en la sociedad producto de nuestra disposiciones al conocer?⁴

Precisamente, la única forma como Protágoras podía estructurar su doctrina y llegar a su objetivo era no apoyándose en un *logos lógico*, sino en un *logos sofístico* (Alcalá, 1998, p. 148) que vendría a diferenciar dos niveles: el ontológico, que corresponde a las cosas, y el lingüístico o retórico en el que se mueven los juicios de los hombres, y postular así una determinada actitud hacia el conocimiento. Este *logos sofístico*, a su vez, permitiría que una sociedad tuviese las herramientas para dirimir entre lo bueno, lo justo, lo bello, lo malo, lo injusto, lo feo.

La enseñanza de la virtud política en Protágoras

Teniendo en cuenta lo anterior, es posible presentar la posición de Protágoras frente a la educación, pues sólo puede comprenderse al ser insertada en el todo de su doctrina. No es pura vanidad la que lleva a Protágoras a denominarse a sí mismo *maestro de la virtud*, sino una conciencia clara de su papel en la *polis* ateniense, y especialmente una conciencia de saber qué debería detentar la juventud en una *polis* en la que la democracia empezaba a dominar como sistema político, que exigía la participación de los ciudadanos y su compromiso con el destino de la ciudad.

⁴ Esto puede aclararse mejor si seguimos la exposición de Barrio Gutiérrez (1973): “Para el relativismo axiológico de Protágoras —y en eso radica el error interpretativo de Platón y Aristóteles—, la mera relación de orden emocional con un sujeto individual no basta para que un objeto se estime como valioso. Hay que diferenciar el estado de agrado y desagrado y la puesta de valor. La razón de esto es que dicha puesta de valor no es verificada por el sujeto individual, sino que le es impuesta por el grupo social, por la sociedad en la que vive. Es la sociedad la que estima lo valioso y lo anti-valioso, y el hombre moldeado por dicha sociedad, acata las valoraciones de ésta. Pues ‘la madre, la niñera, el maestro, el poeta, el teatro informan y modelan las almas maleables e inexpertas que han recibido’” (p. 24). He citado extensamente este párrafo ya que contiene la clave del pensamiento protagórico con respecto al hombre como medida, la relación hombre-sociedad, y a la vez el objetivo que mueve toda su doctrina, la educación de la virtud que permita la armonía de tal relación.

La posición de Protágoras frente a la educación bien puede caracterizarse de holista, y ello en dos sentidos: desde un aspecto teórico completa la totalidad de la doctrina protagórica, y, desde un aspecto práctico la educación comprometería a toda la sociedad. En cuanto al primer aspecto, la doctrina protagórica encuentra su realización en la tarea educativa y formativa que se concentra en resolver dos problemas principalmente: la enseñanza de la virtud y la misión de esta en la *polis* democrática. Respecto al segundo aspecto, la educación, tal como la ve el sofista de Abdera, es una tarea que ha de llevarse a cabo por todos los miembros de la sociedad, y más aún, como nos lo recuerda Jaeger (2002), es una tarea que continúa incluso una vez el joven abandona la escuela, pues éste, ya en medio de la vida de la *polis*, tendrá en las leyes y el Estado las instituciones que lo educarán en la *areté* (p. 283).

La doctrina pedagógica de Protágoras es subsidiaria de su *homo mensura* y de su antropología. Esta última se caracteriza por considerar al hombre como un ser que por fuera de la vida en sociedad y fuera de las leyes estaría aislado y a merced de la violencia. En consecuencia, la educación ha de conducir al hombre a la vida en sociedad para que pase de ser la medida de todas las cosas en su pura individualidad a ser la medida de todas las cosas inserto ya en la sociedad, es decir, para que sea entonces la sociedad quien se convierta en la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, es decir de las más convenientes, y de las que no son en cuanto no son, o sea, de las menos convenientes. La educación es, por tanto, un proceso de socialización que será posible si se logra que el joven aprenda la virtud política que lo hará buen ciudadano, como lo expresa Barrio Gutiérrez (1980): “la educación para Protágoras es un devenir a lo largo del cual las valoraciones individualistas e individuales del hombre son sustituidas por las valoraciones de la sociedad” (p. 33).

¿Cómo puede lograrse entonces que el joven aprenda la virtud y qué es aquello que en sí enseña el sofista? Estas inquietudes son el epicentro del diálogo de Platón intitulado justamente *Protágoras*, diálogo en el que se expone la doctrina protagórica sobre la enseñanza de la virtud. La inquietud de Sócrates en el diálogo en cuestión es apenas legítima: ¿Qué es entonces eso de lo que el sofista es conocedor y hace conocedor a su discípulo? (Platón, 1998, p. 46).

Es legítima a ojos de Sócrates por dos razones: la primera, porque el discípulo entrega al maestro lo máspreciado, aquello en lo que radica el que pueda hacerse bueno o malo, vale decir, su alma; la segunda, porque lo que enseña el sofista parece que puede ser enseñado incluso por otros: los amigos, la familia, los mayores.

No en vano se presenta Sócrates insatisfecho ante la respuesta que da Protágoras a la pregunta que vendría a iniciar la discusión del diálogo, a saber, *¿Qué obtendrá el discípulo del trato con el sofista?*, a lo que Protágoras responde *que el joven que esté con él volverá a casa mejorado, y así cada día irá avanzando continuamente para ser mejor*. Sin embargo, persiste la pregunta *¿qué es aquello en lo que el joven se hará mejor?* La respuesta de Protágoras entonces se precisa: *el joven aprenderá la prudencia sobre los asuntos familiares, la administración ejemplar de su propia casa y de la ciudad, y cómo podría influir en los asuntos políticos de la ciudad de palabra y obra*, es decir, aprenderá la *virtud política*, virtud que permitirá que el joven pueda vivir en sociedad y permitir a su vez que la sociedad subsista, tras la práctica de la justicia y el respeto.

El mito que nos relata Protágoras en el diálogo que lleva su nombre es diciente en cuanto a la concepción de la educación que sostiene el sofista de Abdera. Según este mito el hombre logra salir de un estado de naturaleza para convertirse en hombre gracias a la *techné* que le ha otorgado Zeus, y que hace posible, no ya la supervivencia natural sino la convivencia social, pues por medio de tal *techné*, nos dice Protágoras, Zeus reparte por igual la justicia y el respeto, abriendo así paso a la civilización.

El criterio que caracterizará a esta nueva *techné* del ciudadano será su enseñabilidad, pues al igual que las otras artes cuentan con una persona que las imparte, ésta podrá ser impartida por un *maestro*. Para Protágoras lo que diferencia a las diversas *technés* —entre las que será necesario contar desde ahora la política— no es que unas puedan ser enseñadas y otras no, sino que son repartidas desigualmente: en el mito es claro que la *téchne* política, por el contrario, ha sido repartida por igual a todos los hombres, pues se espera que todos participen de la ciudad y la política.

Enseñar la virtud política tiene un fin fundamental: permitir que el género humano no se desintegre, pues por medio de la justicia y el respeto se garantiza el orden a la ciudad y los vínculos agrupadores. De ahí que en el mito referido por Protágoras, cuando Hermes pregunta a Zeus si debe repartir la justicia y el respeto de forma desigual como fueron repartidas las artes, éste le responde que es necesario que “todos tengan parte, pues no habría ciudades si unos pocos participan de éstos como participan de las demás artes”.

La pregunta que ha de plantearse ahora es ¿por qué es necesario un maestro de la *areté* política? Hay que tener en cuenta, primero, que lo que el hombre recibe de Zeus no es una conciencia o autonomía moral natural, lo que se le otorga, desde la posición de Protágoras, es la habilidad para convivir en una sociedad al incorporarse al juego de las reglas públicas. Así, la virtud política se va incorporando en la persona en un contexto social de convivencia, de tal modo que la virtud política sea el producto de ejercerla en dicho contexto. Esta posición se comprende si se recuerda que para Protágoras la *polis* no es algo natural y anterior a los ciudadanos, sino que éste considera la *polis* como la expresión de poner en obra la justicia y el respeto, de ahí también que Protágoras considere la posibilidad de un retroceso en la vida civilizada y, a su vez, que el único medio para evitarlo sea la participación de todos en la vida de la *polis*.

Ahora bien, en cuanto a la enseñanza y aprendizaje de la virtud, desde la visión de Protágoras, las faltas de los ciudadanos en el ejercicio de tal virtud no se deben a defectos naturales sino a fallas en el aprendizaje de esta. De ahí que sea necesario que su enseñanza comience desde la infancia. Se hablará entonces de la familia como un agente socializador en la cual se inicia este aprendizaje. Para Protágoras, la emulación será fundamental en el aprendizaje de la virtud, la enseñanza de ésta tiene que ver con el ejemplo, ya que el núcleo de tal enseñanza no se encuentra en un ejercicio intelectual sino que se halla en la íntima relación del niño o el joven con su medio.

¿Dónde se aprenderá pues la virtud política? La familia, la *polis* y la práctica en lo público serán las principales instancias de su aprendizaje. Justamente, en Protágoras podría hablarse de un conjunto de tres elementos estrechamen-

te vinculados entre sí que permitirían el desarrollo de la virtud: la disposición del individuo, la enseñanza y el ejercicio, ya que, en últimas, la virtud política sólo podrá aprenderse de forma completa participando de la vida política.

Dilucidamos, entonces, en Protágoras una posición pedagógica que señala la perfectibilidad del ser humano, la posibilidad de que éste sea cada vez mejor al comprender que los valores de la *polis* son superiores a los valores individuales. Esto sólo se logra gracias a una toma de conciencia de la existencia de una “supranaturaleza”, como lo expresa Jaeger, que está por encima del individuo. Hemos visto que la sociedad entera participa en este proceso de aprendizaje, a razón de que todo hombre posee la habilidad para la virtud política, pero para que el proceso se cumpla en toda su completud también es necesario que el joven se ponga bajo la tutela de aquel *maestro* que, aventajando a los demás en el conocimiento y práctica de la virtud política, procure que los otros obtengan avances en esto mismo, de tal modo que logren, mediante sus enseñanzas, la evolución hacia lo bello y lo bueno. Lo que enseñará Protágoras será que el joven comprenda cabalmente cómo operan los ámbitos institucionales y cómo han de ser gobernados y dirigidos, de ahí entonces que el joven advierta la necesidad de gobernar la *polis*, en el sentido amplio de aprender a convivir en la ciudad (Gual, 1995), adaptándose y aportando a la nueva realidad política de la ciudad: la democracia.

Conclusión

Como lo afirma Hegel: “Los sofistas son los maestros de Grecia, y por su intermedio nació en ésta la cultura propiamente dicha” (citado por Cassin, 2008, 104), razón por la cual es pertinente afirmar que los sofistas han heredado a la historia pedagógica de Occidente una reflexión sobre la necesidad de que los hombres se encarguen de sí mismos, es decir, que se conviertan en los “amos” de su propia vida. Esta reflexión establecerá, además, lo que Barbara Cassin (2008) ha denominado “la paradoja de la formación” y que la autora define así: para ser dueños de nosotros mismos debemos aceptar la heteronomía o en lenguaje kantiano “la exigencia de autonomía es un efecto de heteronomía” (Cassin, 2008, p. 105). Entre los sofistas será Protágoras quien plantee de manera palmaria este problema: en su tesis sobre los dioses

(Protágoras, 1980, p. 72) puede rastrearse el tema, pues más allá de sugerir un escepticismo religioso lo que intenta es cuestionar la posibilidad de conocer la realidad de manera absoluta. En este sentido, la tesis del sofista de Abdera expone en el fondo la cuestión de que tal vez sería posible alcanzar cierta armonía entre los hombres si se llegase a postular la verdad sobre el mundo físico —como lo intentaron las diversas teorías de los presocráticos, teorías en constante debate—; en contraste, el sofista se da cuenta de que el mundo de la formación (que para el siglo V a. C. en Atenas era el mundo de la vida política) se desarrolla en medio de las opiniones más disímiles que, sin embargo, aspiran a un consenso. En este sentido, la sofística, y especialmente Protágoras, se ocupará, no tanto de enseñar la verdad, sino de formar a los jóvenes para que reconozcan cuáles opiniones son tan inútiles y nocivas (García-Baro, 2004) que podrían debilitar la vida en la *polis*, y cuáles, al sostenerlas, defenderlas o debatirlas, lograrían el despliegue de la vida del ciudadano a partir de la excelencia.

Referencias

- Alcalá, R. (1998). Logos y antilogos en Protágoras: la inagotabilidad del campo veritativo. *Revista Pensamiento*, 54(208), 145-151.
- Cassin, B. (2008). *El efecto sofístico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- García-Baro, M. (2004). *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*. Salamanca: Sígueme.
- García Gual, C. (1995). *Prometeo. Mito y tragedia*. Madrid: Hiperión.
- Guthrie, W. K. C. (1988). *Historia de la filosofía griega. Tomo III: Siglo V Ilustración*. Madrid: Gredos.
- Gutiérrez, B. (Trad) (1973). *Protágoras y Gorgias. Fragmentos y testimonios*. Buenos Aires: Aguilar.
- Gutiérrez, B. (Trad) (1980). *Protágoras y Gorgias. Fragmentos y testimonios*. Buenos Aires: Orbis.

- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Lecciones sobre historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. (2002). *Paideia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marrou, H. (2000). *Historia de la educación en la antigüedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (1998). *Protágoras, Gorgias, Carta Séptima*. Madrid: Alianza.
- Romilly, J. de. (1997). *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva que desarrolló el arte de razonar*. Barcelona: Seix Barral.
- Solana, J. (1994). Un ensayo de recomposición del protagorismo. *Convivium, revista de filosofía*, (6), 53-71.

EL ACTO DE LEER COMO UNA ESCUCHA INTUITIVA APLICABLE EN LOS SEMILLEROS DE INVESTIGACIÓN. UNA APROXIMACIÓN DESDE EL TEXTO “OÍR-VER-LEER” DE HANS-GEORG GADAMER*.

The act of reading as an intuitive listening exercise, applicable to student research groups . An approach from text “ hear - see - read “ Hans - Georg Gadamer.

Recibido: 2 de septiembre de 2013 / Aprobado: 14 de noviembre de 2013

*Edison Francisco Viveros Chavarría***

Resumen

Este artículo de reflexión se ocupa de deliberar sobre el acto de leer como una escucha intuitiva aplicable a los semilleros de investigación. Es una deliberación que surge del desarrollo de esta investigación. Los tópicos de este artículo son dos: la lectura como experiencia antropológica en los semilleros; y el acto de leer como una escucha intuitiva que se abre a la acogida y a la hospitalidad. Concluye este artículo que la lectura no se trata de una reunión para medir fuerzas y poderes, sino del sincero y espontáneo suscitar de la palabra que mueve el acto de leer y de interrogar-se desde la propia morada, es decir, de investigar.

Palabras clave:

Escucha Intuitiva; Investigación; Leer; Semilleros De Investigación

Forma de citar este artículo en APA:

Viveros Chavarría, E. F. (2014). El acto de leer como una escucha intuitiva aplicable en los semilleros de investigación. Una aproximación desde el texto “oír- ver- leer” de Hans- Georg Gadamer. *Revista Perseitas*, 2 (1), pp. 62-71.

* Este artículo es resultado del proyecto “Aspectos psicológicos y familiares generados en pacientes hospitalizados y sus familias a partir de intervenciones grupales realizadas en una clínica psiquiátrica de Medellín” realizado por los grupos de investigación “Familia, Desarrollo y Calidad de Vida” y “Estudios de Fenómenos Psicosociales”. El proyecto fue financiado en la XI Convocatoria de Investigaciones realizada por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Fundación Universitaria Luis Amigó (Colombia), co-financiado por una clínica psiquiátrica de Medellín. Las líneas de investigación a las que está vinculado el proyecto son “Calidad de Vida” y “Psicología Social y Salud Mental”.

** Magíster en Educación y Desarrollo Humano (CINDE-Universidad de Manizales). Docente de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín, Colombia. Integrante del grupo de investigación “Familia, Desarrollo y Calidad de Vida”. Correo electrónico: edisonviveros@yahoo.com.mx

El acto de leer como una escucha intuitiva aplicable en los semilleros de investigación. Una aproximación desde el texto “oír-ver-leer” de Hans-Georg Gadamer

The act of reading as an intuitive listening exercise, applicable to student research groups . An approach from text “hear - see - read “ Hans - Georg Gadamer.

Abstract

The author addresses reading both as an anthropological experience and as an intuitive act of listening based on openness and hospitality. This article concludes that reading is not a contest to measure strength or power, but a sincere and spontaneous provocation of the word that moves the reader to question himself and, therefore, to investigate. From this perspective, reading is an exercise applicable to student research groups.

Keywords:

Intuitive Listening; Research; Reading; Student Research Groups.

I. La lectura como experiencia antropológica en los semilleros. A propósito de la introducción.

“leer es dejar que le hablen a uno”
(Gadamer, 1993, p. 69).

Leer es disponerse a escuchar una vivencia. Para que pueda existir el acto de leer es necesaria la anticipación que se materializa en la escritura; es decir, escribir se refiere al acto primero, a la deliberación sobre un objeto de investigación que suscita la necesidad de observar y esto lleva a una experiencia que se ve sometida luego a la escritura. Escribir también es una delimitación, una parcialidad, porque el objeto de investigación no se agota en lo escrito. Por eso, leer es escuchar lo perteneciente a aquella vivencia que no está explícita en lo escrito, pero sí puede emerger en lo leído, en lo escuchado. Leer implica disponerse a ser habitado por las voces que moran en la palabra escrita.

Pero, para poder escuchar el que lee necesita ocuparse del lugar de un sujeto que tiene oído, es necesaria la apropiación de su estatuto de hombre en posición de recibir. La experiencia antropológica de la lectura es hospitalidad y acogida de la palabra de otro, quien se ha dispuesto a hablar investigando. Leer es un diálogo, un encuentro, un ágape.

En este sentido Gadamer (1993) expone la tesis de su texto así: “tener la capacidad de oír es tener la capacidad de comprender” (p. 71). De este modo, ofrece dos enfoques que sostienen el acto de leer: uno antropológico, otro poetológico (p. 79). La relación leer- oír-comprender está referida al primero, la de leer-ver-intuir al segundo.

No lee quien no está dispuesto, aquel que no abre su lugar de habitación no alcanza las posibilidades de hacerse al sentido que dona la escritura en el acto de la lectura; tampoco puede llegar a la transformación de sí; mucho menos se aproxima a la experiencia del sentido estético que subyace en un texto o en un objeto de investigación, es un andar a tientas en un nebuloso y oscuro pasillo de puertas cerradas.

De acuerdo con esto la tesis que se quiere sostener en este escrito es la siguiente: *la experiencia de la lectura es una escucha intuitiva que revela la hospitalidad de un encuentro y es aplicable a los semilleros de investigación, porque leer es un diálogo sostenido en la disposición de la acogida que implica el acto de investigar.*

Leer es dejar que el texto vuelva sus voces hacia el lector (Gadamer, 1993, p. 69), por eso, está entramado con los actos de oír y ver, con los aspectos antropológico y poético. El primero como disposición, el segundo como intuición. Leer es leer-se en el texto y participar de la renovación que genera éste en la subjetividad del que lee. Leer es dejarse transformar, abrirse y habitar la morada de las palabras que conducen al sentido de lo dicho y de lo hablado. Leer es dialogar con el autor, habitar con él un mundo cifrado y enigmático que tiene sólo apertura con el esfuerzo interpretativo e investigativo de la lectura.

Así pues, para leer en los semilleros no es suficiente una lectura a solas, es necesario acompañarse de otros con quienes hacer comunidad y construir proyectos, ya que como dicen Oquendo, González y Castañeda (2001) "los semilleros de investigación son comunidades de aprendizaje donde confluyen estudiantes y profesores de diferentes profesiones y disciplinas con el propósito de buscar una formación integral" (p. 13).

II. Leer es escuchar intuitivamente abriéndose a la acogida y a la hospitalidad. A propósito del desarrollo argumentativo.

Toda nuestra experiencia es lectura, e-lección de aquello sobre lo que nos concentramos y estar familiarizados, por re-lectura, con la totalidad así articulada. También la lectura que nos familiariza con la poesía permite que la existencia se vuelva habitable.

(Gadamer, 1993, p. 81).

Los actos del oír y del ver permiten la comprensión de la lectura, los signos de un texto son vistos y escuchados para captar el sentido del mismo, para poder comprenderlo en el diálogo, en el uso de las palabras consigo mismo y con los otros; en este orden de ideas, leer es abrirse para el encuentro con

quien escribe. En Gadamer (1993) “leer es dejar que le hablen a uno” (p. 69), o sea, disponerse; a eso se refiere el enfoque antropológico: permitirse ubicar en el lugar del destinatario, hacer-se a un lugar de sujeto de la escucha y de la investigación.

El enfoque poetológico, referido a la intuición, señala la emergencia del lenguaje generada por la enunciación de la palabra vivida por el sujeto que ha escuchado y que investiga. Lo poetológico viene luego de lo antropológico, vale decir, se trata de aquella “fuerza evocadora del lenguaje y de su perfeccionamiento en la fuerza evocadora de la palabra poética” (Gadamer, 1993, p. 75). A diferencia de un sentido corporal se refiere a un sentido interior al que se puede ingresar por medio del lenguaje expresado con palabras.

Los dos enfoques sostienen las condiciones para llegar a la comprensión, es decir, “un continuo que va desde la más vaga suposición del sentido a un concebir susceptible de dar cuenta de sí” (Gadamer, 1993, p. 77). Comprender, por tanto, implica mantenerse firme en la disposición de lector-investigador para que aparezca la emergencia del sentido, lo que exige “el arte de la lectura lenta” (Gadamer, 1993, p. 69), la oposición a la inmediatez que se aleja de toda paciencia que caracteriza al lector-investigador en posición de comprender y recibir. Ese sentido es el que llega con la hospitalidad de un texto que se abre para acoger en el diálogo.

Ahora bien, un semillero de investigación está en la responsabilidad de mostrar un camino que contribuya a la formación de la actitud que se inclina hacia el amor por el conocimiento, a través de la lectura y la escritura; por tanto, el semillero no es sólo para que el docente despliegue sus competencias intelectuales, porque el lugar protagónico es el del estudiante; de ahí que sea pertinente afirmar lo siguiente: no es hacia el docente, sino hacia el estudiante a quien debe estar dirigido el esfuerzo de los semilleros de investigación. Esto, porque el docente tiene estas competencias adquiridas, las de los actos de leer y escribir; él encontrará otros lugares de investigación científica como los grupos de investigación, que tienen propósitos diferentes a los semilleros.

No es recomendable que los semilleros sean concebidos en los planes de estudio de una carrera en particular, sino que deben estar por fuera de éstos; lo anterior, para que el estudiante pueda tener la libertad de ingresar, permanecer o retirarse de los mismos sin ver afectada una certificación o una nota; es un peligro confundir la dinámica de participación en semilleros con el estilo tradicional de la calificación de cursos. Es a los estudiantes a quienes, desde la investigación formativa, se les ha de acompañar en los procesos de "oír-ver-leer" que propone Gadamer (1993) y por eso las ideas de este filósofo pueden contribuir a pensar la lectura y la escritura en contextos de semilleros de investigación.

Consecuentemente, tanto la disposición antropológica como la intuición poeológica se sustentan en el *leer, el oír y el comprender*. El primero entendido como "dejar que le hablen a uno" (Gadamer, 1993, p. 69), esto es, disponerse a escuchar, a situarse en el lugar de apertura para que el lenguaje brote y los sentidos desborden a quien se dispone y le abrumen con la multiplicidad de posibilidades que ofrecen las voces de los sentidos abiertos, generosa y especialmente para el oyente que investiga. Para el segundo, "oír no quiere decir sólo oír, sino que quiere decir oír palabras" (Gadamer, 1993, p. 70). O sea, una vez se está dispuesto, capturar los sentidos oyendo, dando continuidad a la escucha atenta pero al mismo tiempo interpretando, apropiando, auscultando, preguntando. Oír es preguntarle a los sentidos que han emergido cuál es la relación que tienen entre sí; oír es inquietarse, dinamizarse, apertura a la donación.

El tercero, abordado desde la siguiente pregunta:

¿Qué quiere decir comprender? Seguramente tenemos que habérmolas aquí con un continuo que va desde la más vaga suposición del sentido a un concebir susceptible de dar cuenta de sí. El caso más llamativo y extremo se da allí donde no sólo se lee o se recita, sino que se presenta teatro en toda regla. Los distintos grados de comprensión que, por ejemplo, venían a coincidir en el juicio concordante del público del teatro ático, no son meras extensiones de una comprensión parcial en dirección al ideal de la comprensión perfecta. Los grados están bien dispuestos concéntricamente unos de otros (Gadamer, 1993, p. 77).

Así, comprender significa restablecer relaciones entre los componentes de un todo que se escapa frecuentemente al sujeto, y le exige a este aumentar su disposición y su nivel de apertura, pues se le vienen los grados que giran alrededor de un centro, de un objeto de investigación; de eso se ocupa la comprensión, de la adecuada relación entre los sentidos que ofrece un texto en el acto de leer. Comprender es “dar cuenta de sí” (Gadamer, 1993, p. 77).

En consonancia con lo anterior, la comprensión es para Gadamer (1993) articulación de sentidos (p. 77) como lo expresa en el ejemplo del teatro; parafraseándolo, se puede decir que comprender implica estar dispuestos a oír y por medio del lenguaje, relacionar las dimensiones posibles de lo que se quiere comprender, como si fuera un todo con vínculos estrechamente entrelazados; no se trata de un ejercicio lineal, sino que es dinámicamente movedido. La comprensión está enlazada con el concepto de lenguaje porque es por medio de él que se llega a la experiencia hermenéutica, aquella que acoge y ofrece hospitalidad para interpretar un objeto.

Pero a la vez la lectura remite a la escritura (Gadamer, 1993, p. 69) y ésta última se origina en el lenguaje, por tanto, la diferencia está en la noción de origen y consecuencia, el lenguaje es aquello a través de lo cual se da la experiencia hermenéutica, es a partir de él que emerge la escritura como efecto del encuentro y del diálogo. Por eso la experiencia de leer implica el juego del lenguaje, pero a la vez el de la libertad del sujeto que lee, porque leer es una “e-lección” (Gadamer, 1993, p. 81) es ir tras los vestigios que exige investigar, lo que también da la idea de ser una “lección”, una tarea, una labor que implica esfuerzo, entrega y dedicación. Simultáneamente leer es re-leer, volver al texto, sumergirse en él y familiarizarse, habitarlo, comprenderlo por la insistencia de ahondar en él; así, pues, lectura es re-lectura. Porque leer es una actividad lenta y minuciosa (p. 69), a la vez que exige un sujeto comprometido con llegar a ser receptor, pues “lo que importa es que llegue al destinatario” (Gadamer, 1993, p. 69), situarse desde el lugar de acogida para habitar el texto y dejarse transformar por él en un acto de libertad (Gadamer, 1993, p. 81).

Leer es escuchar intuitivamente porque en el acto de leer se articulan con precisión los dos enfoques, el antropológico y el poetológico. El situarse como

ser capaz de oír hermenéuticamente y a la vez “recibir” sentidos ofrecidos por el texto en la emergencia que viene de lo intuitivo, es una relación fundamental para saber leer. Lo anterior puede verse en el ejemplo de la escritura, la cual hacía Gadamer (1993) moviendo los labios, despertando una actitud de sospecha en su maestro; pero sobre todo, dando a entender que la práctica de la escritura está asociada al acto de leer; es lo que él nombra como “una primera y temprana disposición al talento hermenéutico” (Gadamer, 1993, p. 71). La hermenéutica implica la díada leer-escribir, tarea fundamental para todo proceso de semillero de investigación.

La imagen de una morada a la que se llega luego de haber transitado por la experiencia hermenéutica, es una señal de la vivencia de acogida y hospitalidad que debe garantizar la colectividad de los semilleros, ya que tal vivencia transforma al sujeto que lee, haciendo de su propia existencia algo habitable y familiar, porque “toda nuestra experiencia es lectura, e-lección de aquello sobre lo que nos concentramos” (Gadamer, 1993, p. 81).

III. Consideraciones finales

Leer, oír y comprender son prácticas referidas a los aspectos antropológicos y poetológicos que se reflejan en el ofrecimiento de la acogida y la hospitalidad, propias de los semilleros fundados en el diálogo y la construcción colectiva de objetos de investigación. Leer es una escucha intuitiva que moviliza y transforma la superficialidad de aquel que no se ha ocupado de elaborar una actitud de reflexión, para llevarlo a un lugar dinámico, inestable y movedido en medio del lenguaje. Dice Gadamer (1993) “todo lo que no sea introducirse en el lenguaje, en lo suscitado por él, es balbucear, hablar entrecortadamente, deletrear. El habla requiere, pues comprensión, comprensión de la palabra que se dice” (p. 69).

La experiencia del leer es escucha, porque se refiere a la atención puesta en lo suscitado, en un objeto, a aquello que no se da con facilidad a los oídos, sino que se desvela en medio de la concentración, de la dedicación, del esfuerzo y el trabajo constante; en otras palabras, esta experiencia forja la actitud en la que ha de formarse todo estudiante que pertenece a un semillero

de investigación. Leer es repetir-se hasta hallar la puerta por la que emergen los sentidos de un texto-objeto. Leer es hacer de sí un “escenario interior” (Gadamer, 1993, p. 74), “un oír interior el hacerse sonido del lenguaje” (Gadamer, 1993, p. 74).

Así pues, siguiendo la tesis de este escrito que señala *la experiencia de la lectura como una escucha intuitiva que revela la hospitalidad de un encuentro, siendo aplicable a los semilleros de investigación, porque leer es un diálogo sostenido en la disposición de la acogida que implica el acto de investigar*, puede plantearse una pregunta ¿cuál es el lugar de los sujetos que leen y escriben? Ese lugar es el de la acogida, la hospitalidad y la disposición sencilla y humilde del encuentro, que como se ha planteado compete a los estudiantes que se vinculan en un semillero a partir de la lectura y la escritura; pero también desde la autonomía y la libertad, pues como plantea Ossa (2002) éstas dos “en su relación dialógica requieren ante todo la construcción del sujeto y su capacidad para enfrentar, ética y creativamente, la incertidumbre del mundo de la vida” (p. 8).

En conclusión, la lectura no se trata de una reunión para medir fuerzas y poderes, sino del sincero y espontáneo suscitar de la palabra que mueven los actos de leer y de interrogar-se desde la propia morada, es decir, de investigar. Llevar un texto hasta la más cercana presencia de ese “escenario interior” del lector-investigador (Gadamer, 1993, p. 74) para “a partir de la realización lingüística del texto, una, por así decir, nueva realidad de sentido y sonido” (Gadamer, 1993, p. 74).

Finalmente, corresponde al lector, como investigador, descubrir la voz del que escribe, descifrarla, *verla, oírla y comprenderla*. Tratar de apropiarse del sentido y el sonido del sujeto que se dejan ver en el texto, y acogerlo acogiéndose, encontrándose con él, disponiéndose para recibirlo. La experiencia de la lectura y la investigación, si es elección, es también libertad y familiaridad para que, como dice Gadamer (1993), “la existencia se vuelva habitable” (p. 81).

Referencias

- Gadamer, H. G. (1993). "Oír-ver-leer". En H. G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós, pp. 69-81.
- Oquendo, S., González, S. & Castañeda, B. (2001). *Semilleros de investigación. Una emergencia en pos del conocimiento y la ciudadanía*. Medellín: Red de semilleros de investigación. Universidad de Antioquia.
- Ossa, J. (2002). Formación investigativa vs investigación formativa. En: García Gutiérrez, C. E. *Los semilleros de investigación. Hacia la reflexión pedagógica en la Educación Superior*. Medellín: Fondo Editorial Biogénesis, pp. 7-12.

ACERCAMIENTO HERMENÉUTICO DESDE UNA PERSPECTIVA TEOLÓGICA AL PRIMER ACTO DE LA OBRA DE TEATRO *ESPERANDO A GODOT* DE SAMUEL BECKETT

Hermeneutic approach from a theological perspective to the first act of the play *waiting for Godot* by Samuel Beckett

Recibido: 29 de octubre de 2013 / Aprobado: 18 de noviembre de 2013

*Natacha Ramírez Tamayo**

Resumen

El presente artículo profundiza, a partir de un ejercicio hermenéutico de tipo teológico, en el simbolismo religioso del texto dramático *Esperando a Godot* de Samuel Beckett. Esta obra dramática es una muestra de la pregunta por el sentido de la existencia que unos responden a través de la perspectiva religiosa y otros por medio del absurdo. Para ello se analizan las categorías dramáticas presentes en la obra.

Palabras clave

Texto dramático; Hermenéutica teológica; Teatro del absurdo; Categorías dramáticas.

Abstract

This paper studies in depth the religious symbolism in the play *Waiting for Godot* by Samuel Beckett from a hermeneutic exercise of theological type. This dramatic work questions the sense of the existence, to which some try to answer through a religious perspective and others by means of absurdity. For this, dramatic categories evidenced within the play are analyzed.

Key words:

Dramatic text; Theological hermeneutics; Theatre of the Absurd; Dramatic categories.

Forma de citar este artículo en APA:

Ramírez Tamayo, N. (2014). Acercamiento hermenéutico desde una perspectiva teológica al primer acto de la obra de teatro *esperando a Godot* de Samuel Beckett. *Revista Perseitas*, 2 (1), pp. 72-85.

* Magíster en hermenéutica literaria de la Universidad Eafit. Docente auxiliar de la Facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Oriente y Coordinadora (E) del Centro de Humanismos. Miembro del grupo de investigación Kénosis.

Correo electrónico: naramirez@uco.edu.co

Presencia de las categorías dramáticas en la obra

Esperando a Godot se puede leer y ver desde diversos puntos de vista; sin ser una representación del teatro clásico, contiene los elementos lingüísticos que lo conforman como un discurso dramático, a saber: “un discurso dialogado que se relaciona con una situación escénica mediante el lenguaje de las acotaciones que crean ambiente, precisan relaciones, indican cómo y cuándo se verbaliza el diálogo” (Bobes Naves, 1997, p. 318).

No obstante, el diálogo rompe con los esquemas habituales del teatro puesto que en la obra no es explícita la cooperación y la actitud de los hablantes y, en diversos momentos, se pierde la coherencia del mismo. Los diálogos muestran la profunda personalidad de los personajes:

El dramaturgo utilizaba las descripciones de la apariencia del personaje, las interpretaciones de sus rasgos que se ofrecían con minuciosidad como índices inequívocos de unos valores anímicos y de unas actitudes morales, que constituían su carácter (Bobes Naves, 1997, p. 328).

Así, las categorías del texto dramático ofrecen pautas concretas para acercarse al texto en cuestión: permiten analizar las acciones que se dan en la obra, los sujetos, el *cronotopo*¹ de la misma y los elementos constitutivos de la fábula². De esta manera, *Esperando a Godot* contiene cuatro categorías que posee la fábula: las funciones o situaciones, los sujetos, el tiempo y el espacio (Bobes Naves, 1997, p. 286). Sin embargo, en esta obra las categorías cambian o no aparecen. Por ejemplo, en cuanto a los personajes, es muy poco lo que se puede decir de ellos:

Vladimir y Estragón: no se saben sus antecedentes, en la microsecuencia inicial, simplemente aparecen en escena y, por lo que se dice de ellos se afirma que son dos vagabundos; por ejemplo, sus bienes son pocos y los identifican: Vladimir tiene un sombrero, Estragón posee unos zapatos y una zanahoria como alimento; “otra teoría es que podrían ser refugiados o solda-

¹ Término acuñado por Bajtín y que se refiere a la relación que existe entre el tiempo y el espacio, en este caso en las obras de teatro.

² Según Bobes Naves (1997) la fábula en el teatro “es un conjunto de motivos narrativos que adquieren unidad en la obra y tienen además coherencia interna y externa y cobran un sentido en el marco de las ideas de la época en que se crea la fábula o se interpreta (...) es un modo de entender y asumir relaciones sociales, creencias, ideas, valores” (1997, p. 284).

dos desplazados de un conflicto como la Segunda Guerra Mundial (...) que inspiró mucho a Beckett” (Biblioteca Pública de Huelva, 2007).

Vladimir se caracteriza por ser quien piensa y reflexiona. Esta actitud se percibe a lo largo del drama, verbigracia: “Durante mucho tiempo me he resistido a pensarlo, diciéndome: Vladimir, sé razonable, aún no lo has intentado todo. Y volvía a la lucha. (*Se concentra, pensando en la lucha...*)” (Beckett, 2009, p. 15). Estragón, en cambio, se preocupa sólo por el momento presente, su objetivo es comer y dormir, desconoce aún su propia existencia; es ignorante e irónico, pero más que eso es un gran representante de lo absurdo y del sinsentido. En cuanto a las preguntas que hacen en los diálogos y que contienen referencias religiosas, Vladimir se muestra interesado, a Estragón, en cambio, no le importa, de hecho no entiende de religión; ambos son modelos del hombre contemporáneo, algunas veces inquieto y otras, desinteresado por lo trascendental. Aunque la obra carece de intriga, las acciones³ irrisorias de Vladimir y Estragón muestran sus diferencias de pensamiento y de concepción del mundo.

Godot: Personaje virtual que mueve la trama de la historia, es el objeto buscado, el motor de las pocas acciones de la obra; pero es alguien desconocido para todos sólo el muchacho parece saber quién es. Esto es evidente cuando Pozzo les pregunta a Vladimir y Estragón quién es Godot:

POZZO (tajante): ¿Quién es Godot?

ESTRAGÓN: ¿Godot?

POZZO: Ustedes me han tomado por Godot.

VLADIMIR: ¡Oh, no señor, ni por un momento, señor!

POZZO: ¿Quién es?

VLADIMIR: Bueno, es un... es un conocido.

ESTRAGÓN: No, no, qué va, apenas lo conocemos.

VLADIMIR: Evidentemente... no le conocemos demasiado... pero de todos modos... (Beckett, 2009, p. 33)

Pozzo y Lucky: Tampoco se especifican las circunstancias de Pozzo y Lucky y es necesario extraerlas de los pocos datos que se dan. En la macrosecuencia dos del acto I, estos dos personajes aparecen en escena y llegan

³ Para María del Carmen Bobes Naves, la acción de un personaje se define por su significación en el desarrollo de la intriga (1997, p. 32).

donde Vladimir y Estragón se encuentran. Lucky aparece amarrado a Pozzo y cargado con su equipaje; aunque no participa en los diálogos de los personajes tiene acciones incoherentes que lo identifican. Pozzo es un personaje que representa al hombre soberbio que maltrata a los demás, pero, sin embargo, no puede considerarse como el antagonista del drama, puesto que sus acciones no afectan a Vladimir ni a Estragón, ni siquiera cambia la situación dramática de la obra. Pozzo representa al hombre que tiene sentimientos de superioridad con el propio hombre, se cree divino y ve a Vladimir y a Estragón como unos mendigos y aun así los siente de su misma especie, pero no le pasa esto con Lucky. Algunas didascalias⁴ del texto manifiestan que la actitud de Pozzo para con Lucky es inhumana; pero lo que llama más la atención es que Lucky reacciona a las órdenes y palabras de Pozzo sin oponer resistencia; hace todo lo que él le mande y responde al movimiento del látigo. Cuando utiliza palabras ofensivas hacia él como 'carroña' y 'cerdo', no se rebela. Cuando Vladimir y Estragón se atreven a decirle que es vergonzoso tratar a Lucky como lo hace, Pozzo se muestra irreflexivo, piensa que no está haciendo nada malo al maltratar a Lucky porque cree que es lo único para lo que éste ha nacido. ¡Lucky llora!, y es el único momento donde parece sentir y tener conciencia de sí. Contradictoriamente Pozzo dice que es Lucky quien le enseñó la belleza, la gracia y la verdad máxima.

El muchacho: aparece después de que se van Pozzo y Lucky y trae un mensaje de Godot.

En cuanto a la trama del texto, no es entretenida: el lector se encuentra con dos vagabundos que esperan a alguien a quien no conocen; además no tiene principio, nudo y desenlace, y prácticamente termina como inicia. Tampoco posee *hamartía*⁵, *anagnórisis*⁶ ni *peripecia*⁷. Sin embargo pretende producir una *katharsis*⁸ en el público, ya que Estragón y Vladimir conducen al espectador a reflexionar en lo absurdo de la vida.

⁴ Las didascalias son las instrucciones que da el autor para representar la obra dramática.

⁵ Es un error del personaje principal del texto dramático que tiene como consecuencia un daño que no puede ser reparado.

⁶ Concepto mencionado por Aristóteles en su *Poética* y que significa el paso que tiene el personaje de la ignorancia al conocimiento.

⁷ Imprevisto que lleva a un cambio de situación en la obra dramática

⁸ El término griego significa purgación o purificación y se le aplica al sentimiento de piedad y de temor que se suscita en el espectador o lector al comprender la situación del héroe.

El drama es una crítica con elementos cómicos y trágicos y genera una instrucción; esto es claro si se atiende a que los personajes son humildes y sus acciones no son grandiosas. Por eso es un drama, porque describe la situación profunda del hombre, aún más si se tiene en cuenta que se escribió en el contexto de la posguerra. El tema carece de sentido, el lenguaje es fácil y no posee grandes unidades de acción: las únicas acciones que se dan son cuando aparecen Pozzo y Lucky y posteriormente el muchacho; pero no se encuentra dentro de la pieza teatral un proceso de ventura y desventura. Así, “esta trama que intencionalmente no tiene ningún hecho relevante y es altamente repetitiva, simboliza el tedio y la carencia de significado de la vida humana, lo cual es un tema recurrente en el existencialismo” (Biblioteca Pública de Huelva, 2007).

En consecuencia, el tiempo en la obra es el eterno retorno al que el hombre está abocado. Bobes Naves (1997) lo señala: “la circularidad del tiempo significa en el teatro lo mismo que puede significar el mito y la anulación del tiempo, el eterno retorno, la presentación recurrente o intermitente, etc., además de implicar una determinada estructuración de la obra” (p. 364). Por lo tanto, en todo el drama es necesario seguir esperando a Godot. Así aparecen los tiempos: el pasado, porque en un momento se dan cuenta de todo el tiempo que llevan esperando a Godot; el presente, que es la acción que desarrollan; y el futuro, porque tienen que esperar a Godot. Así, los personajes viven en un tiempo sin tiempo: es el tiempo mitológico y el tiempo histórico.

Esto da pie a la situación teatral que no tiene nada que ver con los grandes escenarios o espacios escénicos; simplemente en el escenario se encuentra un cruce de caminos donde sólo se ve un árbol; que es el lugar donde hay que esperar a Godot: no tiene hojas porque están en otoño; para Vladimir es un arbusto; para Estragón un arbolito:

La situación de la obra la define así el autor: “Un lugar desértico, sin color; en el centro un árbol sin hojas. Crepúsculo”. Y allí en esa desnudez, en esa especie de tierra de nadie, atemporal, dos hombres, Estragón y Vladimir, esperan algo que jamás va a llegar. Pero aunque se trata de borrar totalmente esta categoría, de todas maneras este “no espacio” atemporal se vuelve precisamente la circunstancia o el contexto que enmarca la acción. Aunque se intente anular la situación con toda la vehemencia que tiene la propuesta de Beckett es imposible hacerlo (García, 2012).

María del Carmen Bobes Naves (1997), también hace referencia al espacio y lo presenta como esencial para determinar el drama de la obra:

El espacio impone al drama (...) unos condicionamientos que afectan a todas sus unidades: en primer lugar al discurso, que adopta la forma de diálogo o “lenguaje en situación”, por tanto en presente y en unos límites de fonación y audición propios, y en segundo lugar a las unidades materiales de la historia: a las funciones (situaciones) de la fábula, a los actantes (personajes en su funcionalidad), al tiempo y a sus posibilidades escénicas; y lo mismo a toda relación que pueda establecerse entre esas categorías (p. 388).

En conclusión, este texto dramático rompe con el esquema de teatro heredado de la poética de Aristóteles: los personajes pretenden ser recordados en el tiempo, más que ejercer una función heroica dentro de la obra, son parecidos al hombre contemporáneo: “Este es el tema de muchos de los dramas modernos que presentan al hombre obligado a elegir sin conocer, es decir, obligado a usar de una libertad, cuyo alcance desconoce, y sin segunda oportunidad” (Bobes Naves, 1997, p. 376).

La obra de Beckett se clasifica dentro del teatro llamado *del absurdo*, en el cual este autor es uno de los máximos representantes:

A Beckett se le relaciona con el Teatro del Absurdo donde la tragedia y la comedia chocan en una ilustración triste de la condición humana y la absurdidad de la existencia. El dramaturgo del absurdo viene a ser un investigador para el cual el orden, la libertad, la justicia, la “psicología” y el lenguaje no son más que una serie de sucesivas aproximaciones a una realidad ambigua y decepcionante. El dramaturgo del absurdo dismantelará el viejo universo cartesiano y su manifestación escénica (Mural, 2012, p. 1).

En la secuencia de acciones no se encuentra un tema dominante en toda la obra, simplemente esperan a Godot y tratan de matar el tiempo mientras llega, y hacen alusiones religiosas y absurdas. Las acciones físicas en la obra son muy pocas, pero tienen un sentido: en el teatro del absurdo señalan la vacuidad de la vida.

Interpretación teológica de los diálogos

Al realizar una interpretación de tipo teológico de las categorías dramáticas, se pueden distinguir cuatro temas presentes especialmente en los diálogos que se dan en el drama, estos son: la espera, la salvación, la esclavitud y el absurdo que está unido a los tres anteriores.

A lo largo de la historia, el cristianismo con su esperanza en la vida eterna ve en la muerte la oportunidad de salvación, de “un cielo nuevo y una nueva tierra” como lo dice el libro del *Apocalipsis* (21,1). En la obra, esta esperanza se entrelaza con el absurdo y la sensación de sentirse arrojado en el mundo. Desde esta perspectiva, lo que hace Beckett es un paralelo entre lo que ofrece la religión y el absurdo de la existencia donde la religión es un simple mito y no una certeza:

VLADIMIR (*soñadoramente*): El último momento... (*Medita*). Tarda en llegar, pero valdrá la pena... ¿Y si nos arrepintiésemos?.

ESTRAGÓN: ¿De qué?... ¿De haber nacido? (Beckett, 2009, p. 18)

Sumidos en la absurdidad de la vida buscan el último momento; para Vladimir este tiene una relación directa con la llegada de Godot. La secuencia, en la que aparece este diálogo, continúa con el tema de la Biblia, la buena nueva y con una mención de los ladrones que estaban al pie de la cruz. Ante la pregunta que hace Vladimir de forma trascendental, Estragón responde de un modo totalmente banal:

VLADIMIR: ¿Has leído la Biblia? (...).

ESTRAGÓN: Quizá. Recuerdo los mapas de Tierra Santa. En color. Muy bonitos. El mar Muerto era azul pálido. Sentía sed con sólo mirarlo. Me decía: iremos allí a pasar nuestra luna de miel. Nadaremos. Seremos felices. (Beckett, 2009, p. 19)

La respuesta de Estragón es incoherente, no sólo por la poca trascendencia que brinda a la pregunta de Vladimir sino por sus imprecisiones a la hora de hablar del Mar Muerto: menciona que sentía sed con solo mirarlo y que iba a nadar en él; el nombre de este mar se debe a su excesiva salinidad, lo que no hace posible calmar allí la sed; además por la densidad del agua sólo se puede flotar. En el diálogo, Vladimir cambia de tema y habla de los ladrones y del

Salvador, a lo que Estragón responde con asombro: “¿El qué? (...) ¿Salvado de qué?” (Beckett, 2009, pp. 19, 29). Es una pregunta fuerte atendiendo a la relevancia que tiene la salvación en el cristianismo. Para los cristianos Jesús es el Salvador del pecado y de la muerte; sin embargo, la pregunta por la salvación es una cuestión actual ya que el hombre posmoderno siente que no necesita ser salvado de nada y es uno de los motivos por los cuales el discurso religioso pierde su fuerza. Estragón representa al hombre contemporáneo en el que las creencias religiosas no son imprescindibles para su vida, por eso es inquietante la afirmación que hace al terminar este diálogo con Vladimir; dice: “La gente es estúpida” (Beckett, 2009, p. 21). Algunos teólogos cristianos se siguen preguntando por la importancia de la salvación para el hombre, máxime cuando muchos de los que se dicen cristianos no saben para qué la necesitan o cuál es su significado. El teólogo Julio Lois Fernández (2003) manifiesta que en el mundo actual existe un malestar ante la cuestión de la salvación:

Podríamos hablar en primer término del malestar sobradamente conocido que han generado los llamados maestros de la sospecha, para quienes el mensaje de la salvación, tal como es entendido y presentado por la fe cristiana, con su referencia a una plenitud por alcanzar el más allá, es una especie de regalo envenenado, ya que piensan, nos aliena de la condición propiamente humana y dificulta el ejercicio de la libertad y de nuestras mejores potencialidades al servicio de las tareas terrenas, al arrojarnos a un mundo de deseos ilusorios (p. 249).

Si Godot representa a Dios y en el espacio escénico de la obra sólo hay un árbol, se puede hacer una semejanza con el “árbol de la cruz”. La tradición cristiana ha asemejado la cruz con un árbol como símbolo de la salvación donde se entregó quien la otorga, así lo expresa un himno poético de la liturgia de la Iglesia Católica:

¡Oh Cruz fiel, árbol único en nobleza!
Jamás el bosque dio mejor tributo
en hoja, en flor y en fruto.
¡Dulces clavos! ¡Dulce árbol donde la Vida empieza
con un peso tan dulce en su corteza! (*Liturgia de las horas*)

La espera de Godot, debajo del árbol, puede interpretarse como la esperanza del creyente en la salvación o como la burla a quienes la esperan ya que según Estragón, es un absurdo esperar.

Los cristianos aguardan la segunda venida de Cristo y le dan el nombre de *parusía*⁹, cuando Cristo vendrá a recapitular en sí mismo todas las cosas (Efesios 1,10). Esta espera era latente en los primeros cristianos, tanto que algunos dejaron de trabajar porque creían que la llegada del Señor era inminente; por eso San Pablo les dice en la “Carta a los Tesalonicenses”:

Vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche (...). Pero vosotros, hermanos, no vivís en la oscuridad, para que ese día os sorprenda como ladrón (...). Así pues, no durmamos como los demás, sino velemos y seamos sobrios (1Ts 5, 2.4-6).

Esta exhortación paulina hace referencia al “ladrón”, a la noche y al no dormir por la inminencia de la venida del Señor: en la obra dramática se va haciendo de noche y Vladimir no deja dormir a Estragón porque hay que esperar a Godot.

Estragón mira el árbol con atención y propone que se ahorquen; Vladimir, que es el más interesado en esperar a Godot, hace una referencia religiosa al árbol; Estragón, en cambio, piensa en él pero para ahorcarse, de una rama que no sostiene. Es la contradicción entre el querer morir y el miedo a la muerte. En la interpretación cristiana las ramas representan los brazos de Cristo extendidos en la cruz que están en posición de abrazar a la humanidad:

Brazos rígidos y yertos,
por dos garfios traspasados,
que aquí estáis por mis pecados,
para recibirme abiertos,
para esperarme clavados. (*Liturgia de las horas*)

Pero ambos personajes saben que estas ramas son tan débiles que no pueden suicidarse con ellas. Realmente no quieren hacerlo porque su seguridad no es esperar a Godot, a quien no conocen, sino la vida que tienen, aunque sea miserable. Deciden entonces que es mejor esperar a Godot, pues él les dirá qué hacer. Viven en la incertidumbre, por eso para Vladimir el papel ante Godot es el de suplicante, ya que esto le da una pequeña seguridad; en cambio, Estragón se pregunta si han perdido sus derechos:

⁹ Esta palabra procede del griego *παρουσία* que significa llegada y presencia. Se utiliza para hablar de la venida gloriosa de Jesucristo.

VLADIMIR: ¿Nuestro papel? El de suplicante.

ESTRAGÓN: ¿Hasta este extremo?

VLADIMIR: ¿El señor tiene exigencias que hacer valer?

ESTRAGÓN: ¿Ya no tenemos derechos? (Beckett, 2009, p. 28)

El diálogo permite entrever una imagen de un “dios” alienante y de un hombre totalmente dependiente de él porque espera, por lo menos, que llegue, para tener algo a su lado: “VLADIMIR: Esta noche quizá durmamos en su casa, en un lugar seco y caliente, con el estómago lleno, sobre un jergón. Vale la pena esperar, ¿no?” (Beckett, 2009, p. 29). Godot puede, según ellos, satisfacer sus necesidades primarias; es la historia del hombre desde la perspectiva de lo absurdo, sólo necesita colmar lo primario, porque no tiene deseos trascendentales respecto a su vida.

Más adelante, Estragón hace una pregunta que tiene una relación directa con el diálogo anterior: interroga a Vladimir sobre si se encuentran atados a Godot. Vladimir responde que cree que sí lo están. En la teología se ha hecho referencia a la relación con Dios desde dos perspectivas: como un amo al cual se está atado, que exige hacer su voluntad para alcanzar la vida eterna; o como el amo al que el hombre libremente se ata porque haciendo su voluntad consigue la libertad¹⁰. Son dos visiones que conducen a pensar en el significado que tiene para el ser humano la religión y la relación con la divinidad. Es paradójico que aunque los dos personajes comprendan que están atados a Godot, siguen esperando, y no se desatan. Así, esta secuencia abre muy bien la entrada de Pozzo y Lucky en el escenario mostrando la relación amo y esclavo.

Lucky permanece atado a Pozzo y tampoco quiere liberarse. En ocasiones el ser humano se acomoda a su esclavitud, y le da miedo vivir su libertad. Es una especie de paralelo entre la esclavitud a la divinidad y la esclavitud humana, ya que el hombre tiene miedo de vivir su libertad, y se ata: la esclavitud a la divinidad puede encerrarlo en un círculo pequeño; pero la esclavitud humana puede ser mucho más cruel cuando no considera al otro como un ser

¹⁰ Ya en el Nuevo Testamento se encuentran citas relacionadas con la “esclavitud a Dios”, por ejemplo, San Pablo se llama a sí mismo siervo de Jesucristo e invita a los cristianos a ser “esclavos unos de otros por amor” (Gal 5,13). Sin embargo, dentro de la vida cristiana se han dado fenómenos como la llamada “esclavitud mariana” promovida por San Luis María Grignon de Montfort y que promovía una devoción más del mérito ante Dios que de la gracia.

humano igual a sí mismo, que es lo que pasa con Pozzo y Lucky. Otro ejemplo de esto se encuentra cuando Estragón quiere comer los huesos roídos que tira Pozzo y no es consciente de que merece algo mejor, quiere las migajas (Beckett, 2009, p. 39). En el Nuevo Testamento hay una referencia al rico Epulón que banqueteara ricamente y al pobre Lázaro que recogía sus migajas; al final, Lázaro vivió feliz en la eternidad y Epulón no:

Había un hombre rico que vestía de púrpura y lino, y celebraba todos los días espléndidas fiestas. Y uno pobre llamado Lázaro, que echado junto a su portal, cubierto de llagas, deseaba hartarse de lo que caía de la mesa del rico... pero hasta los perros venían y le lamían las llagas. Sucedió pues que murió el pobre y los ángeles lo llevaron al seno de Abraham. Murió también el rico y fe sepultado. Estando en el hades entre tormentos, levantó los ojos y vio a lo lejos a Abraham y a Lázaro en su seno. Y, gritando dijo: "Padre Abraham ten compasión de mí y envía a Lázaro a que moje en agua la punta de su dedo y refresque mi lengua, porque estoy atormentado en esta llama". Pero Abraham le dijo: "Hijo, recuerda que recibiste tus bienes durante tu vida y Lázaro, al contrario, sus males; ahora, pues, él es aquí consolado y tú atormentado (Lc 16, 19-25).

Esto es lo que esperan Vladimir y Estragón, que Godot los saque de su situación y les dé una vida mejor de la que llevan, ya que si acaso existe, puede ayudar.

Lucky y Estragón son excelentes representantes del absurdo, el hombre es arrojado al mundo, es una marioneta de los dioses sin poder de decisión. Por ejemplo, el azar había hecho que Pozzo fuera el señor y Lucky el esclavo. Se deduce así el significado de la exclamación de Pozzo: "¡Atlas, hijo de Júpiter!". En la mitología griega es el que sostiene el mundo sobre sus hombros¹¹. Desde una perspectiva teológica es Lucky al que le toca cargar el peso de los demás; es sumiso, es una especie de "salvador" o ejerce una función expiatoria como lo hacía en el Antiguo Testamento el cordero y, así como Jesús fue "cordero llevado al matadero", Lucky es conducido "al matadero" por Pozzo¹². Dice el profeta Isaías en el Antiguo Testamento:

¹¹ Según la mitología griega fue condenado por Zeus a mantener la tierra separada del cielo.

¹² Más adelante, Pozzo tiene una expresión que manifiesta su actitud de amo que esclaviza, dice: "He perdido mi Abdullah" (Beckett, 2009, p. 48). Esta palabra significa *esclavo de Alá* o *esclavo de Dios*; Pozzo se cree dios y piensa que Lucky es su esclavo. Pozzo manifiesta la imagen de un dios perverso que dispone de los hombres en beneficio propio.

Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. Él soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados. Todos nosotros como ovejas erramos, cada uno marchó por su camino, y Yahvé descargó sobre él la culpa de todos nosotros. Fue oprimido y él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado, y como oveja que ante los que la trasquilan está muda tampoco él abrió la boca (Is 53, 5-7).

Lucky lleva una cuerda que le hace daño, tiene el cuello en carne viva; en cambio, la correa con que en la escena anterior Vladimir y Estragón querían ahorcarse no les podía hacer nada. Lucky es el hombre sacrificado por los otros, pero también es el hombre que sin voluntad se deja conducir por su amo, es el que no tiene identidad, sólo hace lo que los otros quieren.

Más adelante, los mismos actores son conscientes de que se encuentran en el circo del mundo o en la actuación que todos necesitan hacer para darle sentido a la existencia. En consecuencia, aparece una característica de la obra y es que es una representación dentro del teatro mismo:

VLADIMIR: Es como si estuviéramos en un espectáculo.

ESTRAGÓN: En el circo.

VLADIMIR: En un music-hall.

ESTRAGÓN: En el circo (Beckett, 2009, p. 48).

Al llegar la noche los personajes sienten que el absurdo cae sobre ellos mismos y Pozzo hace un discurso sobre el crepúsculo donde expresa que no pasa nada y que todo cae como la noche en “esta puta tierra” (Beckett, 2009, p. 51); nada tiene sentido y, para que la espera no se haga tan larga, después de hacer su intervención manda a Lucky a bailar y declamar; este nuevamente actúa sin pensar, sólo recibe órdenes. Al final, Pozzo le dice a Vladimir que Lucky lo hace para que su amo no lo abandone, frase que expresa la inconsciencia total de este personaje frente a sus actitudes para con otro ser humano.

En el devenir de la vida y de la espera sin sentido, los hombres buscan simplemente distraerse, esto hace parte del absurdo. Pozzo y Lucky remiten a una relación del hombre con dios donde el hombre necesita hacer cosas para que este no lo abandone, es una seguridad. Así, la imagen de Dios puede llegar a una tendencia puramente fundamentalista y moralizante. Cuando Lucky

declama por mandato de Pozzo, en medio de sus incoherencias menciona a Dios como alguien lejano, al que no le interesa el hombre. Luego, estos dos personajes salen del escenario.

Entra un nuevo personaje, y es el muchacho, quien le trae un mensaje a Vladimir y Estragón, que dice: “(De un tirón) El señor Godot me manda decirnos que no vendrá esta noche, pero que mañana seguramente lo hará” (Beckett, 2009, p. 71). El cristianismo y el judaísmo continúan esperando la manifestación de Dios: la segunda venida del Señor y la llegada del Mesías; es una espera que no se sabe cuándo termina. Puede interpretarse como plan de Dios o, según esta obra del absurdo, como ilusión creada por el hombre. Al presente, la religión cristiana piensa más en el cielo que en la parusía; tal vez esa esperanza era lo que a Lucky le hacía llevar su carga sumisamente. Es también lo que esperan Vladimir y Estragón, encontrar a alguien que los salve de su desgracia, así no lo conozcan y no sepan quién es. En palabras actuales, es la espera de que alguien libre al ser humano del sinsentido en que vive. Desde la perspectiva de análisis que se está aplicando, se puede entender que ni siquiera Jesús, ni siquiera ese Godot al que esperan, puede cambiar el sinsentido del hombre y esta es una de las características del teatro del absurdo. Antes de salir de escena, Estragón recuerda a Vladimir traer una sogá, para encontrar su “salvación en la muerte” o para librarse del absurdo de la vida y de lo absurdo que es esperar a Godot.

A modo de conclusión

Es importante destacar la importancia que tiene la obra de Beckett dentro del teatro llamado posmoderno, donde no se aplican los elementos estructurantes básicos que tenía el teatro desde antiguo. El teatro del absurdo cambia todo esto y la obra de Beckett lo manifiesta de una manera fehaciente. Sin embargo, esto no hace que el teatro se aleje del componente mítico y de la realidad histórica en la que se encuentra.

Esperando a Godot es un ejemplo del drama que no cumple con las categorías de inicio, nudo y desenlace. Su situación dramática es una, la espera de Godot, en un espacio pequeño pero cargado de simbolismo religioso: un cruce

de caminos con un árbol que representa la cruz. No se sabe quién es Godot, pero desde el análisis teológico se puede decir que es Dios al que el hombre espera porque siente el absurdo de su vida y quiere liberarse del mismo obteniendo la salvación, que, aunque no sabe muy bien qué es, espera que lo ayude a salir de su estado de desgracia.

La obra produce una *katharsis* en quienes la leen y la ven en la puesta en escena. Sitúa al espectador en la reflexión sobre sus esperanzas, la absurdidad de la vida y la rutina de su existencia representada en ese tiempo cíclico que no avanza.

Referencias

- Bajtín, M. (2013). Concepto de cronotopos. Recuperado de: <http://www.poesmas-del-alma.com/blog/especiales/concepto-cronotopos-mijail-bajtin>
- Beckett, S. (2009). *Esperando a Godot*. Barcelona: Fábula Tusquets.
- Biblioteca Pública de Huelva (2007). *Esperando a Godot*, Samuel Beckett. Recuperado de: <http://www.juntadeandalucia.es/cultura/bibliotecas/bphuelva>
- Bobes Naves, M. (1997). *Semiología de la obra dramática*. Madrid: Arcos.
- Fernández, J. L. (2003). Jesús y la salvación. En *Jesús de Nazaret. Perspectivas* (pp. 244-284). Madrid: Fundación Santa María.
- García, S. (1989). La situación, la acción y el personaje. En *Teoría y práctica del teatro*. Bogotá: La Candelaria. Recuperado de: *Biblioteca virtual Luis Ángel Arango*: <http://www.banrepultural.org/blavirtual/todaslasartes/tea/tea4c.htm>
- Liturgia de las horas. (2012). Recuperado de: <http://www.liturgiadelas horas.org/himnoliturgiadelas horas119.htm>
- Mural. (2012). Recuperado de: <http://mural.uv.es/sagrau/biografia/teatro.html>

EN LA CAMA CON MI MADRE: PENSAR Y SENTIR LA TEOLOGÍA DESDE LA PIEL

In bed with my mother: to think and to feel theology from the skin

Recibido: 3 de octubre de 2013 / Aprobado: 12 de noviembre de 2013

Hugo Oquendo-Torres*

Resumen

El propósito del presente artículo es problematizar los imaginarios de la sexualidad y de la corporeidad femenina en el contexto social colombiano, analizando el imaginario de *la-madre* y *la-siempre-virgen* a través del pensamiento complejo de Edgar Morin y la teología *queer* de Marcella Althaus-Reid. En él se tomará como sujeto teológico a las madres de los jóvenes mal llamados “falsos positivos” del municipio de Soacha. A su vez en el artículo se propone un diálogo hermenéutico y epistemológico entre el pensamiento complejo y la teología *queer*, con la intencionalidad de visibilizar la violencia de género que sufren las mujeres en sus cuerpos por medio del condicionamiento de su sexualidad.

Palabras clave:

Sexualidad; Corporeidad; Imaginario Social; Teología *queer*; Pensamiento complejo.

Abstract

This article tries to problematize imaginaries of sexuality and female corporeality in the Colombian social context, by analyzing the imagery of the-mother and the always-virgin through Edgar Morin's complex thought and Marcella Althaus-Reid's Queer Theology. The theological subjects are the mothers of so-called 'false positive' cases from Soacha (Colombia). Likewise, the paper intends a hermeneutic and epistemological dialogue between the Complex Thought and the Queer Theology, in order to make women gender-based violence visible.

Key words:

Sexuality; corporeity; Social imaginary; *Queer* theology; Complex thought.

Forma de citar este artículo en APA:

Oquendo-Torres, H. (2014). En la cama con mi madre: pensar y sentir la teología desde la piel. *Revista Perseitas*, 2 (1), pp. 86-112.

* Teólogo de la Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia. Reverendo en la Iglesia Colombiana Metodista. Miembro del Departamento de Formación Ministerial de la Iglesia Colombiana Metodista. Correo electrónico: oquendot@hotmail.com

En la actualidad los hijos todavía creen el mito de que sus madres son la Virgen del Carmen como si la virgen María nunca hubiese sentido algún deseo de ser acariciada con pasión después de haber concebido a Jesús; se asevera en el imaginario colectivo que el goce sexual para las mujeres que son madres ha caducado después del nacimiento del último hijo, como si la libido se les hubiese atrofiado. Problematizar la sexualidad en las mujeres, más si nos referimos a mujeres madres de edad avanzada y en bajas condiciones socio-económicas es una temática controversial, puesto que se trata de un fenómeno que ha sido catalogado como un tema tabú; además, porque se aborda desde una figura muy cercana a lo entrañable que trastoca nuestro universo afectivo, ya que la figura de *la-madre* es un icono que se ha naturalizado y asociado al imaginario solemne de la mujer abnegada, *siempre-virgen* por tanto asexualada, ignorándose con frecuencia que en la sexualidad condicionada también se da la instrumentalización de ellas.

Porque si se parte del hecho de que se da la cosificación de la mujer a través de la instrumentalización y regulación de su sexualidad, reducida al plano de la producción y reproducción, por tanto, cuando ellas no pueden cumplir con dichos estándares socio-sexuales, su ser es obsoletizado como sujeto histórico. Por ende, cuando una mujer llega a experimentar la menopausia, de un modo soterrado su sexualidad y poder erótico es devaluado. Sólo basta hacer un breve sondeo en los estándares de sexualidad femenina que la sociedad actual impone, cuyo arquetipo es la mujer que se acopla con exactitud al modelo de familia nuclear y se anula y/o condiciona como sujeto sexual para dedicarse al cuidado de sus hijos.

Con base en la situación de *las mujeres de Soacha*¹, víctimas del conflicto, de una sociedad patriarcal y pudorosa que las ha encasillado en un imaginario asexualado; y partiendo de un diálogo entre las ideas propuestas desde el pensamiento complejo de Edgar Morin y de la teología *queer* de Marcella

¹ Me refiero específicamente a las mujeres que son las madres de los jóvenes que fueron víctimas de las ejecuciones extrajudiciales (los mal llamados “falsos positivos”) del Municipio de Soacha, las cuales durante todo el escrito denominaré *las mujeres de Soacha*. Se ha elegido a ellas como *sujeto teológico* debido a que cuando se descubrió la situación de los jóvenes asesinados, fueron las historias de ellos las que más se dieron a conocer por los medios de comunicación; dejándolas a ellas como víctimas invisibilizadas en un segundo plano y desconociéndose todo el dolor que las acongojaba como mujeres. Fueron pocos los medios que se centraron en ellas como mujeres, como sujetos históricos, lo cual, desde la sospecha, evidenció el alto nivel de invisibilización y negación que sufre la mujer que es madre y víctima de la violencia en Colombia, que además se haya en bajas condiciones socio-económicas.

Althaus-Reid, formularé un diálogo que brinde elementos para la construcción de una teológica pensada y sentida desde la piel de la mujer. Es ahora la sexualidad de las mujeres invisibilizadas, desde su piel, su mismidad compleja y diversa, el *locus teológico* de esta reflexión. Con este artículo se pretende, más que ser el punto de llegada, una puerta de provocación para iniciar el camino hacia la construcción de una teología latinoamericana *pensada-sentida* desde la sexualidad femenina que es negada por las directrices de la decencia hegemónica, ya que tras la figura virginal como *la-madre* y la *siempre-virgen* se esconden dispositivos de coerción, donde se da, por medio de ello, la ablación de la sexualidad y, de la misma manera, del placer.

Dejando claro que aunque la plenitud del ser no se limita exclusivamente al plano de lo sexual, de todas maneras sí es fundamental. Como bien lo manifiesta Marcela Lagarde (1993), “la sexualidad está presente en todos los ámbitos de la vida, llegando a ser el fundamento de muchos de ellos” (p. 185). Sin embargo, tratar de definir la sexualidad es intentar reducirla a ciertos parámetros y funcionalidades conceptuales, cuando ésta es un componente fundante de la complejidad del ser. O, en palabras de Antonio Fuertes y Félix López (1989), “definir la sexualidad es muy difícil, porque el ser humano es un ser sexuado, la sexualidad mediatiza todo nuestro ser” (p. 6). Si el ser humano, en el caso específico de la mujer, halla plenitud en la paz, el amor, la solidaridad, entre otros aspectos románticos, no se puede negar que también en igual proporción dicha plenitud se halla desde el goce de la sexualidad, puesto que esta, en la misma dimensión hace parte orgánica de esa integralidad compleja del ser humano.

Es una realidad que la sexualidad ha sido reducida a la esfera de lo privado, lo púdico, lo íntimo y místico, que no se puede acceder porque ya está oculto naturalmente. Tomando como punto de partida el caso de *las mujeres de Soacha*, se pretende en este escrito abrir un espacio de provocación teológica, que procure desenmascarar la relación que se da entre los imaginarios de la mujer como *la-madre* y la *siempre-virgen* con la opresión de género. Porque a *las mujeres de Soacha* tras de ser amenazadas y padecer directamente el horror del conflicto armado que atraviesa Colombia, se les ha sumado a esta cadena de negaciones el imaginario social de la madre víctima abnegada

que se desvive por su hijo asesinado, muy parecido al imaginario de la Virgen María que al perder a su hijo, paralelamente ella también se desvaneció como sujeto histórico.

Nada más para citar un ejemplo valdría la pena destacar la aparición de María en los relatos de los Evangelios, pues en su mayoría la presencia de ella se debe a su abnegación como sujeto y a su funcionalidad receptora de Jesús, haciéndola *la-madre* de Dios. ¿Pero qué de esa María, la humana, la que es mujer, la que es sujeto pensante, amante, autónomo y que construyó su propia historia dentro del relato bíblico? O mejor, ¿qué de las marías que han subvertido la historia y los parámetros de la corporeidad desde sus entrepiernas para amar y amarse con libertad? ¿Qué de esas marías que con su libido a flor de piel excitan la vida en las esquinas de las ciudades de Colombia y que con su sexo construyen esperanza?

En este artículo se considera relevante esclarecer que a esta temática le hace falta mucho todavía por ser discutida, por eso se limita en la primera parte a hacer un análisis socio-cultural de la mujer a partir de su corporeidad y sexualidad en el contexto colombiano. Seguidamente se realizará una reflexión erótica del cuerpo, empleándose como marco teórico el pensamiento complejo y la teología *queer*. Y finalmente se efectuarán tres contribuciones teológicas, cuyos fundamentos epistemológicos serán pensados a partir del cuerpo y de la piel, para postular con ello un ejercicio hermenéutico desde los cuerpos excitados, emancipados, pensados a flor de piel.

1. Mujer deshabitada: corporeidad y sexualidad en el contexto colombiano

1.1 Imaginarios sexuales la-madre y la siempre-virgen

En Colombia durante la década del 2000 al 2010 sucedieron diferentes hechos de violencia que causaron gran impacto en la sociedad civil; se trató de varios jóvenes del Municipio de Soacha en el departamento de Cundinamarca que, engañados con falsas propuestas de empleo, fueron llevados a la ciudad de Ocaña y allí fueron ejecutados extrajudicialmente por integrantes

de las fuerzas públicas (*El Espectador*, 2009). Y aunque por estos crímenes algunos miembros de las fuerzas militares fueron destituidos (*Caracol*, 2008), este modo de violencia ha seguido en Colombia. Ahora bien, tomando como punto de partida a las madres de estos jóvenes víctimas, que más allá de ser madres son mujeres, la marginación y negación de ellas continúa, puesto que aparte de ser amenazadas por las denuncias que han instaurado contra el Estado y tras padecer directamente el horror del conflicto armado que atraviesa el país, están condicionadas por los estereotipos socio-culturales y religiosos reinantes.

Un ejemplo de ello lo podemos apreciar en la definición que hace de la mujer dentro de las relaciones intrafamiliares el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), al sublimar la figura de la madre como el eje familiar (*El Tiempo*, 2010), dejándose ver entrelíneas la estereotipización y valorización de la mujer con relación a la figura de la madre que, más que ser un sujeto, se hace un objeto funcional en tanto su rol socio-familiar. Bajo esa misma línea, dentro del contexto colombiano está el estereotipo de la madre abnegada y asexuada que se desvive por su hijo asesinado, muy parecido a la imagen de la Virgen María que al perder a su hijo Jesús, de un modo paralelo ella se desvaneció como sujeto histórico. La Virgen María al igual que cientos de mujeres, dentro del imaginario popular, es más recordada por su silencio y abnegación que por su ser como persona. En el inconsciente colectivo colombiano pesa más el imaginario de la madre abnegada y anulada (semejante a María) con respecto a las mujeres, más que el hecho de ser tomadas en cuenta como dueñas de su propia historia y de su cuerpo.

Es decir, aún hoy en día un gran porcentaje de hijos e hijas piensan que las mujeres que son madres son la Virgen del Carmen porque, aunque no se explicita, de un modo soterrado sí se devela este modelo en el estereotipo des-erotizado de *la-madre*. Una idea clara de esta temática la expone Lagarde:

La mujer simbolizada en María concibe sin hombre, pero no lo hace sola sino “por obra y gracia del Espíritu Santo”. Se realiza la unión des-erotizada y asexuada, de la deidad con una mortal cuya pureza queda resaltada en que no se aproxima al erotismo, y tampoco al sexo, es virgen, núbil (Lagarde, 1993, p. 204).

En resumen, todavía se cree que María después de haber dado a luz a Jesús nunca llegó a sostener alguna relación sexual con José², y en paralelo se piensa fantasiosamente dentro del contexto colombiano como con María, que las mujeres que son madres después de haber engendrado al último hijo no volvieron a tener sexo con su compañero u otra persona o que después de la menopausia ellas nunca más volvieron a sentir deseo sexual. En otros términos, se especula que la mujer después del último parto o por el factor de la edad, nunca más volverá a tener una polución como si las fantasías sexuales ya no se les volvieran a meter entre sus sábanas. Como si por esto, ellas estuvieran vetadas para un sueño húmedo. Es por ende que se asevera que en nuestra sociedad colombiana se piensa que nuestra madre es la *siempre-virgen* que lleva una vida des-erotizada.

Si bien vale la pena resaltar enfáticamente que el dolor y sufrimiento que han vivido *las mujeres de Soacha* no es para menos, pues se trata de sus seres queridos cuya vida fue cortada violentamente y sus memorias pesan en la historia de vida, que, además, la existencia de ellos nunca en absoluto deberá ser olvidada. En la intencionalidad de esta reflexión me centraré en el fenómeno de la negación por medio del condicionamiento sexual de estas mujeres como sujetas del impulso sensual de vivir. Es, por consiguiente, que desde la sospecha de la sexualidad a partir de la hermenéutica *queer* y desde una mirada erótica del cuerpo, valdría la pena que nos ubicásemos en el después de estas mujeres. Ya que a ellas, en el día a día, les ha tocado llevar una vida solitaria, carente de sus seres queridos; una vida llena de avatares y embates por una estructura social hegemónica y pudorosa que les niega el derecho al placer, que les predetermina sus deseos, sus sueños, y, siendo indecente, el derecho humano y sagrado del goce sexual de un orgasmo.

Hago esta afirmación porque en gran medida las mujeres aquí representadas, que son madres, han sido desterradas no solamente de un espacio físico, sino que también han sido desterradas del espacio de su cuerpo. Ellas han sido reducidas al plano del “decoro”, negándoseles el impulso sensual de vivir y sentir de una manera autoderminada, reduciéndolas al imaginario de la *siempre-virgen* y de *la-madre* eternamente asexualada, entregada devotamente

² Para mayor información consúltese en: San Jerónimo, con prefacio de James Akin: *La Virginitad perpetua de María Bendita, contra Elvidio*. Recuperado de: www.apologeticacatolica.org/Maria/MariaN03.htm Consultado el 19 de Noviembre de 2012.

a la abnegación y al silencio como la Virgen María. Empero, ¿será acaso que estas mujeres, superando el imaginario de la “madre-víctima asexuada y abnegada”, en su piel aún no sentirán pasión? ¿Quizá en ellas la pulsión sensual de vivir y sentir libremente sin ningún encasillamiento se les habrá diluido ante el dolor de la violencia o las repercusiones de la edad? ¿Será que después de la menopausia esa fuerza erótica de desear un orgasmo se les habrá extinto? Sería muy interesante abrir el diálogo al respecto tocándonos los genitales. Si bien este caso parte de la singularidad, y además posee como base epistemológica la hermenéutica de la teología *queer* y el pensamiento complejo, y no pretendiendo que este punto de partida se vuelva un marco absoluto, podemos decir que aquí hay cientos de mujeres representadas, puesto que la negación de las mujeres desde su cuerpo y su sexualidad son dos elementos fundantes que componen los estereotipos de los *sujetos socializados*.

1.2 Corporeidad femenina como símbolo hermenéutico desde el contexto social colombiano

El cuerpo, específicamente el femenino, dentro del contexto colombiano, enmarcado por el patriarcalismo, la religiosidad y la hegemonía de las estructuras socio-económicas y políticas, es determinado como el organismo que tiene la función de producir y reproducir los estereotipos estipulados por las estructuras hegemónicas. Puesto que si la familia nuclear es el referente de la sociedad como bien se explicitaba en el estudio realizado por el ICBF, en efecto se puede afirmar que el hombre y la mujer que la componen son dos entes funcionales que desempeñan el rol de promover la consolidación de este modelo social. Por lo que el rol simbólico de las corporeidades, concretamente desde lo sexual, están basados, según estos parámetros, por la instrumentalización en la funcionalidad. En este caso se debe entender el símbolo como la representación del significante, frente a ello resulta importante la proposición que realiza José Mardones (2003) citando a Wittgenstein el cual define el símbolo como “el mecanismo de acceso a lo inaccesible, apalabrar el silencio de lo inefable, dar cobijo a la trascendencia” (p. 17). En otras palabras, el cuerpo, realizando la relectura desde esta mirada, es símbolo de vida indeterminable, no obstante, el modo de acceder desde el patriarcalismo *des-erotizador* es por medio de la reducción de este al mero objeto, ya que al ponerle un rótulo a lo inaccesible del cuerpo, este se hace accesible a través de la objetivación.

Refiriéndome de un modo específico al cuerpo femenino, parafraseando a Lagarde (1993, p. 102) se puede afirmar que el cuerpo y la sexualidad de las mujeres son espacios políticos específicos, subordinados para la producción y para la reproducción, fundados ambos como disposiciones sentidas, necesidades femeninas, irrenunciables. También el cuerpo desde la visión de Michel Foucault citado por Wanda Deifelt (2011), es definido como “la superficie de inscripción de los acontecimientos. Es decir, en él se imprime el quehacer cotidiano de los sucesos, las ideologías, los discursos, entre otros aspectos; los cuales son regulados por la religión y la cultura” (p. 7). Cabe resaltar cómo desde los aspectos socio-culturales y religiosos se configuran parámetros estereotipados del cuerpo, que con frecuencia es presentado como algo “débil”, tendiente a la perversión humana. En la práctica cultural el placer de lo sexual asociado a lo corporal es percibido como un fenómeno humano que debe ser manejado en secreto, transformándose de este modo en tabú, que al igual que la violencia doméstica invisibilizada queda restringida al ámbito de la vida privada de la pareja, es decir, a la impunidad del silencio del hogar.

Dentro de los estereotipos simbólicos de la sexualidad femenina está la concepción de *la madre soltera*. ¿Qué sucede si la mujer que es madre no cuenta con una pareja? Como es el caso común de las mujeres jefas de hogar, que debido a la violencia o a la irresponsabilidad paterna están solas. Entonces para estas mujeres su sexualidad quedaría restringida a la idea popular de *el-parque-de-diversiones* como se comenta con frecuencia entre las reuniones enmarcadas por el discurso patriarcal, ya que se concibe en el imaginario a la mujer que es madre soltera como una mujer “fácil”, que siempre está en búsqueda del *hombre proveedor* para que sea “el padre de su hijo”, aquel que reemplazará la figura paterna ausente, todo porque la presión social a partir del estereotipo de la familia nuclear constriñe a la mujer; asimismo, al hombre pretendiente, es apreciado con la expectativa del Mesías paterno que salvará la reputación de *la-madre*, ya que él, por sí mismo, se auto-determina como el *páter proveedor*, legitimándose de este modo el imaginario de la sexualidad femenina recuperada, como si se tratara de una máquina que se ha descompuesto, pero que ahora ya ha sido reparada por el mesianismo patriarcal.

Mas si se trata de la mujer que decide quedarse sola y no tener hijos, entonces ella es catalogada como *la solterona*, que sólo sirve de monja para “*vestir santos*”, como reza el adagio, pues si bien es un refrán naturalizado desde lo popular, él está revestido de una verdad que resume con precisión el *modus operandi* de la sociedad colombiana. En otras palabras, tras el concepto de *la solterona que viste santos* está la implicación de abnegarse como mujer pensante, actuante y amante libre; además de la exigencia de olvidarse de que su piel se excita con la vida, todo debido a que su sexualidad no la ha puesto a disposición para la fecundidad. La mujer colombiana, dentro del imaginario patriarcal, a semejanza de la “mujer virtuosa” descrita en el texto de *Proverbios* 31: 10-31, es reprochada por su género y sexualidad si ella se comporta de una forma autónoma, mientras que sí es aceptada si ella asume la sumisión de su feminidad.

A modo de contraste, dentro de los rótulos simbólicos de la sexualidad femenina, la mujer es considerada “virtuosa”, en el caso de la que posea compañero: si guarda silencio ante el hombre y somete su voluntad para él, igualmente si reduce su vitalidad y sexualidad al espacio doméstico. Y en el caso de la mujer separada o viuda es “bienaventurada” si se desvanece como sujeto y mutila su libido. La mujer colombiana no es “útil” si practica el auto-erotismo o si tiene relaciones sexuales con otra; pero sí, si su sexualidad la reduce a la procreación y a la complacencia de su compañero, razón por lo cual, situándome en el contexto de *las mujeres de Soacha*, puedo inferir que aquellas madres que han quedado viudas o separadas y/o que de igual forma sus hijos han alcanzado la madurez, para ellas el goce de su sexualidad dentro del imaginario está prohibido, ya que en el inconsciente colectivo pareciese que el placer sexual estuviera vedado por causa de su fecundidad, edad, condición socio-económica o por el hecho de ser víctimas y madres.

1.3 Sexualidad mutilada: fecundidad y objeto de mercadeo

La sexualidad ha sido mutilada desde diferentes percepciones del cuerpo en la historia, no sólo desde las prácticas sexuales, sino también a partir de las diversas cosmovisiones que traspasan los cuerpos y de la espacialidad que las circunda. En otros términos, la sexualidad no sólo es mutilada desde lo genital

y las *corpovisiones* sino además desde el espacio social. En esta óptica es acertada la conceptualización que hace Michel Foucault (2009) cuando en el análisis histórico de la sexualidad afirma que:

Entonces la sexualidad [—refiriéndose desde el surgimiento de la burguesía victoriana—] es cuidadosamente encerrada. Se muda de lugar. La familia conyugal la confisca. Y la absorbe por entero en la seriedad de la función reproductora. Entorno al sexo se establece el silencio. La pareja, legítima y procreadora, impone su ley. Se impone como modelo, hace valer la norma, detenta la verdad, retiene el derecho de hablar —reservándose el principio del secreto—. Tanto en el espacio social como en el corazón de cada hogar existe un único lugar de sexualidad reconocida, utilitaria y fecunda: la alcoba de los padres. Al resto sólo le queda esfumarse; la conveniencia de las actitudes esquivo los cuerpos, la decencia de las palabras blanquea los discursos (...). Lo que no apunta a la procreación o está configurado por ella ya no tiene sitio ni ley. No puede expresarse. Se encuentra a la vez expulsado, negado y reducido al silencio (pp. 9-10).

Como es evidente en el comentario de Foucault, la sexualidad no sólo es mutilada a partir de la funcionalidad reproductiva, sino que paralelamente lo es desde la espacialidad histórico-social, pues allí se configura una sexualidad silenciada y desterrada de sí. Se puede inferir que el cuerpo de la mujer se ha convertido en el instrumento de reproducción y de satisfacción de las necesidades sexuales del otro heterosexual. Se es mujer en tanto se disuelve en el otro y guarda silencio de sí reduciendo su espacio vital al “hogar”.

Con respecto a las mutilaciones y a las mercantilizaciones sexuales se puede aseverar que: al hombre se le mutila su ser transversalizado por lo femenino y masculino a través de la extirpación de la feminidad y la diversidad que rompe con la heteronormatividad, por ello, todo viso que refleje delicadeza en el hombre en su praxis social es disuadido por medio de la sanción; y a la mujer se le castra su sexualidad por medio de la regulación del placer, la erótica y de sí misma, la cual queda reducida al plano de la reproducción y la mercantilización de su cuerpo. La sexualidad de las mujeres es regulada y conducida a la dimensión de la fecundidad, ya que el sistema económico imperante requiere centrar la energía vital de ellas a la reproducción del capital; además porque el neo-liberalismo requiere renovar continuamente su fuerza de trabajo, que se obtiene mediante la reproducción condicionada de la especie, volviéndose de esta manera el vientre femenino el instrumento de poder y

la sexualidad regulada en el aparato ideológico, por lo que el cuerpo de la mujer, minimizado a un territorio de producción del capital humano, se transforma en el objeto preciado para la explotación económica.

Si durante la época de la Colonia la tierra se percibió como ese objeto preciado para la explotación latifundista, en nuestro tiempo el cuerpo de la mujer la ha reemplazado, transformándose en el objeto productor de bienes y consumo. No obstante, hay que hacer la siguiente aclaración: la mujer con relación a su sexualidad padece una doble instrumentalización categórica. La primera tiene que ver con la asignación de la fecundidad, dándosele un carácter moralista y púdico; y la segunda gira en torno a la explotación de lo sexual genitalizado, volviéndolas a ellas objetos de mercado publicitario que satisface la demanda del mercado de la sociedad de consumo. Concerniente a esto, si la sexualidad femenina en el universo privado de las familias es tenida como tema tabú, adjudicado tradicionalmente sólo a la alcoba de los padres, tras la frontera del hogar ella está siempre exhibida como un objeto más de mercado y consumo, por lo que se corrobora de este modo que las mujeres en su sexualidad sufren una doble opresión.

En efecto, el cuerpo y la sexualidad de las mujeres aparte de que son cosificados ambos de una manera fragmentada, son empleados por las estructuras hegemónicas patriarcalistas como aparatos de legitimación y alienación, ya que por un lado el cuerpo y la sexualidad de las mujeres son utilizados por las estructuras de poder económico y social para la reproducción de la fuerza de trabajo, y por otro, son tomados como elementos determinados para satisfacer la industria del entretenimiento. En esta idea Elina Vuola nos brinda aportes muy claros, cuando referencia algunas ideas de Moser:

La instrumentación y la alienación sexual son resultados de una ideología que tiene el objetivo de mantener grandes proporciones de gente al margen de los procesos decisorios (la sexualidad) al servicio del *status quo* social y político. La comercialización del sexo, especialmente del cuerpo de la mujer, es otro aspecto de la manipulación ideológica de la instrumentación de la sexualidad. Según él, “otra dimensión ideológica de la instrumentación del sexo es la liberación sexual. Presentar la virginidad como un tabú, el matrimonio como cosa del pasado, forma parte del mismo juego ideológico”, dice Moser. “Mientras más se distraigan las masas empobrecidas con el sexo”, habrá menos posibilidades de que surjan protestas en contra de las

estructuras políticas, sociales y económicas injustas. También afirma que “mientras el sexo sea uno de los ídolos de la masa, nada más profundo podrá suceder en términos de una re-estructuración de una sociedad” (Vuola, 2001, p. 192).

Al comentario anterior le agregaría, desvirtuándolo de ese matiz moralizado, que mientras la sexualidad sea monetizada e instrumentada, será un elemento más de toda una infraestructura de poder que la tiene cautiva, tanto en los imaginarios sociales como en la práctica del mercado. De la misma forma diría que mientras más indiferencia haya ante el poder decisorio de nuestra sexualidad, mientras más inconsciencia exista de nuestra autonomía sexual, mayor entonces será la anulación de nosotros como sujetos históricos. En suma, la sexualidad en el ser humano, específicamente de la mujer, es reducida al plano de la fecundidad y al entretenimiento, determinándose de esta manera por las directrices del neo-capitalismo y la *heteronormatividad* sexual.

2. Erótica del cuerpo: diálogo desde el pensamiento complejo y la teología *queer*

2.1. El pensamiento de Edgar Morin y la complejidad de la sexualidad

Con la breve exposición acerca de las ideas de Edgar Morin se espera generar una provocación a partir de su pensamiento, dejando siempre abierta la puerta hacia la construcción más detallada, no ignorando en vastedad los grandes aportes que tal filósofo de la complejidad ha brindado desde su propuesta epistemológica, porque su pensamiento más allá de querer configurarse en una teoría es un método en proceso. El pensamiento complejo de Morin nos brinda mayores luces ante la cuestión de cómo abordar el análisis de la negación sexual de *las mujeres de Soacha*, ya que él no se focaliza únicamente en un mero componente de sus problemáticas sino que nos incita a gestar una visión plural de los cautiverios sexuales que padece la mujer desde su cuerpo y su sexualidad.

La negación sexual de la mujer no sólo repercute en el ámbito social, sino que esta privación está imbricada con lo político, lo religioso y lo cultural. Con todo, esta relación compleja la abordaremos con claridad más adelante en los términos de sexualidad, teología y política cuando planteemos el aporte

de la teología *queer* de Marcella Althaus-Reid. Por ahora sólo resta afirmar que el trazado conceptual de Morin es un sendero hacia la heurística, una aproximación hacia el objeto de conocimiento, que adopta un punto de partida, pero que nunca se cierra ante otras posibilidades para ser el punto de entrada, pues como bien lo describe Marcelo Pakman (1990) en la introducción al pensamiento complejo, “Morin en su producción teórica no es nunca un intento de ser un logro acabado, sino más bien un proceso que, en su devenir mismo, marca un rumbo cognitivo, en el que somos invitados a participar” (p. 9).

Es importante entonces destacar, parafraseando a Vanessa Montalbán (2010, p. 615), que para el planteamiento del pensamiento complejo, es importante decir que en Morin se presentan una serie de sucesos, que paulatinamente van conllevándolo a un proceso reflexivo acerca del conocimiento científico tradicional y sus diversas falencias para realizar una explicación de la realidad, ya que dicha epistemología científica presenta cierta tendencia hacia la simplificación, en la que no se tienen en cuenta diversas características de la realidad a la que se intenta aproximar. Es por ello que a partir de estas sospechas en Morin comienza un camino de búsqueda que lo conducirá hacia el planteamiento del paradigma de la complejidad.

La complejidad, según Morin, es entendida a partir de la vida cotidiana, en la cual parece estar ausente dicho paradigma, por lo que la complejidad ha sido percibida y descrita por la novela del siglo XIX y principios del XX. Morin frente a ello afirma lo siguiente:

Mientras que en esa misma época, la ciencia trataba de eliminar todo lo que fuera individual y singular, para retener nada más que las leyes generales y las identidades simples y cerradas, mientras expulsaba incluso al tiempo de su visión del mundo; la novela, por el contrario (Balzac en Francia, Dickens en Inglaterra) nos mostraba seres singulares en sus contextos y en su tiempo. Mostraba que la vida cotidiana es, de hecho, una vida en la que cada uno juega varios roles sociales, de acuerdo a quien sea en soledad, en su trabajo, con amigos o con desconocidos. Vemos así que cada ser tiene una multiplicidad de identidades, una multiplicidad de personalidades en sí mismo, un mundo de fantasmas y sueños que acompañan su vida (Morin, 1990, p. 87).

En efecto, si se ha de tratar de entender el pensamiento complejo con relación a la sexualidad y corporeidad de la mujer, este entonces debe situarse

desde la complejidad de la vida en lo cotidiano de ellas, porque se trata de un método que no se construye distanciadamente del ser en su tiempo y en su realidad contextual, sino que antes bien entra en sincronía con lo complejo del ser y sus entramadas realidades, que a propósito son tan diversas. No obstante, continúa diciendo Morin que, para comprender el problema de la complejidad es importante, antes que nada, que exista un paradigma de la simplicidad, no de la simplificación reduccionista. El filósofo afirma que el paradigma de la simplicidad es aquel que le pone orden al universo, persiguiendo de este modo el desorden. Él entonces resume diciendo que la simplicidad ve a lo uno y ve a lo múltiple, pero poder ver lo que uno, no puede al mismo tiempo ser múltiple, puesto que según Morin (1990), “el principio de lo simple o bien separa lo que está ligado, o bien unifica lo que está diverso” (p. 90).

2.2. Hermenéutica desde la teología *queer* de Marcella Althaus-Reid

Con respecto a la teología *queer* o teología indecente propuesta por la teóloga argentina Marcella Althaus-Reid se puede decir que a primera vista ésta consiste en el planteamiento de una teología contextual, pero determinar su teología en este marco sería una afirmación muy reduccionista, ya que dicha teología *queer* aunque se sitúa desde el sujeto de reflexión concreto³, no se cierra ante los diversos abordajes y realidades complejas que lo circundan. Por esta razón es muy propicia la definición que la misma teóloga le brinda a su teología *queer*, dice:

Teología Indecente es aquella que cuestiona y desnuda las míticas capas de opresión múltiple en Latinoamérica, una teología que tomando el punto de partida en la encrucijada de la Teología de la Liberación y el pensamiento *Queer* se reflejará en opresión económica y teológica con pasión e imprudencia (Althaus-Reid, 2005, p. 12).

Continúa diciendo Althaus-Reid (2005), que “una teología indecente interpelará el campo latinoamericano tradicional de la decencia y el orden que impregna y sostiene las diversas estructuras de la vida, específicamente en Argentina, y en el continente” (p. 12). Porque, según Althaus-Reid (2005, p. 12), parafraseándola, toda teología involucra una práctica sexual y política,

³ Las mujeres pobres de la ciudad de Buenos Aires, específicamente las teólogas feministas y las mujeres coyas vendedoras de limones. Para mayor claridad consultar Althaus-Reid, M. (2005). *Teología indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra.

consciente e inconsciente, cimentada en pensamientos y prácticas actuadas desde codificaciones estipuladas como aceptadas. Esto ya que la lucha económica no desafía únicamente a estas mujeres cotidianamente, sino que una mezcla de pobreza y sexualidad las transforma, a veces, en raras.

Con base en la propuesta de Althaus-Reid se puede afirmar que la singularidad de dichas mujeres es la condición de su indecencia, es decir, de la subversión de los estereotipos sexuales y de género en sus vidas, como el resultado de una lucha por vivir con dignidad. En resumen, es por ello que:

La teología *queer* es la reflexión sobre una teología política sexual, concebida como continuación crítica de la teología de la liberación feminista mediante el enfoque multidisciplinario y que se nutre de la teología sexual, de la crítica poscolonial, de estudios y teologías sobre homosexualidad, de estudios marxistas, de la filosofía continental y de la teología sistemática... Porque el propósito no es demoler la teología de la liberación al estilo europeo, sino antes bien explorar a fondo el círculo hermenéutico contextual y hermenéutico de sospecha cuestionando la forma de hacer teología en el contexto liberacionista tradicional (Althaus-Reid, 2003, p. 16).

En otros términos, la propuesta desde la teología *queer* es hacer una teología encarnada desde los cuerpos concretos que poseen y expresan una sexualidad diversa al estereotipo institucionalizado y heteronormativo.

2.3. Humedad desde el punto G: erótica del cuerpo desde lo complejo y lo *queer*

Para esta sección también se hace importante precisar ciertos conceptos, entre ellos la idea del cuerpo y del erotismo y su relación íntima con lo complejo y lo trasgresor (*queer*) de la sexualidad femenina abierta. Para el primer asunto me parece adecuado tener como base la visión de Edward Schillebeeckx, ya que él propone la aproximación al cuerpo a partir de un matiz trascendental sin menoscabar ese componente humano. Schillebeeckx asegura que:

En la corporeidad humana, el espíritu humano está presente bajo el modo de la corporeidad. Un cuerpo es el alma misma en la medida en que está encarnada. La glorificación eterna de la materia se lleva a cabo por su ascensión en la espiritualidad humana. De ahí se entiende que el cuerpo humano o humanizado es totalmente un símbolo, una expresión del espíritu humano. Es importante advertir que, como

ejemplo, la respiración adquiere un significado típicamente humano en el lenguaje: el lenguaje es la espiritualización humana de una función biológica primaria. Esto confirma que el cuerpo humano es realmente la presencia del espíritu en este mundo (Schillebeeckx, 1970, pp. 390-392).

El cuerpo es el espacio sagrado, no ligado a ningún dogma religioso en particular, puesto que en él reside la espiritualidad humana, ya que el cuerpo es la presencia real del espíritu en el ahora, en nuestro eterno presente. El cuerpo es sagrado en tanto es una metáfora real de lo trascendental de la humanidad. Si bien el cuerpo es territorio sagrado, éste no está privado al encuentro complejo que lo transversaliza y nutre como una entidad orgánica. En este sentido, me parece acertado el planteamiento que hace María-Milagros Rivera (2001), cuando afirma del cuerpo, en este caso el femenino: “el cuerpo significativo de todo, de todo lo que se quiera, de todo lo que se llegue a poner en palabras, imágenes, sonidos, claves (...) De todo lo que sea capaz de percibir” (p. 11).

También dentro de las definiciones que se deben hacer está el concepto de erotismo, por ende es pertinente el planteamiento de Elizabeth Stuart, citando a Audre Lorde:

Lo erótico como el profundo conocimiento del cuerpo y un impulso hacia el gozo, la satisfacción y la propia realización, que puede encontrarse en las relaciones sexuales, pero que también pueden experimentarse: en el baile, al construir una estantería para libros, escribir un poema, explicar una idea (Stuart, 2005, p. 94).

Esto es lo erótico desde lo complejo y lo simple de la vida no como un tema tabú o un misterio enigmático, sino como un fenómeno complejamente trascendente pero a la vez trascendentemente frugal, sin enmascaramientos, diáfano, tan lleno de carne e intimidad pero tan distante de la vaciedad, que se puede vivenciar a partir de la sencillez de las simples cosas, así como a partir de la sexualidad sin condicionamientos por la edad o la fecundidad.

Ahora bien, en cuanto al diálogo entre el pensamiento complejo y la teología *queer*, situándome desde la problematización de la sexualidad y la erótica del cuerpo de *las mujeres de Soacha*, es relevante precisar que en Morin se hallan luces ante la manera de cómo aproximarnos a sus diversas realidades,

puesto que para hablar de sus problemáticas, en este caso puntual el condicionamiento de su sexualidad, no debemos quedarnos en la genitalidad. Hablar del condicionamiento e incluso de la negación de la sexualidad en ellas no es lo mismo que hablar de la negación de su genitalidad, ya que en esencia se incurre en un reduccionismo; además tras de ello se ocultan otras problemáticas, como es el caso de la legitimación de la imagen de la-madre o la siempre-virgen, que al quedarse sola, por sometimiento al imaginario genitalizado, ella debe dedicarse a la crianza de sus hijos o al acallamiento de su dolor o gozo, porque la-madre o la siempre-virgen bajo ese parámetro sufre su opresión en soledad y silencio. Esta acción equivale a la invisibilización de su ser a partir de lo funcional de la sexualidad genitalizada.

En lo concerniente a la *teología indecente* propuesta por Marcella Althaus-Reid, aunque es cierto que la teología de Althaus-Reid se elabora a partir de un recorte *queer*, y su reflexión tiene como propósito una de-construcción de los imaginarios heterosexuales de Dios, su base epistemológica también nos sirve como punto base para plantear una nueva comprensión teológica de la sexualidad y del cuerpo condicionado de la mujer. Del mismo modo, tanto las personas que se expresan con una identidad *queer* como *las mujeres de Soacha* han sido desterradas desde su propio espacio corpóreo y de su sexualidad. *Las mujeres de Soacha*, así como las personas de la diversidad sexual han sido invisibilizadas como sujetos, puesto que se les ha negado un derecho fundante, el goce de vivir y lo trascendente de sentir. O como bien lo expresa Liliana Ocampo Sabogal (2011):

La negación de la bondad sexual, el menosprecio del cuerpo y la exclusión de la experiencia gratificante del placer, han sido constantes a lo largo de la historia en las sociedades conformadas bajo la influencia del pensamiento occidental cristiano androcéntrico. En este marco, la identidad sexual de la mujer está polarizada más hacia la represión, la culpa, el sacrificio, que hacia la libertad, el goce y el placer que hacen parte de la integridad del ser humano (p. 62).

Cabe anotar que la corporeidad no se reduce a lo sexual y a lo erótico, empero se debe admitir insoslayablemente que ambos son consustanciales a la corporeidad humana. Si no fuese cierto, entonces, ¿cómo se comprendería la complejidad humana fuera de nuestros cuerpos? Nuestros cuerpos

son íntimos y sagrados, sensitivos y eróticos, y sobre todo muy diversos. En este punto es relevante manifestar que el cuerpo es la metáfora más concreta del sujeto, que encarna todos sus fluidos y subjetividades por los que está constituido, porque él es el lugar privilegiado donde la epifanía de lo sagrado acontece, puesto que allí el verbo se hace carne. Subsiguientemente, si el cuerpo es la metáfora más concreta del sujeto, es su sexualidad una forma de lenguaje de su *sujetividad*, es decir, su forma de encarnar y comunicar su ser sujeto. Tanto las mujeres como el *queer* re-crean su existencia, se re-inventan ante la homogenización cuando trasgreden las políticas sexistas y subvierten los modelos prefijados de la heterosexualidad.

3. Sentir la teología desde la piel: contribuciones teológicas a partir del cuerpo erotizado

Teniendo como base epistemológica el análisis socio-cultural de la mujer a partir de su corporeidad y sexualidad en el contexto colombiano más las contribuciones del pensamiento complejo y la teología *queer*, opino entonces que si deseo proponer una teología pensada y sentida desde la piel de *las mujeres de Soacha*, así como de mi madre, en efecto me es necesario entrarme en la cama con ellas para así cometer un incesto hermenéutico, procurando situarme un poco en sus intimidades, ese universo de sentidos vivaces que las transversaliza como personas féminas, porque más que ser madres ellas son mujeres. Por consiguiente, en esta tercera etapa me concentraré en tres contribuciones teológicas que están latentes, que además son fundantes desde una apuesta teológica que se procure pensar y sentir desde la piel de las mujeres negadas. La primera tiene que ver con la temática del cuerpo y la piel como el punto de partida epistémico y teológico; el segundo tópico es con respecto a los cuerpos excitados como cuerpos liberados; y la tercera es concerniente, particularmente, a la apuesta por una teología pensada a flor de piel, teniendo como base epistemológica la complejidad de los sentidos.

3.1. Una caricia húmeda por el cuerpo mojado: cuerpo y piel punto de partida epistemológico

En el ahora, desde la mercantilización del cuerpo que reduce de él toda su compleja pluridimensionalidad, éste se concibe a partir del lucro; donde el cuerpo se vuelve la materia prima de producción; la sexualidad y la fecundidad en las monedas corrientes; y el erotismo y el goce en la plusvalía del cuerpo. En los cuerpos se han inscrito fórmulas, teorías y dogmas, igualmente símbolos de economía que los racionaliza y monetiza. Sin embargo, desde el *kairós* (nuevo tiempo) de la piel de las personas oprimidas, específicamente desde el cuerpo de las mujeres negadas, en el ahora histórico que nos atraviesa, hay que liberar de la objetivación del cuerpo al sujeto humano, devolviéndole el sentido y significado de ser humano, su voz y corporeidad, excitándolo hacia la emancipación. En el caso de la reflexión, hay que permitir que las mujeres negadas sean sujetas de su propia historia y a la vez punto de partida epistémico y teológico para la liberación que las irrumpe desde la piel.

En otras palabras, es dejar que los cuerpos de las mujeres que han sido invisibilizados y objetivados pero que ahora arden de excitación, se expresen con su idioma propio. Paradójicamente los cuerpos femeninos, aunque mudos, hablan desde la visibilidad de sus signos, sus formas, contorneos, fluidos. Es desde la intimidad a flor de piel que los cuerpos manifiestan sus ideas. Con el lenguaje de su piel, las mujeres denuncian las injusticias de las que han sido víctimas, así como también anuncian las complacencias que han vivido, puesto que es en la piel, mayor órgano sensorial, donde están impresas las huellas, aquellas que guardan la memoria de la vida de sufrimiento y abusos, como de alegrías y satisfacciones. Cuando la piel entra en contacto con el otro o cuando nos acariciamos es que nos conocemos a nosotros mismos. Es a partir del contacto a través de la piel que se guarda memoria de las personas, los objetos y sus diversas formas; de la misma manera es desde ella que se revive el pasado y presente nuestro.

La piel de los cuerpos negados de las mujeres guarda memoria muda, pero visible, de las personas y objetos que los han agredido, de aquellos que han inscrito sus puños en la pared de su ser; igualmente es a partir de la piel,

como el *topos* del alma, que el ser humano guarda memoria de una caricia o lágrima de alegría que se ha escurrido por el territorio habitado de su ser, su cuerpo. En efecto, desvirtuando la vieja idea de que sólo se puede llegar a pensar y conocer desde la razón, se puede afirmar que desde el órgano de la piel del mismo modo es posible, porque allí se construye la memoria histórica de los placeres, entendidos como cúmulo de experiencias históricas mediadas por los sentidos. Sin embargo, la epistemología de la piel pasa por una lógica diversa: el cuerpo. Con base en esta afirmación se puede inferir que el ser humano logra construir conocimiento desde el aspecto racional, pero igualmente desde los sentidos. También se piensa con las manos, dedos y piel; desde adentro, con todos los sentidos. Si no, ¿entonces por qué recordamos las texturas, formas, fragancias, sabores y sonidos? Es preciso anotar que ninguno de estos sentidos percibe de manera aislada, puesto que como es un sistema complejo, ellos se *inter-relacionan* entre sí construyendo una imagen o idea más precisa de lo que se conoce o vivencia.

Por tal razón, cuando se agrade a la mujer o ella vivencia algún deleite, su cuerpo sabe y siente con todos los sentidos de una manera multidimensionada el significado de su dolor o su placer. En la piel de las mujeres negadas como es el caso de *las mujeres de Soacha*, se escribe la memoria de las historias de vida de cada una de ellas, pues en sus cuerpos se configura el pasado y aún el presente lleno de sabores y sinsabores, momentos de angustias y alegrías. Una muestra evidente de ello son las cicatrices que tienen como signos de sus historias, algunas de dolor y derrota, otras en cambio de esperanza; quizá como lo pueden ser las estrías, arrugas o cirugías de cesáreas. En los pliegues de sus pieles se dilata la vida y el saber que aguarda silenciosamente, esperando a que se le dé la palabra para que hablen con su lenguaje erotizado.

3.2. Cuerpos excitados, cuerpos emancipados: sexualidad liberada

Son innumerables las asociaciones distorsionadas que se entretajan alrededor de la corporeidad y el imaginario de la sexualidad de la mujer. Como ya se ha dicho anteriormente, uno de ellos ha sido la fuerte mitologización de la mujer con respecto al modelo estereotipado de la Virgen María, la *siempre-virgen*, asimismo como el de la mujer con la tierra o la luna. Sin embargo, tras de

estos mitos se esconden intereses socio-económicos, culturales y religiosos; diría que socio-decorosos y de cautiverio, entre otros, los cuales convergen en el menosprecio del cuerpo de la mujer y en la enajenación de su mismidad. Entendiendo mismidad como esa apertura de la mujer hacia su realización plena como sujeto autónomo e histórico, que se empodera de sí, es decir, que se excita y emancipa desde su corporeidad y sexualidad, no concebida como territorio-objeto, sino como sujeto habitado. Un sujeto habitado de derecho y ciudadanía, dignidad, subjetividad, autonomía política y sexualidad. Cuando me refiero a la mujer como ser habitado de ciudadanía, es que estoy hablando de ella como sujeto que trasciende el ámbito privado del espacio doméstico, haciéndose individuo público y sujeto social de derecho.

A modo de contraste es interesante la idea que de este tema explica Ocampo, cuando expone la incidencia de los mitos en la sexualidad de la mujer y sus diversas implicaciones:

Los mitos recogen experiencias humanas que nacen de los múltiples sentidos que queremos darle a la vida. Tienen un lenguaje propio, lleno de metáforas, de analogías, de narraciones que tocan algo de lo irreal para expresar lo real experimentado. Esta radicalidad limitada y sesgada, nos permite descubrir que a través de los mitos se perpetúa la ideología que favorece ciertos intereses y reproducen las enseñanzas de la ideología dominante. Es importante tener presente que la historia está cargada de múltiples mitos interculturales que proyectan y recrean nuestra vida, hay que tener presente que muchos de ellos han servido para mantener la opresión y la culpabilización de las mujeres a lo largo de los siglos (Ocampo Sabogal, 2011, p. 74).

Por lo tanto, los mitos de la sexualidad de la mujer, desde el parámetro de la hegemonía socio-cultural, económica y religiosa, han servido como mecanismo de mutilación y cautiverio para la mujer en sus diversas dimensiones humanas; así que si se habla de cuerpos femeninos excitados, entonces se está hablando del cuerpo de la mujer como sujeto de liberación.

Haciendo una remembranza histórica hay que reconocer que desde la Teología Latinoamericana de la Liberación de las décadas del 70 y 80 el *locus* de reflexión fue el sujeto oprimido, teniendo la teología latinoamericana como principio filosófico la opción preferencial por los pobres. No obstante desde el *ahora-histórico* y *ahora-escatológico latinoamericano*, sin pretender menosca-

bar los significativos aportes que a partir de la teología latinoamericana se dieron, en nuestro ahora se abre el abanico complejo de la *universidad* del sujeto oprimido latinoamericano y caribeño, ya que se ha caído en la cuenta de que “*el-pobre*” es sujeto concreto que habita en la realidad histórica concreta. Sin embargo, dicho sujeto y dicha realidad son *pluriversales* en sus particularidades, puesto que *el-pobre* posee diversos colores, etnias, fragancias, lenguas, géneros, identidades sexuales, tamaños, mixturas, formas, realidades históricas, tiempos y espacios, entre otros aspectos. Por ende, el punto de partida teológico de las teologías de la liberación con perspectiva latinoamericana se debe dilatar para abrirse a los diversos *contextos* existenciales de las y los sujetos oprimidos, en este caso la mujer oprimida desde su sexualidad.

Y es con base a la *pluriversalidad* compleja, tomando como recorte de reflexión la opresión femenina desde la corporeidad y la sexualidad, que se pretende motivar un espacio de provocación teológica que hable desde la piel de *las mujeres de Soacha*, no sólo devolviéndoles la palabra sino también sus cuerpos y su sexualidad, donde los cuerpos cautivos de las mujeres sean excitados por su propia voz, vivenciando la sexualidad como un valor intrínseco al ser. En este punto vale la pena tomar las palabras de Benjamín Forcano cuando dice que:

Uno de los desafíos más grandes en la actualidad es que podamos descubrir nuestra sexualidad como un valor de la vida humana: un valor importante, natural, profundamente humano que tiene que ver con el desarrollo de la persona, su afectividad, su equilibrio, sus relaciones con los demás, entre otros (Forcano, 1996, p. 69).

Esto quiere decir que la sexualidad es un valor determinante en el desarrollo de la persona, como un ser social, político, religioso y sexuado, que goza, piensa y siente la libertad a flor de piel. Si el cuerpo es la metáfora más concreta de la mujer como sujeto histórico, su sexualidad es, por tanto, una forma de hacer carne su subjetividad.

3.3. Teología a flor de piel

Afirmar que las mujeres, sin importar su orientación sexual, edad o condición socio-económica, tienen derecho a la libre expresión de su sexualidad, a

experimentar la emancipación de un orgasmo, no es simplemente el objetivo en este planteamiento, ya que tras la negación de la sexualidad de *las mujeres de Soacha* se ciernen imaginarios estereotipados que legitiman su anulación como personas, que además las invisibiliza como seres humanos con dignidad: al sublimárseles su mutilación sexual, su vida martirial y acallada que se desvive por su hijo desaparecido, también se les niega como seres humanos, pues se les niega su sexualidad. Desde lo religioso, político, económico y cultural, a ellas se les anula como personas que sienten y se excitan, como sujetas que tienen el derecho a vivir en plenitud su ser femenino. Por ende, al hablar de una teología de la sexualidad en el ser no es un mero discurso doctrinal de genitalidad, pues dicha temática implica en sí diversos aspectos que la conforman, tales como: políticos, religiosos, económicos, culturales, etcétera, porque, como bien lo afirma Althaus-Reid, hablar de una teología implica una práctica de sexualidad, pero también una práctica política. Es decir que no sólo está presente la negación de la sexualidad y del placer de estas mujeres, sino que también se dan prácticas de opresión política, religiosa y cultural que se inscriben en sus cuerpos.

Aceptar los imaginarios de *la-madre* y la *siempre-virgen* es legitimar el silencio por la violencia de género que padecen las mujeres; es como si toda la lucha que han dado mujeres como Rigoberta Menchú, Elizabeth Stuart, Marcela Althaus-Reid, el colectivo de las madres de la Candelaria (entre cientos de mujeres que en el anonimato trabajan por la defensa de sus derechos), fuera en vano. Desde este parámetro es más sagrado el silencio y la impunidad de la que han sido víctimas históricamente las mujeres, que la voz de protesta y el nuevo paradigma epistemológico que han construido con sus cuerpos traspasados. En tanto, si ha de haber una teología erótica del cuerpo, entonces esta ha de darse desde la misma voluntad de *las mujeres de Soacha* y no desde lo que se determine en los imaginarios institucionalizados por lo socio-cultural, económico, político y religioso. Frente a ello es claro entonces que una teología *queer* de la sexualidad que pretenda ser liberadora, debe partir de una corporeidad concreta que reivindique y tenga presente las diversidades, y que fundamentalmente se asiente en la subjetividad de las personas concretas dentro de sus contextos e identidades y que de la misma manera responda a sus necesidades más urgentes sin caer en el asistencialismo. Entonces, una

teología de la sexualidad que procure ser liberadora debe desvestir los estereotipos pudorosos que niegan a la mujer, para así meterse en la cama, la piel y en el universo de sentido que a las mujeres las compenetra.

Si afirmamos que las corporeidades humanas son una metáfora de Dios, por ende, la sexualidad y el erotismo como expresiones de este amor humano también hacen parte de Dios. Esto es que Dios-Diosa también puede ser excitado-a, y hasta puede tener una polución nocturna y ocasionalmente puede llevar a cabo una práctica autoerótica. Por este motivo, problematizar la negación de la sexualidad de *las mujeres de Soacha* a partir de una teología *queer* es visibilizarlas como sujetos teológicos, que intrínsecamente tienen derecho al goce pleno de la vida. En resumen, si se ha de construir una teología de la piel como una teología de la sexualidad, entendida como una teología de la esperanza pensada desde el cuerpo de *las mujeres de Soacha*, entonces ésta no ha de ignorar la complejidad de los sentimientos, sensaciones y sinsabores que ellas han vivido, como por ejemplo: la ausencia de sus seres queridos, asimismo el deseo impetuoso de continuar viviendo y sintiendo con la piel y el alma el acto trascendente de vivir su día a día, pero también de amarse a sí mismas en las noches mojadas.

Conclusiones

Es claro que el proceso de análisis de esta reflexión parte de una sospecha debajo de las sábanas mojadas, de esa sospecha atrevida que le levanta el faldón a las vírgenes deseosas, de esa sospecha que no ignora la libertad que causan los orgasmos y los sueños húmedos, es decir, desde la posibilidad hermenéutica *queer* que brinda otra mirada de la sexualidad, que emplea elementos abiertos que se escapan del closet, que desnuda con excitación los presupuestos heteronormatizados. Problematizar la sexualidad de la mujer, subvirtiendo los imaginarios de *la-madre* y *la siempre virgen* a través del derecho pleno del goce sexual, no deja de penetrarnos, puesto que dicha temática pasa más por la lógica prefijada y racionalizada que por la piel mojada y sin maquillajes. Pero, ¿será que pensar y sentir no son sinónimos dentro de la epistemología compleja del ser? No se debe desconocer tal problematización, porque tras los imaginarios pudorosamente bien intencionados se legitiman

estereotipos sociales que marginan a la mujer, que la niegan desde el universo de sus sentidos. Los imaginarios de *la-madre* y la *siempre-virgen* niegan a las mujeres como seres sexuados libres, pensantes y amantes; es decir, es una ablación de su feminidad. En la misma línea, vale la pena señalar que la problemática aquí desnudada no dista de las historias de vida tan cercanas a nuestras realidades, pues es verdad que a partir de la esfera de lo privado se mantiene la negación en nuestros hogares —del mismo modo que la violencia doméstica—, ya que es más fácil mantener en secreto nuestros monstruos que sacarlos a la luz. Es por ello que cuando se habla al desnudo, el rubor nos delata el deseo reprimido.

Sostener que *las mujeres de Soacha*, indistintamente de su estado civil, identidad sexual, condición económica o violencia que han padecido en sus cuerpos, tienen derecho a disfrutar de su erótica y corporeidad libremente, hace parte importante del propósito de este artículo, porque con base en la autonomía de sus cuerpos se hallan pistas para elaborar una liberación de los estereotipos viciados que se han erigido por la heteronormatividad, que continuamente y en silencio las ha anulado como sujetos de deseo y pasión. Históricamente se ha demostrado que la mujer en diversos contextos ha sido objeto de opresión, y en un alto porcentaje se ha dado desde la regulación del placer y la sexualidad. En efecto, si el teólogo o la teóloga ha de preparar la cama para una noche de teología desde el cuerpo y la piel mojada que apasione a las mujeres, y especialmente a *las mujeres de Soacha*, desde la complejidad de la vida y que deconstruya los estereotipos de *la-madre* y *la siempre-virgen*, primero ha de meterse en la cama con ellas, llevar una botella de vino tinto para entrar en el placer de sentir que la vida viene y se va entre los flujos del cuerpo. Luego tendrá que lamer con suavidad la piel sudada de ellas. También tendrá que acariciar con la yemas de los dedos el punto G de los estereotipos homofóbicos y lesbofóbicos de Dios, que además le dé la voz a la complejidad de los sinsabores que estas mujeres han vivido, que la construcción teológica les devuelva su cuerpo, asimismo que esta teología tenga en cuenta el deseo impetuoso que a dichas mujeres de Soacha las nutre, el cual es el de continuar viviendo y sintiendo con el cuerpo y la piel el pulso de su ser femenino.

Referencias

- Althaus-Reid, M. (2005). *La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra.
- Caracol. (2008, 29 de octubre). Destituidos 27 militares por los desaparecidos de Soacha. Recuperado de: <http://www.caracol.com.co/noticias/judiciales/destituidos-27-militares-por-los-desaparecidos-de-soacha/20081029/nota/699776.aspx>
- Deifelt, W. (2011, jan.-abr.). Interculturalidade, negociacao de saberes em educaçao teológica: contribuicoes da teologia feminista. *Protestantismo em Revista Sao Leopoldo*, (24). Recuperado de: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/download/114/163>
- El Tiempo. (2010, 7 de junio). Alrededor de la figura materna se puede integrar el núcleo familiar en el Meta, dice estudio de ICBF. En Eltiempo.com recuperado de: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-7743126>
- El Espectador. (2009, 18 de abril). ¿Soy la madre de dos falsos positivos? En Elespectador.com recuperado de: <http://www.elespectador.com/impreso/articuloimpreso136617-soy-madre-de-dos-falsos-positivos>
- Forcano, B. (1996). *Nueva ética sexual*. Madrid: Trotta.
- Foucault, M. (2009). *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber*. Avellaneda: Siglo Veintiuno.
- Fuertes, A. & López, F. (1989). *Para comprender la sexualidad*. Navarra: Verbo Divino.
- Lagarde, M. (1993). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Autónoma de México.
- Lagarde, M. (1996). *Género y feminismo: Desarrollo humano y democracia*. Madrid: Horas y horas.

- Mardones, J. (2003). *La vida del símbolo: la dimensión simbólica de la religión*. Bilbao: Sal Terrae.
- Montalbán, V. (2010). Pensamiento complejo y educación: vínculo teórico-práctico entre ciencia y educación. *Senderos*, (97), 611-628.
- Morin, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Ocampo Sabogal, L. (2011). *Revaloración de la sexualidad desde una ética teológica feminista* (Tesis de Licenciatura inédita). Universidad Bíblica Latinoamericana. Escuela de Ciencias Teológicas. Programa de Licenciatura. San José.
- Redacción País. (2011, 3 de junio). Condenados ocho militares por “falsos positivos”. En *El Heraldo*. Recuperado de: <http://www.elheraldo.co/nacional/condenados-ocho-militares-por-falsos-positivos-24060>
- Rivera, M. M. (2001). *El cuerpo indispensable*. Madrid: Horas y horas.
- San Jerónimo. (s.f). *La Virginidad perpetua de María Bendita, contra Elvidio*. Recuperado de: www.apologeticacatolica.org/Maria/MariaN03.htm
- Schillebeeckx, E. (1970). *El mundo y la Iglesia*. Salamanca: Sígueme.
- Stuart, E. (2005). *Teologías gay y lesbiana*. Barcelona: Melusina.
- Vuola, E. (2001). *La ética sexual y los límites de la praxis: conversaciones críticas entre la teología feminista y la teología de la liberación*. Quito: Abya-Yala.

JESÚS, HOMBRE REBELDE

Jesus, rebellious man

Recibido: 25 de septiembre de 2013 / Aprobado: 28 de octubre de 2013

*Juan Esteban Londoño**

Resumen

Este artículo explora la tesis de Jesús como hombre rebelde propuesta por Albert Camus. Ubica el contexto socio-histórico de los evangelios y reflexiona sobre la relación que tuvo el Jesús histórico con los líderes religiosos y políticos de su época.

Palabras clave:

Jesús; Rebeldía; Pureza; Impureza; Autoridad.

Abstract

This article explores Albert Camus's thesis of Jesus as a rebellious man. It contextualizes the socio-historical context of the Gospels and reflects upon the relationship that the historical Jesus had with religious and political leaders of his time.

Keywords:

Jesus; Rebellious Man; Purity; Impurity; Authorities.

Forma de citar este artículo en APA:

Londoño, J. E. (2014). Jesús, hombre rebelde. *Revista Perseitas*, 2 (1), pp.113-132.

* Magíster en Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica. Profesor de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Claretiana.

Correo electrónico: ayintayta@gmail.com

Introducción

En una nota marginal de su ensayo *El hombre rebelde* (1951), Albert Camus hace un provocador señalamiento con respecto al Jesús histórico:

Por supuesto, hay una rebelión metafísica al comienzo del cristianismo, pero la resurrección de Cristo, el anuncio de la parusía y el reino de Dios, interpretado como una promesa de vida eterna, son sus respuestas que la hacen inútil (2008, p. 32).

Ante el absurdo, la rebelión, la afirmación de sí mismo, el grito del sujeto frente a la ley. Cuando el ser humano se siente como Sísifo, regresando de nuevo por la roca que transportó hasta la montaña, emerge la alternativa de la rebelión. Algunos la hacen mediante el arte; otros, con la afirmación de su propia existencia; y otros, con nuevas formas de ver lo sagrado. Esto es la rebelión metafísica, el cuestionamiento al amo y al sistema que esclaviza; una percepción distinta de la vida, de lo divino, de Dios. Desde esta interpretación del literato franco-argelino, se puede ver a Jesús de Nazaret como un hombre rebelde.

Igualmente es preciso reflexionar sobre la segunda parte de la cita de Camus. El paso del tiempo ha domesticado a Jesús. La imagen de Cristo se ha transformado radicalmente en las imágenes de la piedad, en los dogmas, en los movimientos entusiastas e incluso en la literatura (Küng, 1977, p. 179). Jesús ha pasado a llamarse también Cristo. Para algunas corrientes, el título mesiánico se ha convertido casi en sinónimo de Dios, muy cercano al poder romano ya desde la subida de Constantino al poder. De este modo, se ha invertido la concepción de la humanización de Dios, la sacralización de este hombre-Dios rebelde, y se ha secuestrado la imagen de Jesús por parte del poder imperial para unificar a los súbditos mediante unas creencias que originariamente fueron liberadoras (Hinkelammert, 2003, pp. 139-140).

Este artículo, sin embargo, se concentrará en ahondar en la frase del Albert Camus a la luz de los evangelios. ¿Fue Jesús un hombre rebelde? ¿Opu- so su derecho al orden que olvidaba la existencia de los pequeños? ¿Dijo “no” a las situaciones que violentaban sus derechos y los de los más pequeños? ¿Afirmó su propia existencia y la de las comunidades marginadas? ¿Fue su

resistencia una causa, que lo llevó incluso a la muerte, ya que el bien que estimaba sobrepasaba su propio destino? Preguntas que se confrontarán con las investigaciones sobre el Jesús histórico.

1. Rebeliones y revoluciones en Palestina

Richard Horsley (2003) señala que en la época de Jesús, las condiciones de vida en Galilea estaban determinadas por un pueblo extranjero. Galileos, samaritanos y judíos llevaban cerca de seiscientos años bajo el yugo de un imperio tras otro. Roma había surgido como imperio dominante, mediante el uso de la violencia, de destrucciones y humillaciones a los pueblos que se resistieron. Con su ideología de asegurar la paz y la prosperidad, el *imperium* se valía de una retórica patriótica de defensa ante piratas y los ladrones, mientras saqueaba a las naciones que decía proteger. Lo que para Roma se comprendió como un “nuevo orden mundial” —que trajo un gran auge cultural, es innegable—, en los pueblos colonizados se sintió como un devastador desorden mundial. El *cosmos* romano fue visto por muchos como *caos*.

La conquista romana trajo arte, literatura, cultura, belleza. Pero también llevó a la destrucción a pueblos y regiones, al incendio de poblaciones, a la rapiña, la esclavización y el asesinato. Había una gran distancia entre los ideales de los filósofos como Séneca y la práctica política de hombres como Augusto, Nerón o Domiciano. Los romanos contemplaban su relación con otros pueblos en términos de competencia por el honor. La imposición del tributo era una forma de humillar a los pueblos conquistados. Se forzaba a las gentes sometidas a rendir culto a los emblemas del ejército romano como una forma de vejación. Esto produjo un profundo resentimiento entre las naciones subyugadas, y generó revueltas, con las consecuentes grandes represalias y una interminable espiral de violencia.

Palestina fue cuna de repetidas protestas y revueltas contra los romanos, sus gobernantes clientelares, la dinastía herodiana y el sacerdocio jerosolimitano en la época cercana al siglo I d. C. Horsley recoge varias revueltas de la época, una de ellas, cuando Herodes llegó para conquistar su reino con ayuda de los romanos en el 40 a. C., los judíos y, particularmente, los galileos hicieron una guerra de guerrillas contra él durante tres años. Más adelante,

en el 4 a. C., la población jerosolimitana en la época de pascua organizó una protesta y surgieron revueltas por el país. Se destaca la labor de Judas, hijo de un líder de rebeldes, que capitaneó a unos campesinos para atacar la fortaleza herodiana de Séforis. Después, en el verano del año 67 d. C. estalló una generalizada revuelta en Jerusalén y en el país entero. Los jerosolimitanos atacaron a los sacerdotes principales y sus casas, obligaron a retirarse a las tropas romanas y asesinaron a la guarnición apostada en la fortaleza de la ciudad. Se expulsó a los romanos del país. En Galilea, las gentes resistieron a la reconquista romana durante ese año. Tres años después, los romanos horadaron los muros, asesinaron a los defensores y destruyeron el templo en el 70 d. C, bajo el poder del general Tito. Finalmente, la campaña de Simón Bar Kochba (132-135 d. C.), reconocido por muchos judíos como “Mesías”, fue apagada violentamente por los romanos bajo el imperio de Adriano.

No sólo eran los grupos marginales o de las montañas los que se opusieron a la ocupación. En el siglo I d. C., hubo grupos de escribas que organizaron protestas y resistencias (Horsley, 2003). La comunidad de Qumram generó un escenario de guerra santa contra los romanos, recopilado en su rollo “La guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas”. Los fariseos también promovían la resistencia, rechazando actos políticos pro-romanos, como el juramento. Los sicarios, dirigidos por maestros escribas, se oponían a sus enemigos aristócratas mediante asesinatos subrepticios y secuestros. Pero evidentemente fue en Galilea donde hubo más levantamientos, en que los campesinos se enlistaban en grupos armados que se oponían directamente a la forma romana de gobierno. Estos movimientos estaban influenciados por lo que se conoce como *la cuarta filosofía*, que consistía en reconquistar la libertad, a partir de la liberación del Éxodo, tomando a Dios como su único líder y amo y teniendo como esperanza la venida inminente de su reino para transformar ese *caos* en un nuevo *cosmos*.

Los movimientos y las protestas populares eran frecuentes, variados y potencialmente masivos. Amenazaban con llegar a una insurrección popular generalizada. Las acciones revolucionarias podían ser violentas, aunque no siempre, como sucedió en la protesta no-violenta contra Pilato. Muchos de estos movimientos revolucionarios eran mesiánicos y proféticos.

En su libro de investigación sociológica, histórica y antropológica titulado *Palestina en tiempos de Jesús*, Hanson y Oakman (1998) distinguen entre los movimientos de orden pre-políticos —ladrones comunes, bandidos sociales—, aquellos grupos que no tenían programas de reformas políticas, de los grupos políticos —rebeldes esporádicos y revolucionarios persistentes—, quienes sí tenían intenciones de oponerse a la ocupación romana. Los campesinos tenían poco o nada que perder. Consideraban que las élites de poder se habían aliado con los poderes extranjeros para mantener su poder. La cantidad de nombres de bandidos, rebeldes y revolucionarios recogidos especialmente por Flavio Josefo y presentados por estos investigadores (p. 85) demuestra el gran descontento en distintas capas sociales de la población: Ezequías en la frontera con Siria (47-38 a. C.), los bandidos de las cuevas de Galilea (38-37 a. C.), Judas, hijo de Ezequías en Galilea (4 a. C.), Asinaios y Anilais en Mesopotamia (20-35 d. C.), Jesús Barrabás en Judea (29 d. C.), Tolomeo en Idumea (44-46 d. C.), Eleazar ben Danai y Alejandro en Judea y Samaria (35-55 d. C.), Jesús ben Safat en Tolemaida (65-67 d. C.), la coalición de los Zelotes en Jerusalén (67-70 d. C.), entre otros.

Eran movimientos muy diversos entre sí, pero la mayoría tenía dos metas religioso-políticas interrelacionadas: conseguir la libertad del régimen herodiano y romano y restaurar un orden socio-económico más justo. Su simbología profética se remitía a desplazarse al desierto y volver a atravesar el Jordán para ingresar de nuevo a la tierra y conquistarla, como en el relato de Josué. La razón principal de estas luchas era la importancia que tenía en la tradición israelita resistir al extranjero invasor. Fundamentados en el relato del Éxodo como paradigma, buscaban una constante emancipación que se les hacía presente en la memoria de la pascua.

2. La rebelión de Jesús frente a las autoridades políticas

La investigación sobre el Jesús histórico, llamada la *Third Quest* ubicada en la línea de Theissen y Horsley (Brown, 2002, p. 1055), ha llegado a la tesis que el hombre de Nazaret fue un hombre rebelde, disconforme con la ocupación romana. Los evangelios conservan alguna memoria de Jesús como líder

popular en conflicto con los líderes de Jerusalén y el imperio romano, aunque la interpretación posterior se concentró en enmarcarlo en una elevada cristología que borró sus actitudes sociales frente a la realidad en que vivía.

Escritores como Gonzalo Puente Ojea (1998: cf. Piñero, 1993) señalan que, debajo de la capa de los relatos que intentan presentar a Jesús como una persona no tan peligrosa para el imperio, se esconde una memoria profunda de rebelión. El evangelio de Marcos trata de minimizar la actitud de insubordinación debido al riesgo que tiene para la época de guerra en que escribe (Tamez, 2010). Sin embargo, el pasaje de 8, 27-38 reconoce, tras la declaración de Pedro: “Tú eres el Mesías”, el mandato de que no lo digan a nadie, como un reconocimiento de los peligros que implicó para Jesús y sus primeros seguidores su actitud frente al imperio. Un hombre reconocido por el pueblo como posible ejecutante de las promesas de restauración social, proveniente de una casta no sacerdotal y con duros cuestionamientos al ejercicio de la monarquía. Una alternativa al mesianismo de violencia estricta, pero que no oculta su actitud de desacato ante los poderes de la época.

Los discursos de *Q*¹ muestran a un Jesús rebelde, que se opone a las medidas represivas de la religión hebrea y el imperio romano. El tema dominante que atraviesa a Marcos y a *Q* es el reinado de Dios, prometido a los pobres y los hambrientos; la remisión de las deudas y la vuelta a los banquetes de los ancestros; la expulsión de los demonios, símbolo del imperio pagano y la renovación social y económica.

El reinado de Dios, centro del discurso de Jesús, no tiene una definición concreta en los evangelios. Las alusiones a él se dan mediante parábolas, semillas sembradas, ovejas encontradas, banquetes en los que participan los cojos, los mancos, los lisiados; en ellas se expresa un deseo de renovación espiritual y social, que transformará los cimientos de Israel en relación consigo mismo y con los demás pueblos. Aguirre (2002), siguiendo a Albertz, señala que la concepción del reinado de Dios viene del Primer Testamento. Se trata de una oposición a los reinados opresores de los pueblos extranjeros. Surge

¹ Los evangelios se nutren de una fuente de dichos de Jesús, que la investigación especializada ha llamado *Q* (*Quelle*, en alemán). Esta fuente tiene muchas semejanzas literarias y teológicas con el Evangelio de Tomás, descubierto en la Biblioteca de Nag Hammadi (Brown, 2002).

como un anti-modelo que cuestiona los gobiernos helenistas y posteriormente romanos, y busca suscitar resistencia y esperanza en un pueblo que sufre. Textos como *Daniel* 2,44 e *Isaías* 52,7 lo testifican. El reinado de Dios es una forma literaria de reñir con los gobiernos presentes, una figura que le permite a Jesús poner en duda los reinados de los hombres: el de Herodes, el de Roma; un modelo que se antepone a la teología imperial y que propone algo mejor, aunque no pueda limitarse a las palabras: hijos que vuelven, padres que perdonan, extranjeros marginados que sanan hombres heridos; fuertes distinciones entre quienes acogen a los necesitados y los que los rechazan. El maestro itinerante es uno de estos que tienen hambre, sed y frío (Mt. 25, 31-45).

Los destinatarios principales de su utopía son los pobres (Lc. 7, 22; Mt 11, 5; Lc. 6, 20). Es decir, las personas que gimen bajo un tipo de necesidad básica, como el hambre, la sed y la enfermedad; los despreciados por la sociedad vigente, como los sencillos, pequeños, marginados y pecadores; los que están abajo en la historia (Sobrino, 1991, p. 173). A quienes el *euaggelion* romano no es una buena noticia, se les celebra la irrupción de algo nuevo; se está acercando, se anuncian comidas, bodas, juicio, inversión de situaciones: “derriba del trono a los poderosos y eleva a los humildes, colma de bienes a los hambrientos y despide vacíos a los ricos” (Lc. 1, 52-53), como preludia el canto de María.

El Jesús histórico encabeza un movimiento popular con una fuerte impronta religiosa, pero también de influencia social y política. Las curaciones y los exorcismos son expresiones de la victoria del reinado de Dios sobre el imperio (Myers, 1988). No hay una propuesta sistemática, eso es claro. Tampoco defiende la resistencia a través de la violencia. No hay evidencia contundente para afirmar que esté aliado a movimientos armados como los zelotes. Sin embargo, su mensaje va encaminado hacia la liberación de la gente oprimida por la situación social, espiritual y política. Su impulso puede concebirse como una rebelión que protesta y propone una pequeña comunidad que viva un igualitarismo justo y unas relaciones de mutuo apoyo socio-económico. Los milagros y las curaciones, indiscutiblemente aceptados entre los historiadores (Aguirre, 2002), aparecen como liberación espiritual y misericordia individual, pero tam-

bién como parte de un programa mayor de sanación personal y social, donde las personas excluidas se sienten parte de un cuerpo incluido y de una nueva comunidad.

El evangelio de *Marcos* refleja cómo Jesús presenta un mensaje de renovación no sólo espiritual, sino una voz de protesta y una alternativa comunitaria. El juicio de Dios no sólo está dirigido contra el pecado individual, sino también contra los líderes del pueblo, los romanos y sus gobernantes de Jerusalén, que eran la fachada del orden imperial ante el pueblo palestino. Su sospecha ante la acumulación de riquezas (Mc. 10, 25; Lc. 16, 13) y sus conflictos con las élites urbanas de Jerusalén lo muestran opuesto al enriquecimiento individual. Imagina una alternativa a la economía política basada en la comunión de bienes y la despreocupación por la acumulación (Mt. 6, 25-34). De esta manera intenta dismantelar los mecanismos de enriquecimiento injusto y abrir los tesoros del reinado de Dios, las riquezas de la tierra, para todas las personas. La comunidad de *Hechos* comprendió muy bien su mensaje: “Nadie consideraba sus bienes como propios, sino que todo lo tenían en común (...) No había entre ellos ningún necesitado” (4, 32-36).

Las relaciones sociales de la Palestina del siglo I están regidas por las relaciones de patronazgo, un sistema piramidal que considera que una persona y su familia deben rendir tributo, honor, información y servicios a patrones más poderosos, a cambio de ganar méritos con ellos y recibir beneficios de autoridad, influencia, reputación, posición y riquezas (Hanson y Oakman, 1998, p. 65). Los clientes son personas de estatus más bajos, obligados ante los que están más arriba en el escalafón. Pues bien, Jesús rompe con aquella visión piramidal al enseñar a sus seguidores a servir: “Los reyes de los paganos los tienen sometidos y los que imponen su autoridad se hacen llamar benefactores. Ustedes no sean así; al contrario, que el más importante entre ustedes se comporte como si fuera el último y el que manda como el que sirve” (Lc. 22, 23-24). Esta es una dura crítica contra el sistema social en que se desenvuelve, una inversión total de valores: la afirmación de la igualdad, de la dignidad de las personas frente a las relaciones abusivas.

Con respecto a Herodes, rey idumeo de Palestina, Jesús dice poco. Empero las relaciones de su precursor y tal vez maestro, Juan el Bautista, indican la actitud de estos profetas ante el llamado rey. Juan es asesinado por Herodes. Theissen (1991), cuya fuente es Josefo, hace notar que el Bautista muere por causas políticas. Herodes ve cómo Juan se hace popular y teme que inicie una rebelión. Cuando a Jesús le mencionan que Herodes lo busca para matarlo, dice de una manera desafiante, incluso incómoda para los cristianos posteriores: “Vayan a decir a ese zorro: mira, hoy y mañana expulso demonios y realizo sanaciones; pasado mañana terminaré” (Lc. 13, 32). Más adelante se verá que Jesús también muere por razones políticas.

Con respecto a la relación con el César, hay pocos registros en los evangelios. Tal vez por depuración sospechosa a la hora de presentar a un Jesús más digerible para el público greco-romano (Puente Ojea, 1998); tal vez por miedo a vincularse abiertamente con un hombre rebelde asesinado por el imperio (Tamez, 2010). Mas queda la memoria de un caso paradigmático: la oposición de Jesús a pagar tributo al emperador. *Lucas 23, 2* sugiere que esto fue comprendido como una rebelión contra César, y no como un permiso para pagar impuestos. La *cuarta filosofía* pensaba en aquella época: “Si Dios es el exclusivo Amo y Señor, si el pueblo de Israel vive bajo el exclusivo dominio de Dios, todo pertenece a Dios, y las implicaciones para el César son obvias” (Horsley, 2003, p. 129). ¿De quién es la imagen que aparece en la moneda? Del César. Mientras que la imagen de Dios está en el ser humano (Gen. 1, 26). Todo es de Dios. A Él hay que darle todo. Al César, no hay nada que darle, o mejor, una moneda; es una burla al emperador romano, como si fuera un mendigo. Dar a Dios lo que es de Dios: todo. Al César lo que es del César: una moneda.

3. La rebelión de Jesús frente a las autoridades religiosas

Jesús no solamente es un hombre rebelde frente a las imposiciones coloniales de Roma, también lo es frente a la religión institucional. Xabier Pikaza, en su estudio sobre el evangelio de *Marcos*, señala: “Jesús no viene a mantener o sancionar el orden israelita de lo puro y lo impuro sino a transformarlo de manera subversiva” (1998, p. 52).

En los evangelios, no aparece el término religión. No se le puede buscar terminológicamente, pero sí de manera fenomenológica. La palabra más cercana con la que nos referimos a religión es “tradición”, en griego *paradosis*. Esta palabra es comprendida como reglamentación tradicional; una enseñanza que se transmite y se recibe de generación en generación, en forma autoritaria, con la obligación de observarla (Popkes, 1998, p. 730). En el evangelio de *Marcos* aparece esta palabra cinco veces, todas ellas referidas en el capítulo 7, con una mirada negativa, pues este tipo de tradiciones se antepone a la vida misma y a la dignidad humana. En los sinópticos aparece solamente en el evangelio de *Mateo* (15, 2-3, 6), como un texto paralelo a *Marcos* 7, y por lo tanto tomado de *Marcos* como fuente. La acepción es similar, la de oponer el mandamiento de Dios a las tradiciones de los hombres: “Y así en nombre de su tradición ustedes invalidan el precepto de Dios” (Mt. 15, 6b).

Pablo usa la misma palabra para referirse a las enseñanzas de la religión judía recibida de sus padres, con un matiz de celo exagerado: “en el judaísmo superaba a todos los compatriotas de mi generación en mi celo ferviente por las tradiciones de mis antepasados” (Gal. 1, 14). Y también la usa para referirse a las tradiciones cristianas, en sentido positivo, que son enseñanzas recibidas acerca de Jesús y que han sido transmitidas apostólicamente (1 Cor. 11, 2). Las epístolas post-paulinas se refieren a ellas, en sentido negativo, como vanas prácticas y creencias humanas (Col. 2, 8); pero también de forma positiva, como la retención de las enseñanzas de los apóstoles para comunidades posteriores (2 Ti 2, 15).

De esta manera, se puede observar el doble carácter de las tradiciones. Son válidas para mantener la memoria de una comunidad, pero cuando se convierten en institución por encima de la vida, terminan oponiéndose al mandamiento del amor. Jesús no pretende atacar a la religión por ser religiosa o porque albergue tradiciones. Él mismo está inmerso en una cultura llena de memoria, fiestas, oraciones, relatos y leyes, mas no se deja amordazar por ellas cuando ellas se olvidan del propósito para el que fueron creadas. Él toma distancia, pues la vida es el lugar privilegiado de la fe. Es en las realidades de cuerpos maltratados y personas excluidas donde percibe lo Divino y encuentra

una religión (*religare*) como conexión con lo Sagrado. La comunidad se hace espacio de vida. La vida prima sobre los reglamentos. Esto no lo comprenden los más tradicionalistas.

4. La rebelión de Jesús frente a las leyes de pureza e impureza

Una de estas tradiciones específicas son las leyes de pureza e impureza (*katharos, akatharos*). Esta distinción hace parte de un universo simbólico de sentido, constitutivo y conservador de la sociedad, que marca toda la conducta de los judíos del siglo I (Sand, 1998, p. 2095). En el mundo mediterráneo dominaban los valores del honor y la vergüenza. En el mundo palestino, en particular, la categoría de lo puro y lo impuro que se hallaba en lo más alto de la pirámide de los valores. Este par de palabras designa positiva o negativamente las condiciones espiritualizadas de las originales mancillas físicas en personas o en objetos. La impureza es básicamente definida como aquello que se opone a la santidad y que debe ser separado de tal esfera (Wright, 1997). Impureza, consecuencia del constante ataque de poderes malignos y demoníacos, amenaza para Israel, sus casas y su tierra. Ante los acosos de lo impuro, hay que proteger cuidadosamente el lugar donde mora la Deidad en Israel. Y hay que hacerlo principalmente por medio de ritos de purificación, quitando lo impuro como si fuera una costra.

El evangelio de *Marcos* presenta a Jesús actuando en un mundo amenazado por Satán (considerado un espíritu impuro) y dominado por la obsesión de la pureza. El Maestro se mueve entre los impuros y los que se consideran puros, según las tradiciones judaicas. Él no es ni lo uno ni lo otro; lo que busca es liberar a los llamados impuros de la esclavitud espiritual, emocional y social en que se encuentran, pero también a los que se consideran puros, esclavos de unas leyes que los aplastan como seres humanos y no les dejan disfrutar del reinado de Dios que ha venido con poder.

Jesús no repara en tocar a un leproso para sanarlo (1, 40-45). La lepra es vista en ese momento como uno de los síntomas más graves de impureza, tanto en la *Torah* como en la Misná. Según *Levítico* 13, 45, el leproso debe andar errante, fuera de los muros de la ciudad, gritando: “¡soy impuro, soy impuro!”. El leproso que aparece en el evangelio viola la ley (*Torah*) al acercarse

a Jesús. No obstante, Jesús también se deja tocar, traspasando los límites: “Si alguno, sin darse cuenta, toca a una persona impura, manchada con cualquier clase de impureza, cuando se entere, se vuelve culpable” (Lev. 5, 3). Jesús lo sabe y lo toca, quiere que el hombre sea libre, no importa que se vuelva ritualmente excluido; para él priman de la compasión y la solidaridad.

Jesús busca superar las normas de pureza legal para acercarse a los excluidos. Tal cercanía compasiva lo pone en el plano de los impuros, de los que no son completamente humanos según la religión de la pureza. Es por esto que los especialistas en religión institucional, los escribas, lo llaman endemoniado y servidor de Satanás, y sus propios familiares piensan que está loco (Mc. 3, 21-30). Él persiste sobre la exclusión que recibe y decide identificarse con los marginales.

En otro episodio de *Marcos*, los discípulos recogen espigas un sábado. Luego Jesús sana a un hombre en ese mismo día (2, 23; 3, 6). Para el judaísmo, la comunidad se reúne el sábado en torno a las leyes; para Jesús, es en torno a lo humano. La ley permitía calmar el hambre cortando espigas al pasar por un sembrado, excepto en día sábado (Ex. 34, 21; Dt. 23, 26). Jesús reconsidera las leyes cuando hay hambre, cuando hay enfermedad. “El sábado se hizo para el hombre, no el hombre para el sábado” (2, 27).

En el capítulo 5 de *Marcos*, Jesús trasciende los límites de la religión institucional para sanar a dos mujeres “impuras” (5, 21-43). Como señala Pikaiza (1998), ambas mujeres están vinculadas por una misma enfermedad: son signo de impotencia del pueblo israelita a causa de sus leyes de exclusión. El texto es carta magna de la libertad de la mujer cristiana frente a los códigos judíos de exclusión de las mujeres. La hija del jefe de la sinagoga ha llegado a su mayoría de edad (12 años) y se deja morir (tal vez por anorexia o depresión) debido a que tiene que enfrentar su condición de mujer: pasará a ser casada y tener hijos. Ella muere en su cama. Jesús la llama a la vida. De su padre y de su madre depende la fe para aceptarla como humana antes que como mujer-muerta según los cánones judíos. La mujer hemorroísa lleva 12 años muerta, excluida de la religión y de la sinagoga. De ella depende su fe y transformación como mujer digna. Jesús opta por salvarlas a las dos y volverlas a la vida. Llama a la una, se deja tocar por la otra; desafía los límites de lo permitido.

Jesús no sólo confronta las leyes, también se deja tocar por la realidad. Una mujer sirofenicia, pagana, le pide que sane a su niña, “poseída por un espíritu inmundo” (7, 24-30). Jesús ha traspasado los límites de su tierra; ahora no está protegido por los tabúes culturales. Al principio, se muestra etnocéntrico: “Deja que primero se sacien los hijos. No está bien quitar el pan a los hijos para echárselo a los perritos” (7, 27). La mujer razona frente a él: los perritos de igual forma esperan las migas de pan, a los perritos se les da. Con ello transforma la mentalidad de Jesús, y él sana a la hija. La mujer pagana y su hija se revelan como personas. Jesús opta por ellas.

El capítulo 7 de *Marcos* muestra la diferencia entre una pureza religiosa y una pureza liberadora. Hay una acalorada discusión con los fariseos, que acusan a Jesús de que algunos de sus discípulos toman alimentos sin lavarse las manos según el ritual de purificación. El maestro propone: “No hay nada afuera del hombre que, al entrar en él, pueda contaminarlo. Lo que lo hace impuro, es lo que sale de él” (7, 15). En esta breve sentencia, refleja la que ha de ser la práctica de la Iglesia y la dimensión del encuentro con lo sagrado, la cual parte de la intimidad, del corazón como centro de la voluntad, las decisiones y los pensamientos, para exteriorizarse en relaciones y no en rituales. Lo que está en juego aquí es la *Halakah* farisaica (Hübner, 1997), la forma de interpretar la *Torah* para la vida. Los adversarios están a favor de la legalidad, Jesús presenta una interpretación que va en favor de la persona. Para Jesús la pureza y la impureza se dan en el corazón; la diferenciación entre lo puro y lo impuro es abolida: no son los alimentos los impuros, no son las personas las impuras; todo alimento es limpio; el hombre y la mujer son limpios; Jesús y sus seguidores pueden abrirse a todos, sirven a los hambrientos, enfermos y excluidos sin temor a ser contaminados. El cuerpo queda liberado de toda visión negativa.

La espiritualidad parte del interior y se exterioriza en la acogida. El criterio para determinar la validez de la religión es lo humano. Para Jesús, priman la inclusión y la vida, los rostros concretos y los nombres de las personas. La resurrección de los muertos no sólo se da con el Lázaro de *Juan* 11, sino con las personas “impuras”, muertas para la religión, que ahora pueden participar del pan sacro que se celebra en la cotidianidad y con las manos sucias.

5. La rebelión de Jesús frente a la cultura de la culpa

Para Jesús, la experiencia de la trascendencia no se limita a la ritualidad, además son importantes las fiestas y las celebraciones del pueblo hebreo. Pero lo trascendente se hace carne, se imanentiza en relaciones. El símbolo fundamental de lo Divino no es el rito sino el Otro.

Jesús proviene de una religión que piensa en la culpa constantemente:

El judaísmo postexílico podía definirse como una institución penitencial: estructura religiosa dominada por la experiencia del pecado y dirigida a la superación (sacrificial, legal) de ese pecado, entendido en forma de impureza sacral y/o injusticia social (Pikaza, 1998, p. 63).

Ante el pecado y la culpa, Jesús propone el perdón. Ante la enfermedad como consecuencia de impureza, Jesús trae curación. Esa es su actitud de rebelión, su nueva manera de comprender lo sagrado.

El judaísmo perdona en el templo, mediante las oraciones, los rituales y el derramamiento de sangre. Jesús lo hace de modo no sacrificial, sin ritos ni animales muertos, afuera del templo y de la sinagoga, en las casas de las personas. Para los escribas, sólo Dios puede perdonar pecados, lo cual significa, a partir de los ritos del templo, donde parece que habitara Dios. Para Jesús, Dios habita también en la casa y en el acto de fe de los amigos del paralítico (Mc. 2, 1-12). El perdón que da al paralítico es milagro: trasciende los órdenes establecidos y sana, a la vez que perdona.

Los términos usados para “perdón” (*afesis*, *afimi*) indican además, remisión y liberación. Según H. Leroy (1998, pp. 545-547), en los LXX, el sustantivo *afesis* se emplea en sentido de perdón solamente en *Levítico* 16, 26. En todos los demás pasajes es una traducción de *yobel*, “jubileo” (*Lev.* 25, 10-12, 15, 30) y de *shemitta*, “remisión” (*Dt.* 15, 1; 31, 10). Se usa para la emancipación esperada (*Is.* 58, 6; 61, 1). En el Nuevo Testamento aparece 17 veces. El sustantivo se refiere casi siempre al perdón divino (*Mc.* 1, 14; *Lc.* 3, 3). Igualmente se comprende en un rango amplio, que no sólo indica quitar la culpa sino liberar y restituir la vida. Jesús perdona los pecados, recibe la autoridad Divina

para hacerlo, rompe con los estatutos del templo y replantea el concepto de religión, ahora no como una ritualidad en torno a la culpa, sino como un principio de relacionamiento en torno a la libertad y la solidaridad.

Jesús no necesita del templo ni de los sacrificios para perdonar (11, 15-19), de allí que tenga una actitud provocadora en el templo. Como refiere Elsa Tamez (2010), Jesús sale del templo como indicio de separación total de la institución Templo-Estado, de donde surge la hostilidad mayor contra él. Expulsa a los mercaderes que se han instalado en el patio en el que los gentiles deberían encontrarse con Dios, lugar de apertura para ellos, abre de nuevo el espacio de los excluidos; no está propiamente contra el templo, pero sí contra sus puertas cerradas. Él considera que afuera incluso se puede encontrar a Dios. El templo será destruido (13, 2), lo sagrado no está encerrado entre las piedras.

En este anuncio de la destrucción del templo, Jesús anuncia también la persecución contra los cristianos. Tamez identifica en el texto tres tipos de fuerzas hostiles: las autoridades locales de tribunales y de sinagogas, que corresponde a las élites judías; las autoridades de la ocupación romana como los gobernadores y reyes asignados por el emperador, y la propia familia: entre hermanos y entre padres e hijos, hijos que matan a los padres. De modo que, tanto para el redactor del primer evangelio escrito como para el mismo Jesús, hay una fuerte oposición de las instituciones hacia el galileo: la familia, las autoridades religiosas, las autoridades políticas; todo a causa de sus opciones frente a la vida. Jesús, un hombre rebelde.

6. Jesús muere como un hombre rebelde

La forma en que muere Jesús confirma la tesis de Camus. La actitud desafiante del nazareno ante Herodes, Roma, la ciudad y el templo le valen la condena: “Hemos encontrado a éste incitando a la rebelión a nuestra nación, oponiéndose a que paguen tributo al César y declarándose Mesías rey” (Lc. 23, 2).

Jesús proviene de un sector rural, su perspectiva social choca con las expectativas ciudadanas de Jerusalén (Theissen & Merz, 1999, pp. 198-199). Sus seguidores son campesinos galileos. Las élites urbanas, los herodianos y su perspectiva de civilización colonialista no encajan en su propuesta del reinado de Dios; deben arrepentirse. La purificación del templo es una provocación para los mercaderes que viven del negocio de la religión institucional y sus fisuras.

Los líderes del templo ven a Jesús como una amenaza. Las palabras que registra Juan son, según especialistas como Aguirre y otros, fidedignas históricamente: “¿Qué hacemos? Este hombre está haciendo muchos milagros. Si lo dejamos seguir así, todos creerán en él, entonces vendrán los romanos y nos destruirán el santuario y la nación” (Jn. 11, 47-48). Es decisión tomada por la aristocracia sacerdotal, una reunión conspiratoria, aunque tal vez no oficial; hay razones políticas para eliminarlo.

Jesús es visto como blasfemo por parte del Sanedrín, el cual decide darle muerte (Mc. 14, 53-64). Es condenado por los romanos a la cruz, en la que son eliminados los insurrectos contra el imperio. Según Hanson y Oakman (1998, p. 87), los romanos y los judíos reservaban la crucifixión para los crímenes más atroces: rebelión, traición, desertión militar y asesinato. Ningún ciudadano romano era crucificado, ya que esta era una muerte vergonzosa.

La acusación a Jesús es la de rebelión, radica en oponerse a pagar tributo al César e incitar a la nación contra Roma. Según los historiadores, Jesús es considerado una amenaza, como también fue considerado el Bautista. Ha movilizó masas y suscitado expectativas populares intensas. Hay rumores de que aspira al título de Mesías (Mc. 14, 61), lo cual implica oposición al gobierno de Roma. Sus críticas le convierten en un subversivo peligroso con el que hay que acabar cuanto antes (Aguirre, 2002).

Jesús es crucificado entre bandidos. La palabra usada para sus compañeros de tortura es *lestés*, que traduce “ladrón”, pero también revolucionario o insurrecto, un Espartaco judío, desde los ojos romanos. *Lestés* es la palabra

que se aplica a Barrabás en Juan 18,40. A Jesús se le crucifica en reemplazo de éste, lo cual quiere decir que la gente lo percibe como alguien que se opone a las instituciones de poder y corrupción. Claro, él lo hace de otra manera: propone la solidaridad y la comunidad, no las armas; la dignidad de los pobres; la opción de perdonar, la cual sólo la detentan los poderosos (Theissen, 2005). Tal vez por esto sea aún más peligroso que aquellos que reproducen a modo de espejo la violencia del imperio. Le enseña a los demás a ser sujetos, a tener una dignidad alta, a mirar a todos a los ojos.

Conclusión

Decir que Jesús no es un hombre religioso sería un anacronismo. Al contrario, es su experiencia del misterio la que le permite ver la realidad de otra manera. La vida para él es más importante que las leyes; lo sagrado está en el otro. Decir que no es rebelde, en su contexto cultural y religioso, sería desconocerlo históricamente. No es un revolucionario con un programa determinado; tampoco el fundador de un sistema de pensamiento o de prácticas rituales; mucho menos un misántropo o promulgador de una moral de resentidos, pues es más bien un creador que escribe nuevas tablas de valores en las que los excluidos pueden levantar la cabeza y sentirse hijos de Dios, “dioses” (Jn. 10,34).

El Jesús rebelde da un carácter abierto a la buena noticia que proclama: que su evangelio no sea dominado como propiedad exclusiva de una religión, sino que pueda encarnarse en todas las culturas para liberarlas. Este es el principio subyacente en el mensaje. Se deja tocar por los que están más allá de los márgenes.

Jesús no niega la religión, pero la cuestiona. No está contra la ley por ser ley; siempre fue un judío fiel y respetuoso de la *Torah* en tanto enseñanza para la vida (Aguirre, 2002). Al hombre rico lo invita a cumplir los mandamientos (Mt. 19,17), pero radicaliza los preceptos que dignifican al ser humano, tales como no matar, no agredir, no abandonar a la mujer cuando parece que no sirviera a los intereses patriarcales. El mandamiento más importante, después del amor a Dios, la apertura al misterio, es el del amor al prójimo, apertura al otro (Mc. 12, 28-31). ¿Y quién es ese prójimo?, le preguntan. Él cuenta la parábola del

buen samaritano. La cuestión no es tanto quién es mi prójimo, es quién es capaz de hacerse prójimo: hay que identificarse con el otro porque todos somos prójimos.

Jesús considera más importantes la vida, la cotidianidad, la espiritualidad, el perdón, la mesa, la comida, el compartir, la inclusión, la celebración. El perdón, para él, trasciende a la ritualidad; la posibilidad de tocar a los y las “intocables” se convierte en el milagro profundo; el ser tocados es resurrección; la participación de la comunidad es el volver a nacer.

En definitiva, Jesús es un hombre rebelde, como lo percibe Camus. La existencia de los pequeños está por encima de las instituciones. Aunque Jesús no conocía una noción como “derechos”, supo decir “no” a las situaciones que violentaban el bienestar de las personas. Frente a la imposición del imperio y de la élite jerosolimitana, afirmó su propia existencia y la de comunidades marginadas. Su resistencia lo llevó a la muerte, ya que el bien que estimaba sobrepasaba su propio destino.

Franz Hinkelammert (2003) va más allá de la nota marginal de Camus y afirma que, con la encarnación de Dios en Jesús, se invierte la concepción griega de divinización de los hombres para proponer la humanización de Dios, humanización en un hombre que se resiste sin eliminar al otro, sacralización de la vida humana que se da por vía de la rebelión, confrontación entre el sujeto y la ley; sujeto que defiende su espacio corporal y comunitario, su territorio vital, su encuentro con el misterio, por esto vive, por esto muere. En términos camusianos, se rebela, luego existe.

Referencias

- Aguirre, R. (2002). El Jesús histórico a la luz de la exégesis reciente. *Iglesia Viva*, (210), 7-34.
- Brown, R. (2002). Introducción al Nuevo Testamento II. Cartas y otros escritos. Madrid: Trotta
- Camus, A. (2008). El hombre rebelde. Buenos Aires: Losada.
- Hanson, K.G. & Oakman, D. (1998). Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts. Minneapolis: Fortress Press.
- Hinkelammert, F. (2003). El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio. San José: DEI.
- Horsley, R. (2003). Jesús y el Imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Küng, H. (1977). Ser cristiano. Madrid: Cristiandad
- Leroy, H. (s.f.) "Afesis, afiemi". Diccionario Exegético del Nuevo Testamento. Tomo I. Salamanca: Sígueme, pp. 543-547
- Myers, C. (1988). Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus. Maryknoll: Orbis Books.
- Nakanose, S. & Marques, M. A. (2004). "Jesús y sus opositores". En: RIBLA 47, pp. 86-98.
- Pikaza, X. (1998). Pan, Casa, Palabra: la iglesia en Marcos. Salamanca: Sígueme
- Piñero, A. (Ed.). (s.f.) Fuentes del cristianismo. Córdoba: Ediciones el Almendro.
- Puente, O. (1998). El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia. Madrid: Siglo XXI.

- Popkes, W. (1998) "Paradosis". En: Balz, H. & Schneider, G. Diccionario Exegético del Nuevo Testamento. Tomo II. Salamanca: Sígueme.
- Sand, "Katharos". (1998) En: Balz, H. & Schneider, G. Diccionario Exegético del Nuevo Testamento. Tomo I. Salamanca: Sígueme.
- Sobrino. (1991). Jesucristo liberador. Madrid: Trotta.
- Tamez, E. (2010). San Marcos frente a la guerra y la violencia. Una re-lectura desde el contexto colombiano. En: Piensa y deja pensar. No 2. Iglesia Colombiana Metodista
- Theissen, G. (1991). The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition. Minneapolis: Fortress Press.
- El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores (2005). Salamanca: Sígueme.
- Theissen, G & Merz, A. (1999). El Jesús histórico. Salamanca: Sígueme.
- Wright D. P. and Hübner, H. (1997). Purity / impurity. En: Freedman, David Noel (ed.). The Anchor Bible Dictionary. New York: Doubleday, pp. 729-745.



Guía para Autores

Guidelines for Authors

PRESENTACIÓN

La revista *Perseitas* es una publicación de la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó (Medellín-Colombia). Es una revista de carácter académico que tiene como propósito la divulgación de conocimiento en ámbitos filosóficos y teológicos. Tiene una periodicidad semestral, se presenta en formato digital y recibe contribuciones, de acuerdo al Documento Guía: Servicio Permanente de Indexación de Revistas de Ciencia, Tecnología e Innovación Colombianas (Departamento Administrativo de Ciencia, 2010), del siguiente tipo:

- **Artículos de investigación científica y tecnológica:** documento que presenta, de manera detallada, los resultados originales de proyectos terminados de investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.
- **Artículos de reflexión:** documento que presenta resultados de investigación terminada desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.
- **Artículo de revisión:** documento resultado de una investigación terminada donde se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo en ciencia o tecnología, con el fin de dar cuenta de los avances y las técnicas de desarrollo. Se caracteriza por presentar una revisión bibliográfica de por lo menos 50 referencias.
- **Artículo corto:** documento breve que presenta resultados originales preliminares o parciales de una investigación científica o tecnológica, que por lo general requiere de una pronta difusión.

PÚBLICO OBJETIVO

La convocatoria de la revista está dirigida a docentes investigadores, nacionales o internacionales, que desarrollen su trabajo investigativo en los campos de la filosofía y la teología.

ORGANIZACIÓN DEL TEXTO

Estructura

- Título en español e inglés.
- Resumen analítico en español e inglés con extensión máxima de 300 palabras en el que se describa la idea central, los objetivos, conclusiones, y en caso de ser un artículo de investigación científica, la metodología.
- Cinco palabras clave en español e inglés, provenientes de un texauro de la disciplina.
- Reseña del autor en la que se indique: el nombre y los dos apellidos, último nivel de formación, institución (sin abreviaturas) a la que pertenece, ciudad, país, correo electrónico y grupo de investigación, en caso de que pertenezca a uno.

Requisitos formales

El texto debe enviarse en Microsoft Word, tamaño carta, con márgenes de 3 cm en cada uno de los lados de la hoja, con espacio 1.5, letra Arial, con un tamaño de 12.

ESTRUCTURA DE LAS CITAS

- Para las normas de citación se utilizará el sistema APA, 6ta edición.
- Las citas textuales de tres líneas o menos deben ser incorporadas en el texto usando comillas. Las citas textuales extensas deben ser separadas

del texto por un espacio a cada extremo y se tabulan desde el margen izquierdo sin necesidad de usar comillas. En los dos casos la fuente debe ser citada del siguiente modo: autor, año y número de página del texto, así como su referencia completa.

- Citas en el texto: el apellido del autor y la fecha de la obra se incluye en paréntesis dentro de la oración.
- Si el apellido del autor está incluido en la oración, se escribe únicamente la fecha entre paréntesis, por ejemplo:

Según Saldarriaga (2011), estar con el “otro” virtualmente, es la clara demostración de la más profunda soledad.

- Si no se incluye el autor en la oración, se escribe entre paréntesis el apellido y la fecha:

Estar con el “otro” virtualmente, es la clara demostración de la más profunda soledad (Saldarriaga, 2011).

- Si la obra tiene más de dos autores, se cita la primera vez con el apellido de todos los autores, en las menciones subsiguientes, sólo se escribe el apellido del primer autor, seguido de la abreviatura et al:

El estudio de la teoría política es importante para el devenir de las naciones (Villa, Díaz, Ortega & Perdomo, 2001)

Villa et al. (2001) establece que para el análisis histórico de las ideas políticas es prioritario una lectura interdisciplinar.

- Si la obra tiene más de seis autores, se utiliza et al. desde la primera mención.
- Las notas al pie de página se emplean sólo para hacer aclaraciones o aportar datos adicionales. No para referencias bibliográficas.

LISTA DE REFERENCIAS

Libros

- Libros con autor: Apellido, A, A. (Año). Título. Ciudad: editorial.
- Libros electrónicos: Apellido, A, A. (Año). Título. Recuperado de <http://www.xxx.xx>
- Libro con editor: Apellido, A, A, (Ed.). (Año). Título. Ciudad: Editorial.

Capítulos de libro u obra de referencia

- Apellido, A, A. & Apellido, B. B. (Año). Título del capítulo o entrada. En Apellido, C. C. (Ed.), título del libro (pp. XX -XX). Ciudad: Editorial.
- Apellido, A, A. & Apellido, B. B. (Año). Título del capítulo o entrada. En Apellido, C. C. (Ed.), título del libro (pp. XX -XX). Ciudad: Editorial. Recuperado de <http://www.xxx.xx>

Publicación periódica

- Artículo de revista impresa: Apellido, A. A. (Año). Título del artículo. Título de la publicación, volumen (número), pp. XX-XX.
- Artículo de la Web: Apellido, A. A. (Año). Título del artículo. Título de la publicación, volumen (número), pp. XX-XX. Recuperado de <http://www.xxx.xx>

POLÍTICA DE PUBLICACIONES

- El autor debe enviar diligenciado la manifestación de cesión de derechos patrimoniales y declaración de conflictos de intereses, que será suministrado por la dirección de la revista. Dicho documento indica la originalidad del artículo, que no está publicado en otro medio y que no se encuentra simultáneamente postulado en otra revista.

- El autor hará cesión de todos los derechos sobre el artículo a la revista Perseitas.
- Una vez iniciada la evaluación del artículo, los autores se comprometen a no retirarlo hasta la finalización del proceso.
- La revista Perseitas someterá los artículos recibidos a evaluación inicial por parte del Comité Editorial, en caso de que el Comité encuentre pertinente el material, se someterá a evaluación por dos árbitros anónimos quienes determinarán si es publicable. Si un árbitro lo aprueba y el otro lo rechaza, se nombrará un tercero.
- La dirección de Perseitas dará respuesta en un máximo de tres (3) acerca de la recepción de la contribución recibida al autor.
- No se recibirán artículos impresos. Todos los proponentes deberán remitir sus escritos mediante el correo electrónico de la revista.
- No se recibirán versiones parciales del texto, es decir, aquellas que no estén estructuralmente ajustadas al tipo de artículo.
- Una vez enviado el artículo se entiende que el autor autoriza la publicación de estos datos.
- La recepción de artículos no implica obligación de publicarlos.
- Los autores son los responsables directos de las ideas, juicios y opiniones expuestos en los artículos; de tal manera que el contenido no compromete el pensamiento del Comité Editorial ni de la Institución.
- Una vez remitido el artículo, se entiende que el autor autoriza la publicación de los datos correspondientes a la nota de autor.

ÉTICA DE LA PUBLICACIÓN

- El Comité Editorial en virtud de la transparencia en los procesos, velará por la calidad académica de la revista.
- Se consideran causales de rechazo: el plagio, adulteración, invento o falsificación de datos del contenido y del autor, que no sean inéditos y originales.
- En ningún caso, la dirección de la revista exigirá al autor la citación de la misma ni publicará artículos con conflicto de intereses.
- Si una vez publicado el artículo: 1) el autor descubre errores de fondo que atenten contra la calidad o científicidad, podrá solicitar su retiro o corrección. 2) Si un tercero detecta el error, es obligación del autor retractarse de inmediato y se procederá al retiro o corrección pública.

INFORMACIÓN PARA EL ENVÍO

La contribución debe enviarse únicamente mediante de los siguientes correos electrónicos:

perseitas@funlam.edu.co

david.zuluagame@amigo.edu.co

Fundación Universitaria Luis Amigó
Facultad de Educación y Humanidades
Transversal 51A No. 67 B - 90. Medellín, Antioquia, Colombia
Tel: (574) 448 76 66
www.funlam.edu.co