



FUNDACIÓN
UNIVERSITARIA



PERSEITAS

La ciencia pierde la armonía

Science loses harmony

Sonia Natalia Cogollo Ospina

El argumento de probabilidad (τὸ εἰκός) en la retórica griega

The argument of probability (τὸ εἰκός) in Greek rhetoric

Heiner Mercado Percia

Pólemos: una visión ético-política del fenómeno bélico en la antigua Grecia

Polemos: an ethical-political vision of the war phenomenon in ancient Greece

Milton Andrés Ortiz Escobar

Aproximación al sentido filosófico de la Teoría del conocimiento

An approach to the philosophical meaning of the theory of knowledge

Edison Francisco Viveros Chavarría

Juan Pablo II: Portador de esperanza ante el dolor y el sufrimiento

John Paull II: Provider of hope in pain and suffering

Carlos Alberto Rosas Jiménez

La visión cristiana renacentista del Cantar de los Cantares a través del Cántico Espiritual

The Christian renaissance vision of the Song of Songs thought the spiritual Canticle

Isaac Gómez Laguna

©Fundación Universitaria Luis Amigó

Perseitas

Vol. 3, No. 1, enero-junio, 2015

ISSN: 2346-1780

Rector

Pbro. José Wilmar Sánchez Duque

Vicerrectora de Investigaciones

Isabel Cristina Puerta Lopera

Director de los 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

Juan Carlos Rodas Montoya

Traductor

Diana Marcela Jaramillo Catano

Contacto editorial

Fundación Universitaria Luis Amigó, 2015

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 – Valencia, 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. Sergio Sánchez-Migallón
Universidad de Navarra - España

Ph. D. Simón Royo Hernández
Universidad Nacional de Educación a Distancia - España

Ph. D. Carmen López Sáenz
Universidad Nacional de Educación a Distancia - España

Ph. D. María Antonia González Valerio
Universidad Nacional Autónoma de México – México

Ph. D. Javier Vilanova Arias
Universidad Complutense - España

Ph. D. Orlando Arroyave
Universidad Pontificia Bolivariana - Colombia

Ph. D. Luis Guillermo Sarasa
Pontificia Universidad Javeriana - Colombia

Ph. D. José Olimpo Suárez Molano
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia

Ph. D. Claudia Arcila Rojas
Universidad de Medellín – Colombia

Ph. D. Porfirio Cardona Restrepo
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia

Mg. Jesús David Girado Sierra
Fundación Universitaria Luis Amigó - Colombia

Mg. Juan Alberto Casas Ramírez
Pontificia Universidad Javeriana - Colombia

Mg. Andrés Felipe López López
Universidad de San Buenaventura - Colombia

Mg. Néstor William Botero
Fundación Universitaria Luis Amigó – Colombia

Mg. Natacha Ramírez Tamayo
Universidad Católica de Oriente – Colombia

Mg. Lina Marcela Cadavid Ramírez
Fundación Universitaria Luis Amigó – Colombia

Mg. Enrique Posada Restrepo
Asesor de proyectos especiales Indisa S.A. – Colombia

Mg. Jonathan Rúa Penagos
Fundación Universitaria Luis Amigó - Colombia

Esp. Carlos Alberto Molina
Universidad de San Buenaventura – 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 Educación y Humanidades Fundación Universitaria Luis Amigó.
Transversal 51A 67 B 90. Medellín, Antioquia, Colombia

ISSN: 2346-1780

Vol. 3, No. 1, enero-junio, 2015

La revista Perseitas se fundó en el año 2012. Es una publicación de la Facultad de Educación y Humanidades 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.

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

Se permite la reproducción parcial de los artículos y se registrá conforme a lo descrito en:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

Contenido

Editorial:

La ciencia pierde la armonía

Science loses harmony

Sonia Natalia Cogollo Ospina

El argumento de probabilidad (τὸ εἰκός) en la retórica griega 13

The argument of probability (τὸ εἰκός) in Greek rhetoric

Heiner Mercado Percia

Pólemos: una visión ético-política del fenómeno bélico en la antigua
Grecia 34

Polemos: an ethical-political vision of the war phenomenon in ancient Greece

Milton Andrés Ortiz Escobar

Aproximación al sentido filosófico de la Teoría del conocimiento 57

An approach to the philosophical meaning of the theory of knowledge

Edison Francisco Viveros Chavarría

Juan Pablo II: Portador de esperanza ante el dolor y el sufrimiento 66

John Paul II: Provider of hope in pain and suffering

Carlos Alberto Rosas Jiménez

La visión cristiana renacentista del Cantar de los Cantares a través del
Cántico Espiritual 83

The Christian renaissance vision of the Song of Songs through the spiritual Canticle

Isaac Gómez Laguna

Editorial

La ciencia pierde la armonía

Science loses harmony

*Sonia Natalia Cogollo Ospina**

Por haber tenido la certidumbre, concedida a un siglo XIX triunfante, de que “el universo en adelante ya no es un misterio”, la ciencia primero generó un efecto de desencanto. Rechazó el mito y a sus razones apartándolo hacia un pasado abolido —cementerio donde descansan también sus propias teorías, muertas y reducidas al estado de formas míticas—, o hacia un exterior que es el de las sociedades llamadas de la tradición y de la poca racionalidad. La ciencia actual manifiesta una mayor incertidumbre, cuando sus éxitos instrumentales aumentan rápidamente su conquista del mundo y del hombre, su poder expansivo. Es este movimiento y esta eficacia lo que la legitiman: ella triunfa; su éxito provoca reacciones contrapuestas, se pasa de uno a otro extremo: o bien nutre su fe absoluta, casi una religión, o bien provoca un rechazo radical justificado por los efectos descontrolados (incontrolables) de sus aplicaciones. Entre los dos extremos, está la duda, el cuestionamiento.


Balandier, 2003, p. 40.

Enciclopedistas de la Ilustración como Diderot y D’Alembert, estaban esperanzados en que la ciencia reemplazaría a la religión en el sentido de tener certezas sobre la explicación de la naturaleza del mundo y de la existencia. La ciencia, desde el siglo XIV, tenía ese ideal

Forma de citar este artículo en APA:

Cogollo Ospina, S. N. (2015). La ciencia pierde la armonía. *Revista Perseitas*, 3 (1), pp. 7-11.

* Magíster en Literatura Colombiana, Docente de la Fundación Universitaria Luis Amigó y de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia, correo: sonia.cogolloos@amigo.edu.co. Miembro del grupo de investigación Estudios de Fenómenos Psicosociales, adscrito a la Facultad de Psicología y Ciencias Sociales de la Fundación Universitaria Luis Amigó.



que se puede sintetizar en la palabra “orden”, entendiendo lo ordenado como aquello que se comprende, es inteligible y armonioso –para el caso, la concordancia entre el orden de la naturaleza y el de los hombres–. El modelo perfecto de ese orden fue el reloj de Dondi (siglo XIV) que tuvo el objetivo de “reproducir lo que pasa en los cielos” (p. 46), un instrumento que constaba de siete caras con un cuadrante del sol, uno de la luna y las restantes pertenecían a los planetas que se conocían: Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno, que giraban alrededor de la Tierra (geocentrismo), para “informar instantáneamente sobre el estado del Cielo, sin recurrir a la compleja localización efectuada mediante cálculos y referencias a los documentos” (p. 46). Esta armonía se pierde con la invención de la máquina a vapor en el siglo XIX: “evocadora de un mundo en el que la transformación del calor en movimiento se efectúa con un derroche irreversible en el que se revela la obra de una potencia a la vez creadora y destructora” (p. 49). Esto introduce una necesidad: entender el orden oculto en el caos.

Para ejemplificar esta situación se recurre a un caso de la ficción: se trata de un hombre de mediana edad, educado en la religión católica, que luego reemplaza por la fe en lo contable y medible, lo que puede explicar los fenómenos del universo y, lo mejor, hacer predicciones sobre ellos. Este hombre tiene un hijo de unos siete años, capaz de programar su computador para hacer cálculos matemáticos y de hacer algunas labores mecánicas como abrir y cerrar las puertas, abrir y cerrar los grifos de agua, y hasta de determinar qué está haciendo su madre al otro lado del continente. Esa ha sido la transmisión del padre al hijo: la certeza de que todo puede ser calculado, con una “fe absoluta” en la ciencia. En contraparte, este niño tiene una tía, hermana de su padre, una devota católica que le dirige la mirada a asuntos vitales como el alma, el sentido de la existencia, la felicidad o al cuestionamiento de si ese computador puede responder qué está soñando su madre. Este niño, de nombre Pawel –que significa pequeño, humilde–, está así en medio de la típica confrontación entre ciencia y religión –aunque no necesariamente son posturas extremas por cuanto, como lo plantea Balandier en el epígrafe, la fe absoluta en la ciencia es otra religión–. Hasta el momento, el pequeño ha podido calcularlo todo, predecirlo; las fórmulas matemáticas y físicas le permiten sentir que tiene control sobre su universo, pero todo cambia cuando regresa de la escuela y encuentra muerto a un perro conocido, que hacía parte de su paisaje diario. Este hecho

lo lleva a plantearle a su padre preguntas sobre la muerte: qué queda después de ella, cuál es el sentido de la vida; sus respuestas están de acuerdo con su manera de comprender el mundo: sólo queda la memoria de las personas, no hay alma alguna, etc.


La postura racional del padre, que pretende tener control sobre los fenómenos, hacerlos predecibles, refleja ese ideal de la modernidad, la inteligibilidad, la primacía de la razón, la sepultura de los mitos, de lo “irracional”, la muerte de la religión para dar paso a lo demostrable, a lo que tenga un estatuto de verdad. Sin embargo, hay un enigma no resuelto: el de la muerte, que plantea un interrogante sobre el por qué y para qué existimos. Ver al perro muerto produjo en Pawel, uno de los personajes del *Decálogo 1* de Kieslowski, inquietudes existenciales, lo llevó a una posición conciliatoria entre sus seres queridos a través de “la duda, el cuestionamiento”. La muerte –le responde el padre–, acontece por enfermedades, por vejez o por accidentes (Kieslowski, 1989).

Pero, ¿puede la ciencia calcular la probabilidad de un accidente? Su fe ciega le permite al padre responderse que sí, pues las fórmulas de la presión y de la resistencia permiten prever que al día siguiente su hijo podrá patinar en el hielo sin ningún riesgo. La vida para este hombre es cuantificable, no tiene mayor misterio por los cálculos de probabilidades. Está seguro de que en la tarde, mientras se encuentra concentrado en la preparación de sus cursos, Pawel está en clase de inglés. Su labor es interrumpida, primero por un frasco de tinta que se riega sobre su escritorio y sus papeles, y luego por la llamada a la puerta de una niña que pregunta por Pawel. Una vecina está preocupada porque ni su hijo ni Pawel llegan de clase de inglés, pero esto al científico profesor no le asombra. Pawel le había dicho que patinaría después de inglés. No hay problema. Ante la manifiesta ansiedad de la vecina, decide buscar a Pawel, convencido de que lo encontraría donde la maestra, pero un asunto incalculable aparece: la profesora amaneció enferma y no pudo dictarla. Esas contingencias son imposibles de prever. La cancelación de la clase la aprovecha Pawel para patinar, completamente confiado en los resultados arrojados

por el computador de su padre. Pero el cálculo falló; las contingencias no pueden avizorarse, simplemente suceden. Los rescatistas hallaron el cuerpo sin vida de Pawel. ¿Ahora qué le queda a su padre?

Esa desilusión puede ser hoy una constante, especialmente en las ciencias sociales y humanas en las que el objeto de estudio son los grupos sociales, las culturas, los seres humanos, la incierta economía, etc.; terreno en el que nada puede darse por cierto puesto que son múltiples los factores que están en juego. Balandier utiliza la metáfora del “concierto interrumpido” para dar cuenta de esa ruptura de la armonía de la ciencia –que ilustro con la maravillosa película del director polaco– que conduce “a la multiplicación de las preguntas más que de las respuestas, a la identificación de posibles más que a la capacidad de formular una explicación verdadera” (p. 56), a resultados parciales. Precisamente esto implica aceptar la incompletud de la ciencia, que se admita que es falible, que tiene límites, “que es *imposible* llegar a una descripción absolutamente lógica de la totalidad del mundo, porque siempre estará presente una falla bajo la forma de proposiciones indecidibles, en las cuales el carácter de verdad o falsedad será indemostrable” (p. 56). Adicionalmente, precisa considerar el tiempo en su omnipresencia, como una parte constitutiva de la dinámica social, que remite a una sociedad con un “orden improbable” (p. 57). De ahí que Balandier subtitule su libro: “Elogio de la fecundidad del movimiento”, puesto que esta crisis de la ciencia –si se puede denominar así– ha permitido que el desorden se juzgue también como creador en la medida en que se hacen rupturas y avances en la concepción científica, así como por la vindicación que ésta hace de los mitos y del uso de las metáforas y los símbolos en las explicaciones científicas, lo que a su vez, ha posibilitado la transdisciplinariedad; “se reencuentran filósofos y científicos” (p. 41); “los paradigmas se pierden, aparecen y desaparecen” (p. 42).

Ésa es la vía optimista y productiva del desorden, del caos que le recuerda al hombre que no puede equipararse con un supremo dios, que debe aprender a ser humilde como Pawel –por el significado de su nombre– y saber que no todo tiene respuesta, aceptar que hay asuntos que sobrepasan el entendimiento humano o el cálculo de probabilidades, para adaptarse mejor a la vida y sus



azares, e igualmente tener metas más realistas en la investigación científica, pues ésta no se tiene que ocupar necesariamente de los grandes proyectos y problemas del mundo, sino que ocupándose de lo pequeño, de algo micro, de lo fractal, si se quiere, también se puede contribuir con el mejoramiento de la sociedad o con la formulación de nuevas preguntas.

Referencias

- Balandier, G. (2003). *El desorden: La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Gedisa.
- Kieslowski, K. (Director), y Chutkovski, R. y Globus, Y. (Productores). (1988). *Decálogo 1. Amarás a Dios sobre todas las cosas*. [Película]. Polonia: Sender Freies, Telewizja Polska y Zespol Filmowy "Tor".

A decorative horizontal border spans the width of the page. It features a repeating pattern of squares. Some squares contain a Greek key (meander) pattern, while others contain a central cross-like motif with four dots at its ends. The entire border is rendered in a light gray color.

Artículos

Articles

EL ARGUMENTO DE PROBABILIDAD (τὸ εἰκός) EN LA RETÓRICA GRIEGA

The argument of probability (τὸ εἰκός) in Greek rhetoric

Recibido: 16 de mayo de 2014 / aprobado: 24 de octubre de 2014

*Heiner Mercado Percia**

Resumen

Los discursos de oradores como Isócrates, Gorgias, Antifonte, Lisias, entre otros, e igualmente, los dos tratados de retórica que conservamos de la segunda mitad del siglo IV a. C no sólo pueden considerarse como piezas literarias construidas con gran habilidad o como manuales con recetas para aplicar, sino como fuente de conceptos de interés para la filosofía. En este artículo se analiza uno de esos conceptos, τὸ εἰκός. Traducido normalmente como “probable” o “verosímil”, los *eikóta* son recursos argumentativos utilizados desde los orígenes de la práctica de arte retórico, sobre todo en espacios judiciales y, particularmente, fueron usados en aquellos litigios en los que la falta de testigos o testimonios hacía difícil inclinar favorablemente al juez. Pero también los *eikóta* ocuparon el centro de la crítica platónica por ser definidos como opuestos a la verdad (ἀλήθεια).

Palabras clave:

Retórica griega; discurso; persuasión; probabilidad; verdad.

Forma de citar este artículo en APA:

Mercado Percia, H. (2015). El Argumento de Probabilidad (Τὸ Εἰκός) En La Retórica Griega. *Revista Perseitas*, 3 (1), pp. 13-33.

* Magíster en Estudios Humanísticos y docente de cátedra de la Universidad Eafit, Medellín, Colombia. Correo electrónico: hmercado@eafit.edu.co | Twitter: @heinermercado

Abstract

The discourses of orators such as Isocrates, Gorgias, Antifonte, Liasias as well as the two rhetoric treatises, that date back to the IV century B.C. are not merely literary works created with great skills or manuals with recipes to be applied as source of the concepts that are of interest to philosophy. In this article we will analyze one of these concepts τὸ εἰκός. Usually translated as “probable” or “plausible” the eikóta are argumentative resources used from the origins of the practice of the rhetoric art, especially in judiciary environments and particularly those that were used in litigations where there is a lack of witnesses or testimonies in which would be difficult to convince the judge to be favorable. But the eikóta were also at the center of the platonic criticism which are considered as opposite of the truth (ἀλήθεια).

Keywords:

Greek rhetoric; discourse; persuasion; plausibility; truth.

Introducción

En el tercer volumen de la *Historia de la Filosofía Griega*, W. K. C. Guthrie (1988) sigue la idea generalizada de que la retórica es una “invención” atribuida a los sicilianos Corax y Tisias, quienes en la primera mitad del siglo V a. C. consignaron en manuales escritos reglas sobre el uso de argumentos de probabilidad (τὸ εἰκόζ) para persuadir a un auditorio. Lamentablemente estos manuales no se conservaron pero se comprende su teorización a partir de algunos discursos retóricos clásicos y de dos tratados como la *Retórica a Alejandro* de Anaxímenes de Lámpsaco y la *Retórica* de Aristóteles. Guthrie, en su corta exposición sobre el uso de la probabilidad en la retórica siciliana, contrapone este recurso argumentativo al empleo de “hechos” (1988, pp. 180-181). Considero que esta oposición que hace Guthrie arroja más sombras que luces porque parte de una visión –platónica por cierto– de la retórica como arte que, en lugar de mostrar la verdad o los hechos, busca persuadir con base en artimañas.

No he iniciado esta introducción con una definición de los argumentos de probabilidad o los *eikóta* porque considero que para acercarse más a este concepto, en primer lugar, es necesario despojarse de la aún persistente idea de que la retórica simplemente tiene como fin la persuasión de un auditorio y que para lograrlo, dada su condición pasiva, el orador siempre debe optar por la manipulación, la seducción y el encantamiento a través de un discurso falaz. Desde que la retórica antigua comenzó a ser nuevamente de interés para la filosofía, se busca precisamente superar esa vieja “querella” que comenzó cuando Platón criticó el uso de los *eikóta* para adaptar el discurso a los intereses de los oradores y, en consecuencia, calificara la retórica como adulación o arte del engaño (*Phdr.* 267 a – b y 272 d- 273 a). En segundo lugar, es importante resaltar que estos argumentos son recursos necesarios en aquellas situaciones en las que el orador propone una acusación o defensa sobre asuntos para los que no se dispone de testigos o pruebas documentales. Estos discursos son los denominados λόγοι ἀμάρτυροι.

Se propone como punto de partida de este estudio sobre los *eikóta* la obra de Anaxímenes de Lámpsaco, *Retórica a Alejandro* y, posteriormente, pasar a la *Retórica* de Aristóteles. El motivo por el que se comienza por *Retórica a Alejandro* es porque en ella se expone de manera detallada el uso de la probabilidad y porque, aunque el manual de Corax llamado Πειθοῦς δημιουργός no se conservó, mucho de lo expuesto allí, según Benoit (1846), es recogido por Anaxímenes de Lámpsaco. Por lo tanto, la *Retórica a Alejandro* da cuenta, sin ninguna pretensión filosófica, inclusive ajena a las críticas en contra, de un arte retórico pre-aristotélico digno de ser estudiado.

La vieja querrela entre probabilidad y verdad

La fuerte crítica de Platón a Tisias y a Gorgias expuesta en *Fedro* apunta hacia una retórica que se concentra más en mostrar lo probable (τὸ εἰκόδες) que la verdad (ἀλήθεια). El uso frecuente de la probabilidad dentro de los discursos retóricos es descrito por Platón de la siguiente manera:

En absoluto se preocupa nadie en los tribunales sobre la verdad de todo esto [lo justo y lo bueno], sino tan sólo de si parece convincente. Y esto es, precisamente lo verosímil (τὸ εἰκόδες), y hacia ello es hacia lo que conviene que se oriente el que pretenda hablar con arte. Algunas veces, ni siquiera hay por qué mencionar las mismas cosas tal y como han ocurrido, si eso ocurrido no tiene verosimilitud; más vale hablar de simples verosimilitudes, tanto en la acusación como en la apología. Siempre que alguien exponga algo debe, por consiguiente, perseguir lo verosímil, despidiéndose de la verdad con muchos y cordiales aspavientos. Y con mantener esto a lo largo de todo discurso, se consigue el arte en su plenitud (*Phdr.* 272d – 273a).

De este pasaje es posible decir: a) los argumentos de probabilidad son utilizados con frecuencia en espacios judiciales o, en otras palabras, los discursos judiciales resultan ser el nicho natural de los *eikóta* ; b) –parodiando la frase que se le ha atribuido a Hiram Johnson–, la primera víctima en los procesos judiciales es la verdad por preferir los argumentos de probabilidad y ningún orador está dispuesto a decir si no lo que le conviene, siempre y cuando sea creíble; y, por último, c) todo arte retórico se reduce a la habilidad para utilizar deliberadamente los *eikóta* con el fin de persuadir (πειθῶ) pero no para dar a conocer la verdad.

La retórica es un arte que, según Platón, exige un espíritu sagaz, decidido y apto por naturaleza para las relaciones humanas y la adulación es su rasgo fundamental (*Grg.* 463b). El secreto de Tisias sobre la fuerza persuasiva de la probabilidad radica en complacer al auditorio, de tal manera que, por ejemplo:

Si alguien débil pero valeroso, habiendo golpeado a uno fuerte y cobarde, y robado el manto o cualquier otra cosa, fuera llevado ante un tribunal, ninguno de los dos tenía que decir la verdad, sino que el cobarde diría que no había sido golpeado únicamente por el valeroso, y éste, replicar, a su vez, que sí estaba solo, y echar mano de aquello de que «¿Cómo yo siendo como soy, iba a poner las manos sobre éste que es cómo es?» Y el fuerte, por su parte, no dirá nada de su propia cobardía, sino que, al intentar decir una nueva mentira, suministrará, de algún modo, al adversario la posibilidad de una nueva refutación (*Phdr.* 273b-d).

Para defenderse, el ladronzuelo enfatizaría sobre su debilidad puesto que para el auditorio es poco probable, o poco creíble, que un hombre débil pueda golpear y robarle a un hombre fuerte. Sin embargo, el auditorio puede creer que un hombre valiente, aunque débil, sea capaz de golpear a uno cobarde, pero esto no lo mencionaría ni el agresor ni mucho menos la víctima si quiere cuidar su reputación. El auditorio también puede tener la creencia de que es más probable o más creíble que el débil sea cobarde y que el fuerte sea valiente. En caso de que el discurso del agresor utilice esta opinión también su defensa podría tener éxito. Es por ello que, para Platón, la retórica no es un arte (τέχνη), es una mera práctica (ἐμπειρία) y rutina (τριβή)¹, que busca la adulación (κολακείας) de un auditorio ignorante. Los oradores, con ayuda de ciertos recursos como los argumentos de probabilidad, pueden convencer a las multitudes aunque no posean ciencia alguna (ἐπιστήμη) sobre los temas en discusión, pueden, inclusive, aventajar a un médico en una discusión sobre lo que es bueno o malo para la salud (*Grg.* 456 b 1-5; 459 a 7 - 459 c 2).

Los argumentos de probabilidad y la verdad se excluyen mutuamente, pues la primera es entendida como aquel tipo de opiniones (δόξα) que los oradores ofrecen en sus discursos para una multitud que desea escucharlos. Dichos oradores ofrecen bellos elogios inmerecidos, sus encantadoras palabras hechizan todas las almas de quienes los escuchan (*Mx.* 234 c) y se valen

¹ El término rutina (τριβή) tuvo, en un principio, un sentido peyorativo. Esto puede corroborarse en Werner Jaeger (1992) cuando afirma que la escultura fue considerada por los griegos de la época clásica como una actividad que llevaba adherido todavía algo de oficio (τριβή).

de artilugios para parecer más sabios de lo que realmente son. A través de sus discursos hablan de la justicia, el bien o la belleza como si tuvieran conocimiento de lo que ellas son realmente y persuaden a los ignorantes sin instruirlos (*Grg.* 259 b-d). Por el contrario, la verdad es el resultado de un procedimiento totalmente diferente: la dialéctica. A través del diálogo dialéctico, los interlocutores no se adulan o se intentan engañar mutuamente sino que se disponen reflexivamente para enfrentar sus opiniones y evaluar cuál de ellas es la mejor². El diálogo, como el propuesto por Platón en *Critón*, es el camino que recorren los interlocutores para encontrar, mediante el razonamiento (*διανόια*), una verdad que solucione sus desacuerdos. En *Critón*, el Sócrates platónico debe resolver el problema de cómo actuar frente a su condena a muerte. Pero, si bien se plantea la dificultad de tomar una correcta decisión entre quedarse y cumplir con la pena o, la opinión de Critón, del escape como una opción legítima para salvar la vida ante un juicio injusto. El diálogo también plantea la necesidad de pensar cuál es el mejor método para examinar estas opiniones. La reflexión sobre el método es importante porque de él, se estima, brotará la verdad como investigación conjunta de las partes (*Cri.* 48 e). Es por ello que para Platón la comparación entre retórica y dialéctica será recurrente.

Para este filósofo el orador ofrece un discurso adaptado a las creencias de su auditorio. No busca instruirlo sino persuadirlo para aprovechar sus propias creencias. Esto le parece reprochable porque finalmente el orador dice aquello que el auditorio quiere escuchar sin que necesariamente signifique un buen consejo o derive en decisión justa y conveniente. En consecuencia, para Platón los argumentos de probabilidad traducen lo que efectivamente otros quieren escuchar. Pero esto cambia en el contexto del diálogo, pues cada uno de los interlocutores se dispondrá para resolver de manera honesta una disputa sobre cuál de las opiniones es la correcta. Tomar la primera vía, en el caso de evitar el castigo, implicará mostrar lo que la gente va a aceptar: «¿Cómo yo siendo como soy, iba a poner las manos sobre éste que es cómo es?» (*Phdr.* 273c). La segunda vía, a propósito de si se debe o no aceptar el castigo, implicará un análisis de los argumentos a pesar de las consecuencias de los resultados: «yo deseo Critón, examinar contigo si esta idea me parece

² En Eutidemo (278 b) Platón muestra que el diálogo, tal como lo practicaban los sofistas, tiene como única finalidad vencer al contrario con el uso de métodos reprochables. Esta práctica es conocida como erística y es opuesta a la dialéctica propuesta por Platón en *Critón*.

diferente en algo, cuando me encuentre en esta situación, o me parece la misma, y, según el caso, si la vamos a abandonar o la vamos a seguir» (*Cri.* 46 d). Sin embargo, si bien las diferencias entre dialéctica y retórica son claras, por lo que un amante de la verdad elegirá la primera sin dudar un instante, algunas situaciones obligarían a elegir la segunda en lugar de la primera.

Guthrie sigue en su exposición la línea platónica cuando afirma que “la retórica enseña desde el principio que lo que importa no es el hecho o lo verdadero sino su apariencia o verosimilitud, aquello de lo que los hombres pueden ser persuadidos” (1988, p. 181). Pero, ¿cómo es posible conocer la verdad sobre hechos no presenciados o del pasado? Aunque al final del *Fedro* Platón toma una posición más flexible frente a la retórica, sus prescripciones alejan toda posibilidad de aceptar los argumentos de probabilidad como recursos legítimos de los discursos retóricos³ algo que la oratoria judicial aceptó en los casos en los que no es posible conocer la verdad sobre hechos y, sin embargo, es necesario que un tercero, un juez, tome una decisión correcta.

Los argumentos de probabilidad y los *λόγοι ἀμάρτυροι*

Ligado estrechamente al nacimiento del arte de la retórica, el *logos amartyros* o *amartyros* (*λόγοι ἀμάρτυροι*) es un tipo de discurso en el que el orador propone una acusación o defensa respecto de asuntos para los que no están disponibles testigos o pruebas documentales. La discusión entre Hermes y Apolo en el *Himno a Hermes* es un ejemplo arcaico de *logos amartyros*. Allí Homero narra cómo el recién nacido Hermes robó las vacas del dios Apolo, y expone ampliamente los argumentos que aquél esgrimió en su defensa y que transcribo *in extenso*:

- ¡Hijo de Leto! ¿Qué crueles palabras son éstas que me has dirigido? ¿Y qué es eso de que vienes aquí en busca de tus camperas vacas? No las vi, no me enteré de ello, ni oí el relato de otro. Ni podría denunciarlo, ni podría ganarme siquiera una

³ En *Fedro*, Platón prescribe que el orador debe, en primer lugar, conocer la verdad (*ἀλήθεια*) y transmitir el conocimiento verdadero; en segundo lugar, que cualquiera que enseñe la retórica debe describir con exactitud el alma (*ψυχή*) de los oyentes, lo cual implica saber si el alma es una e idéntica o, por el contrario, posee muchos aspectos, además debe conocer las causas por las cuales el alma actúa de una determinada manera, sus padecimientos, etc., saber qué tipo de discurso le conviene a cada alma y, finalmente el discurso debe estar compuesto como un organismo vivo provisto adecuadamente de extremidades, tronco y cabeza. Sus partes deben ser proporcionadas y armónicas con el todo, en otras palabras, todo discurso debe estar perfectamente organizado. En cuarto lugar, el orador, una vez conozca la naturaleza (*φύσιν*) del alma de los oyentes, debe saber en qué momentos (*καιρός*) conviene decir o callar (259 e 4 - 260 b; 264 c; 272 a 4- b 4 y 277 b).

recompensa por la denuncia. Tampoco tengo el aspecto de un varón robusto, como para ladrón de vacas. Ese no es asunto mío. Antes me interesan otras cosas: me interesa el sueño, la leche de mi madre, tener pañales en torno a mis hombros y los baños calientes. ¡Que nadie sepa de dónde se produjo esta disputa! Sin duda sería un gran motivo de asombro entre los inmortales que un niño recién nacido atravesara la puerta de la casa con camperas vacas. Lo que dices es un disparate. Nací ayer. Mis pies son débiles y bajo ellos la tierra, dura. Mas si quieres, pronunciaré el gran juramento por la cabeza de mi padre. Aseguro que ni yo mismo soy el culpable, ni vi a otro ladrón de tus vacas, cualesquiera que sean las vacas ésas. Sólo he oído lo que se cuenta de ello (HH. 260-276).

Frente a la necesidad de encontrar al verdadero culpable, de impartir justicia, la falta de pruebas concretas enfrenta en igualdad de condiciones la palabra del uno contra la del otro. En esa medida, Apolo se ve en apuros ante un Hermes que apela a la probabilidad para defenderse con el argumento de que es creíble que un niño, que acaba de nacer y que se preocupa más por alimentarse de su madre, no se separe de ella para cometer abigeato. Pero en este caso más que exponer la astucia de Hermes para mentir, Homero habría sentado las bases para la utilización legítima de un recurso que sirve para resolución pacífica y argumentada de complejos conflictos jurídicos. Es por ello que Rossetti (1995) destaca la importancia de rescatar del olvido estos discursos y su conexión con el desarrollo de la oratoria judicial siciliana del siglo V a. C.

Cicerón, en un pasaje de *Bruto* (46, 24), narra que en Siracusa, en el segundo cuarto del siglo V a. C., se instauró un régimen democrático que dio por terminado el largo periodo de la tiranía. En el periodo democrático muchos ciudadanos, cuyas propiedades habían sido expropiadas por los tiranos Gelón y Gerón, buscaron la manera de recuperarlas y pleitearon ante jurados populares (δικαστής) establecidos para tal propósito. Muchos demandantes buscaban la ayuda de Corax y Tisias quienes se convirtieron, gracias a sus éxitos en estos procesos judiciales, en verdaderos maestros de la oratoria judicial⁴.

⁴ Un estudio más extenso sobre la historia de Corax y Tisias y sobre los inicios de la retórica se puede encontrar en Benoit (1846); Navarre (1900); Kennedy (1994) y en Murphy (1989).

En los procesos de recuperación de tierras en los que participaron Corax y Tisias, los argumentos de probabilidad fueron los grandes protagonistas. Gracias a estos recursos retóricos se lograba persuadir a los jueces en favor de los intereses de los desterrados quienes, ante la falta de testigos, debían hacer una reconstrucción creíble de sus acciones y hechos del pasado. Así pues, los argumentos de probabilidad representaron un sustituto válido a lo que Aristóteles más adelante llamó “pruebas extratécnicas” o “ajenas al arte”⁵. De hecho, la apelación a los argumentos de probabilidad llegó a ser un recurso tan atractivo como para incluirlo en la literatura⁶ y tan importante en la formación de todo orador que oradores como Isócrates, Antifonte⁷ y Gorgias⁸, entre otros, lo utilizaron para demostrar sus habilidades y su pericia en el arte de la persuasión.

Isócrates es un buen ejemplo para ver la manera como se utilizaba este recurso en el discurso judicial y, al mismo tiempo, cómo se empleaba como ejercicio para la formación de futuros oradores⁹. *Contra Eutino* (XXI) es un *lógos amarturos*¹⁰ que trata de defender los intereses de Nicias, quien, en el

⁵ Aristóteles establece en *Retórica* la diferencia entre pruebas por persuasión técnica (ἐντεχνον πίστεις) y extratécnicas (ἄτεχνον πίστεις) y el arte retórico. Las primeras se refieren a las que pueden obtenerse mediante el discurso y, por tal motivo, dependen exclusivamente de la habilidad del orador para elaborarlas. Estas pruebas son las que expresan el talento del orador (ἡθος), las que sirven para disponer pasionalmente al auditorio (πάθος) y, por último, aquellas que expresan el asunto de una manera demostrativa o aparentemente demostrativa (λόγος). Por el contrario, las pruebas ajenas o extratécnicas son externas al discurso, es decir, se incluyen en él pero provienen desde afuera, no dependen de la inventiva del orador y, por lo tanto, sólo las emplea. Aristóteles enumera cinco pruebas de este tipo: las leyes, los testigos, las confesiones bajo tortura y los juramentos (*Cf. Rh. 1355 b 35- 1356 a 19 y 1375 a 22- 1377 b 14*).

⁶ Los argumentos de probabilidad están presentes en algunas obras de la literatura griega como *Edipo Rey* (583 y ss) e *Hipólito* (1013 y ss), lo cual, según López Eire (2002), demostraría la existencia de una pre-retórica puramente oral, “antesala” de la retórica técnica, pero consciente del poder del lenguaje elocuente.

⁷ Los argumentos de probabilidad son un recurso presente en los discursos ficticios que Antifonte de Ramnunte utilizaba con fines pedagógicos. En las *Tetralogías*, el primer discurso es el más logrado en este sentido. Un hombre es acusado por asesinar a otro. Tanto los denunciadores, amigos de la víctima, como el denunciado, tienen como estrategia principal establecer los argumentos más creíbles, e inclinar la decisión del jurado en su favor.

⁸ Otro ejemplo de este tipo de discursos es la *Defensa de Palamedes* de Gorgias. Allí, Palamedes debe afrontar la acusación de Ulises que lo señala de haber traicionado a los griegos en provecho de los troyanos. Por medio de la utilización de argumentos de probabilidad que sirven para cuestionar, por ejemplo, la realización del acto de traición sin haber estado mediado por un coloquio que sirviera para armar el plan, algo que en principio parte de la base de que todo acto debe estar precedido por las palabras y que, además, no ha sido posible realizarlo de manera presencial o a través de mensajeros (Fr. 82 B1 la DK).

⁹ No hay que confundir la fuerte crítica de Isócrates expuesta en *Antidosis o sobre el cambio de fortunas* (XV, 41-42) a los maestros de oratoria que centraban sus enseñanzas en la elaboración de discursos judiciales y que no tenían unos discípulos fijos con un rechazo contundente al género judicial. Prueba de ello es la elaboración de varios discursos judiciales y la inclusión, por parte de Isócrates, de la enseñanza de este género en su escuela.

¹⁰ *Contra Eutino* es un discurso también conocido como del tipo *deuterológico*, es decir, aquel en el que se presenta como una respuesta a otro expuesto previamente. La defensa de Eutino fue asumida por Lisias, pero de esta defensa sólo queda un breve fragmento que rescata L. Gernet y M. Bizos (1967).

mandato de los treinta tiranos, había perdido sus derechos como ciudadano y por ello tuvo que huir de la ciudad, hipotecando su casa, sacando a sus esclavos, sus muebles y sus joyas. Al huir al campo, y por no llevar dinero en las manos, decidió depositar tres talentos de plata en casa de su primo Eutino, quien no tenía los mismos problemas que él. El problema entre Nicias y Eutino surge cuando el primero tuvo oportunidad de salir de la ciudad en un barco, y Eutino le devuelve solamente dos talentos. Restablecida la democracia y luego de un prolongado silencio, Nicias, a través de un amigo experto en oratoria, decide reclamar ante un tribunal el dinero restante.

Con el fin de buscar que el jurado se compadezca de Nicias, Isócrates lo muestra como un hombre indefenso en los tiempos de la tiranía e incapaz de mentir ante un tribunal. En el discurso se afirma lo siguiente:

Creo que todos saben que quienes, sin tener bien alguno, son diestros en oratoria, se dedican sobre todo a acusar falsamente a los que carecen de esta facultad pero pueden pagar dinero. Sucede que Nicias tiene más dinero que Eutino, pero su elocuencia es menor; así que no es posible que se atreva a proceder contra éste injustamente (Isoc. XXI, 5).

Como en *Contra Eutino* no hay testigos ni hay forma de averiguar cómo sucedieron los hechos, los argumentos de probabilidad –junto con las pruebas conjeturales o τεκμήρια¹¹– son los únicos medios que podrían ayudar al juez a tomar una decisión sobre el caso. En el discurso el orador dice lo siguiente: “Al contrario, de este mismo proceso cualquiera podría deducir que sería mucho más probable que Eutino, tras recibir el dinero, lo negara a que Nicias reclamara sin haberlo dado” (Isoc. XXI, 6).

El planteamiento es el siguiente:

- A. Que Y niegue algo tras haberlo recibido (mayor probabilidad) o
- B. Que X reclame algo sin haberlo dado (menos probable)

¹¹ En *Contra Eutino*, las τεκμήρια son presentadas por Isócrates como razonamientos fuertes y suficientes (XXI, 10-13), mientras que Aristóteles los define en *Retórica* como un tipo de signo (σημείον) necesario e irrefutable (1357 b 1-20).

Si se parte de la base de que los argumentos de probabilidad son aquellos que el auditorio acepta como creíbles, ¿por qué el orador considera que para el auditorio *A* sería más probable, y por lo tanto, más persuasivo, que *B*? En los tiempos de Nicias y Eutino, era –y tal vez lo es aún- más creíble para los jueces (δικαστής) o el auditorio el hecho de que quien reciba un dinero en calidad de préstamo o cuidado, luego lo niegue. Por el contrario, es menos creíble que quien no lo haya entregado, posteriormente lo exija. Pero además Isócrates apoya este argumento con otro igualmente creíble, a saber, que los tramposos tienen motivos suficientes para hacer trampa puesto que normalmente logran conseguir lo que les impulsa a cometer fraude, mientras que los que se atreven a reclamar son conscientes de lo azaroso que resulta recuperar algo (Isoc. XXI, 6).

Para López Eire, los argumentos de probabilidad parten del principio de que las acciones, reacciones y pasiones del ser humano responden, al igual que los fenómenos de la naturaleza, a un preestablecido orden racional y, por tanto, predecible (2002, p. 187). Los argumentos de probabilidad se fundamentan en la idea de que los seres humanos suelen obrar de una manera regular y previsible y, con ello, se forma un hábito reconocible por cualquier miembro de una comunidad específica, por ende, su uso presupone un orador con un conocimiento suficiente de la vida, especialmente de la psicología y la sociología (Lausberg, 1966, p. 308). López Eire (2002) destaca como un ejemplo de uso del argumento de probabilidad cuando se emplea en el contexto jurídico la expresión latina “*Qui prodest?*”, ¿*A* quién aprovecha o beneficia? Es precisamente el criterio del “a quién beneficia” una acción, dígase un homicidio, sino aquel que la comete y, por lo tanto, esto serviría de defensa para aquel que se muestre que no aprovecha nada con realizarla. Sin duda Antifonte en las *Tetralogías*, es quien mejor explota este recurso (II, b, 3).

Por otro lado, es necesario tener en cuenta que, en el contexto retórico, es aceptada la idea de que aún en el caso de que se conocieran los hechos o la verdad, éstos no son convincentes o creíbles por sí mismos, sino que deben ser presentados o expuestos de manera persuasiva (Lausberg, 1966, p. 283). En consecuencia, *A* es más creíble que *B* porque así lo quiere hacer ver el orador, ajustándolo a nuestra comprensión del mundo.

Los argumentos de probabilidad en la *Retórica de Alejandro*

Retórica a Alejandro es uno de los dos tratados que se conservan del siglo IV a. C escrito después del 341 a. C. por Anaxímenes de Lámpsaco. El segundo es *Retórica* de Aristóteles escrito probablemente en el 335 a. C. Aunque el tratado no tiene en cuenta los aspectos más importantes del tratado de Aristóteles como su terminología o la clasificación tripartita de discursos ni sigue los mismos tres medios de persuasión aristotélicos¹². Además, no emplea discursos reales para ilustrar sus prescripciones sino ejemplos de su propia cosecha. No obstante, su importancia radica en su cercanía con la práctica habitual de la retórica que es descrita con claridad en sus 38 capítulos.

No es de mi interés hacer una exposición detallada del tratado de Anaxímenes, pero sí señalar algunas características teóricas que nos permitan comprender el argumento de probabilidad. En primer lugar, Anaxímenes distingue siete especies de discurso: suasoria (προτροπικόν), disuasoria (ἀποτροπικόν), laudatoria (ἐγκωμιστικόν), vituperadora (ψεκτικόν), acusatoria (κατηγορικόν), exculpatoria (ἀπολογητικόν) e indagatoria (ἐξεσταστικόν). La especie suasoria tiene como fin la inducción a elecciones (προαιρέσεις), razones (λόγους) o acciones (πράξεις). Por el contrario, la disuasión es la objeción a elecciones, razones o acciones. (*Rh. Al.* 1, 1 4). La especie laudatoria es la amplificación merecida o no de resoluciones, acciones y palabras, mientras que la especie vituperadora es la aminoración de estas cosas (*Rh. Al.* 3, 1). La especie acusatoria busca exponer los delitos y los errores, la especie exculpatoria busca, por el contrario, la refutación de los delitos y errores de los que se acusa o sospecha (*Rh. Al.* 4, 1). Por último, la especie indagatoria muestra las contradicciones en los propósitos, acciones o discursos del indagado (*Rh. Al.* 5, 1).

Los medios de prueba (πίστις) en el tratado de Anaxímenes son expuestos de distinta manera que en *Retórica*¹³. Para Anaxímenes unas pruebas “proceden de los propios discursos, de las acciones y de las personas; y otras se

¹² Aristóteles en *Retórica* (1358 b), clasifica los discursos en tres géneros (γένη), a saber: deliberativo (δημηγορικόν), demostrativo (ἐπιδεικτικόν) y judicial (δικανικόν), mientras que Anaxímenes prefiere hablar de siete especies (εἶδη).

¹³ Para los detalles sobre la pruebas en *Retórica* de Aristóteles, ver nota 6.

añaden a las palabras y los hechos” (*Rh. Al. 7, 2*). Del primer grupo hacen parte la probabilidad (τὸ εἰκός), los ejemplos (παραδείγματα), las evidencias (τεκμήρια), los entimemas (ἐνθυμήματα), las sentencias (γνώμαι), los indicios (σημεῖα), las refutaciones (ἐλεγχοί). Del segundo grupo hacen parte las opiniones del orador (δόξα τοῦ λέγοντός), los testimonios (μάρτυρες), las declaraciones bajo tortura (βάσανοι) y los juramentos (ὄρκοι). Los capítulos 7 al 21 serán dedicados al análisis de cada una de las pruebas indicando, en la mayoría de los casos, definición, ejemplos, usos, estrategias de búsqueda o invención y efectos que produce en el auditorio¹⁴.

Sentadas estas precisiones la probabilidad para Anaxímenes es:

Aquello de lo que los oyentes tienen en su mente ejemplos (παραδείγματα). Me refiero, por ejemplo, si alguien afirma que quiere que su patria sea grande, que sus parientes prosperen, que a sus enemigos les vaya mal; cosas similares, en suma, parecerán probables, pues cada uno de los oyentes asume que él mismo tiene tales deseos con respecto a estas cosas y otras similares (*Rh. Al. 7, 4*).

Lo probable (τὸ εἰκός) es entonces un tipo de prueba (πίστις) una afirmación que procede del discurso mismo, que versa sobre acciones o conductas y que el orador al exponerlo puede encontrar en el auditorio aceptación gracias a la existencia de casos similares experimentados o susceptibles de que se experimenten de esa manera. En esa medida, y volviendo al ejemplo expuesto por Platón en *Fedro* (273b-d), es fácilmente creíble que alguien débil, pero que oculta su valentía, sea incapaz de golpear a un hombre fuerte, que esconde su cobardía. De igual forma en *Contra Eutino* el argumento de que Eutino, tras recibir el dinero lo negara, a que Nicias lo reclamara sin haberlo dado, resulta verosímil por el hecho de que normalmente para el auditorio son los que reciben un dinero quienes se atreven a quedárselo (*Isoc. XXI 6*).

Lo probable es lo que cada persona, teniendo en cuenta la experiencia de su propia conducta, puede suponer de la conducta de los otros en similares circunstancias. En consecuencia, los argumentos de probabilidad versan sobre la conducta humana, que no está regida por la necesidad (ἀπλῶς), ni es

¹⁴ Detalles sobre las pruebas del primer grupo se pueden consultar en mi trabajo de tesis de maestría: *El discurso deliberativo. Justificación y participación en política en la Grecia clásica* (2011, p. 84-87). Disponible en: <http://goo.gl/G2kqa5>

previsible ni es siempre la misma en sentido *absoluto*, pero en algunos casos una acción llevada a cabo por un tipo de persona la cumple la mayoría de las veces (τὸ πολὺ γινόμενον), lo que denominó Aristóteles lo contingente (*Rh.* 1357b33-35), y sólo la experiencia de cada miembro del auditorio puede validarla sin mediación de demostraciones o una ciencia determinada.

Por otra parte, Anaxímenes diferencia tres tipos de argumentos de probabilidad. El primero apela a pasiones como el temor, la tristeza o el desprecio, estas son fácilmente reconocibles por los oyentes porque todos las compartimos. El segundo tipo, corresponde con lo que normalmente se tiende a hacer por costumbre o hábito y un ejemplo de su uso es en las acusaciones cuando se muestra que el imputado ha realizado el hecho del que se le acusa o cuando por la edad se actúa de determinada forma. Finalmente, el tercer tipo, tiene que ver con el afán de lucro, pues normalmente se cree que éste es un motivo para la acción (*Rh. Al.* 6, 5-6). Estos tres tipos de argumentos de probabilidad están arraigados en la psicología del auditorio, por ello son un recurso útil para defenderse o para acusar a alguien en un proceso judicial. De ahí que Anaxímenes exponga varios ejemplos de cómo utilizarlos en la defensa y cómo usarlos para contrarrestar los argumentos del contrario (*Rh. Al.* 7, 6-12), y expone también que, en casos en los que no es posible utilizarlos a favor, se debe justificar la acción como igual a la que la mayoría haría, como el resultado de un infortunio o un error o, simplemente, apelar a la indulgencia a través de pasiones como el amor, la ira, la embriaguez, la ambición, entre otras (*Rh. Al.* 7, 13-14).

Los argumentos de probabilidad en la *Retórica* de Aristóteles

Aristóteles define la retórica como facultad para encontrar en cada caso lo adecuado para persuadir, y la persuasión depende del uso de razonamientos como los entimemas y los ejemplos. El entimema (ἐντύμημα) es lo que se conoce como la demostración retórica, en otras palabras, hace parte de lo que el Estagirita llama el cuerpo de la persuasión (ὅπερ ἐστὶ σῶμα τῆς πίστεω) (*Rh.* 1355a5-10, 1354a15 y 1356b12-20). En *Retórica* se encuentran distintas definiciones del entimema¹⁵. Aquí se destacan las tres definiciones

¹⁵ Según William Hamilton, Aristóteles señaló 17 diferentes significados de entimema a lo largo de su obra (Cf. Madden, 1952, p. 368).

más importantes. En la primera, el entimema es una deducción que se da por medio de premisas probables (εἰκόζ) o de signos (σημεῖον) (*APr.* 70 a 10; *Rh.* 1357 a 30 – 1357 b 2). En la segunda definición, el entimema es un razonamiento incompleto (*Rh.* 1357 a 16); y la tercera definición, plantea que el entimema es una especie de silogismo a partir del cual se expresan lugares comunes (τόπος κοινός) (*Rh.* 1358 a 11).

La primera de estas tres definiciones muestra que un primer acercamiento al concepto de probabilidad (εἰκόζ) en la *Retórica* de Aristóteles, debe comenzar por un análisis de su relación con el entimema (ἐντύμημα) o razonamiento retórico y también con el signo (σημεῖον). En una lectura desprevenida del libro I de la *Retórica*, puede confundirse con probabilidad matemática o estadística, lo que es erróneo. Para mostrar esto es preciso leer lo que dice Aristóteles:

Porque lo *probable* (τὸ εἰκόζ) es lo que sucede la mayoría de las veces, pero no absolutamente, como algunos afirman; sino que tratando de cosas que también pueden ser de otra manera, guarda con aquello respecto de lo cual es probable la misma relación de lo universal respecto de lo particular (*Rh.* 1357 a 34-b1).

Esta definición es confusa pero revela un segundo aspecto con el que se gana claridad sobre el papel de los argumentos de probabilidad en la retórica. Este segundo aspecto tiene que ver con el concepto de contingencia, importante en el ámbito de la ética y en la que se enmarca la actividad retórica. Pero hay que escudriñar más sobre la relación entre la probabilidad y entimema para analizar el tema de lo contingente en la retórica.

Una proposición probable es susceptible de servir de premisa para un entimema, es más, un entimema para que sea eficaz desde el punto de vista persuasivo, debe contener premisas probables. Es decir, para que un argumento sea persuasivo debe expresar cosas o eventos reconocidos por el auditorio como frecuentes o regulares como por ejemplo: «los hombres odian cuando envidian» o «los hombres aman cuando son deseados». Ahora bien, esta *regularidad* no debe interpretarse como idéntica a la que rige por ejemplo el movimiento de los planetas, y en eso Aristóteles es muy cuidadoso cuando precisa que esto no se da en términos absolutos ni objetivos, es decir, independiente de los sujetos, sino que la probabilidad es una premisa o argumento

que expresa una especie de *regularidad natural*, y aquí esto tiene un sentido metafórico, sólo a los ojos de aquellos a los que se dirige el discurso. Esta regularidad no es una regularidad objetiva o una regularidad en sí, sino una regularidad para el auditorio o, dicho de otra manera, creíble por un auditorio específico.

El segundo aspecto relevante en la definición de Aristóteles sobre el εἰκός tiene que ver con la contingencia. Este aspecto es una respuesta a Platón quien, como ya se dijo, oponía la probabilidad a la noción de verdad (ἀλήθεια). Para Aristóteles, Platón tiene razón en decir que la probabilidad sirve para persuadir y que es el recurso preferido por los sofistas y oradores profesionales, pero no acierta cuando ve los argumentos de probabilidad como opuestos a la verdad y como recurso de engaño.

Para Aristóteles la retórica se mueve en el campo de lo contingente y no de lo necesario, es decir, de aquellas cosas que pueden ser de otra manera (τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν) y para las que no se dispone de una ciencia como por ejemplo las acciones humanas (πράξις).

Ahora bien, como son pocas las proposiciones necesarias a partir de las cuales se componen silogismos retóricos (en efecto la mayor parte de los asuntos sobre los que se requieren juicios y especulaciones podrían también ser de otra manera, ya que, por una parte, damos consejo y especulamos sobre lo que implica acción y las acciones humanas son todas de este género, de modo que ninguna de ellas procede, por así decirlo, de algo necesario) y como por otra parte es forzoso que lo que acontece frecuentemente y es sólo posible sea concluido mediante silogismos a partir de premisas semejantes, igual que lo necesario <se concluye> de premisas necesarias, cosa esta que ya sabemos desde los *Analíticos*, resultan así manifiesto que, de las <proposiciones> de que hablan los entimemas, algunas son necesarias, pero la mayor parte sólo frecuentes; y así mismo, que los entimemas se dicen de *probabilidades* y de *signos*, de modo que es necesario que cada una de estas dos clases de cosas se corresponda con un tipo de entimema (*Rh.* 1357 a 22 - 33).

Debido a que los asuntos sobre los que trata la actividad retórica son las acciones humanas, los enunciados propios de todo discurso persuasivo son las pruebas concluyentes (τεκμήριον), los signos (σημεῖον) y las probabilidades (*Rh.* 1359 a 8). Los signos (σημεῖον), expresan la relación entre dos hechos o dos cosas de manera plausible o necesaria, ésta última es llamada argumento

concluyente (τεκμήριον). Según Aristóteles, los signos guardan una relación de lo individual con lo universal y de lo universal con lo particular (*Rh.* 1357b1-5). En el primer caso tenemos como ejemplo la afirmación: «los *sabios son justos puesto que Sócrates era efectivamente sabio y justo*». Este tipo de afirmación aunque puede ser admitida por un determinado auditorio puede ser también refutable, pues, si es verdad que Sócrates es sabio y justo, la generalización no es ni necesaria ni absolutamente verdadera. Los signos que parten de lo universal a lo particular pueden ser refutables o irrefutables, como ejemplo de los primeros tenemos la siguiente afirmación: «*un signo de que se tiene fiebre es tener la respiración rápida*». Este tipo de afirmación es fácilmente refutable puesto que es posible que el que respire con agitación no tenga fiebre. Como ejemplo del segundo caso tenemos la siguiente afirmación: «*alguien está enfermo porque tiene fiebre*». En este ejemplo se muestra que la relación es verdadera y necesaria, por lo tanto, irrefutable (ἄλυστον), puesto que la fiebre siempre está presente en todos los enfermos y, por ello, es válido decir que tal persona está enferma. Este caso sería un ejemplo de argumento concluyente (τεκμήριον).

En cuanto a los argumentos de probabilidad podemos decir dos cosas:

1. Mientras que el signo expresa una relación (necesaria o admitida) entre dos cosas o dos estados de cosas, los argumentos de probabilidad expresan solamente lo que se admite de la conducta de una persona con tales características y en tales circunstancias.
2. Mientras que un signo es una proposición que puede ser necesaria o –en el caso de las pruebas concluyentes– generalmente admitida, lo probable es siempre algo generalmente admitido y en ningún caso necesario.

Otro punto que cabe destacar en lo atinente a los argumentos de probabilidad tiene que ver con algo que precisa muy bien Aristóteles, a saber, la necesidad de que estos argumentos sean concluidos mediante silogismos entimemáticos. Ahora bien, esto no debe ser entendido como una norma que se debe aplicar solamente a los argumentos de probabilidad, sino con todo tipo de enunciados, sean signos o argumentos concluyentes. Pero lo significativo de

esta precisión que hace Aristóteles es mostrar al entimema como el verdadero cuerpo de la persuasión pero también que la naturaleza en el mundo de los seres humanos, aunque no obedezca a regularidades necesarias o absolutas sino a simples regularidades admitidas no constantes ni necesarias, puede ser previsible mediante razonamientos. Aristóteles sigue una tradición de la que no puede desprenderse totalmente al aceptar el uso de este tipo de argumentos, pero dentro de su teoría del entimema.

Conclusiones

La retórica es un arte en el que se despliega el conocimiento del ser humano, de sus acciones y de conductas. Para lograr la persuasión el orador expone argumentos que versan sobre comportamientos reconocidos como normales, habituales o como raros, poco frecuentes, inimaginables por el auditorio. En esa medida, el uso de recursos como el argumento de probabilidad resulta legítimo toda vez que, sobre el conocimiento de las acciones humanas, no tenemos sino opiniones consideradas ciertas por la mayoría de los hombres. Esto convierte a los argumentos de probabilidad en recursos útiles a la hora de tomar una decisión y actuar correctamente en la esfera pública. Tanto en las definiciones de Anaxímenes como las de Aristóteles, los argumentos de probabilidad tienen un carácter doxástico y por ende no deben ser considerados como sinónimos de engaño o instrumentos de manipulación del auditorio como lo consideró Platón y que, en cierta forma, sigue Guthrie. En otras palabras, los argumentos de probabilidad recogen y explotan el conjunto de convicciones de una sociedad, muestran que la retórica, tal como la sistematizaron los sicilianos, no busca el conocimiento ontológico de las cosas sino el acuerdo y la resolución política y jurídica de los problemas humanos.

El mismo Aristóteles lo confirma en su *Retórica* cuando dice que el discurso científico es propio de la docencia mientras que en el contexto político, jurídico y moral, frente al pueblo lo que valen son las pruebas por persuasión (*Rh.* 1355 a 25 - 30) La retórica no ofrece un conocimiento verdadero y universal sobre la justicia, el bien o cuál es el mejor sistema de gobierno sino un conocimiento teórico sobre medios de convicción más pertinentes para cada caso. Ofrece un conocimiento teórico sobre el razonamiento, las pasiones y

los caracteres de los seres humanos que son necesarios para elaborar un discurso eficaz desde el punto de vista persuasivo, expone un conocimiento teórico sobre las partes del discurso y su expresión y sobre lo convincente, que siempre “lo es en relación con alguien y, o bien es convincente y persuasivo inmediatamente y por sí, o bien parece serlo porque puede ser demostrado mediante <argumentaciones> de esta naturaleza” (*Rh.*1356 b 27 - 30).

También podría aceptarse que aquellos oradores sicilianos que desarrollaron una retórica basada en argumentos de probabilidad no sólo lo hicieron por necesidad de que se impartiera justicia, en relación con aquella usurpación de tierras que perpetraron los tiranos Gelón y Gerón en el siglo V a. C., a pesar de la falta de pruebas materiales que dieran la razón a los despojados, sino porque tal vez, de manera inconsciente, estarían construyendo lo que llegó a ser parte de las convicciones compartidas y aceptadas por el conjunto de la comunidad. Valdría la pena ahondar en el estudio de los argumentos de probabilidad como un elemento más de la red de conceptos retóricos que, junto con los tropos y las figuras retóricas, son consideradas desde el punto de vista cognitivista como estructuradores del pensamiento humano.

Así como la metáfora ya no se considera un simple recurso literario del que se vale el orador o el poeta para buscar un efecto puramente estético sino como *concepto metafórico* que por su naturaleza moldea el pensamiento, la percepción y hasta rige nuestros comportamientos (Lakoff & Johnson, 2012, p. 39-42). Los argumentos de probabilidad no deben entenderse como recursos de engaño y adulación para agradar al auditorio sino como el resultado de la sistematización de procesos del pensamiento que caracterizan una comunidad. Una investigación a fondo desde una perspectiva cognitiva daría luces sobre la construcción y recepción de los argumentos de probabilidad en lugar de su contrastación con una teoría de la verdad platónica.

Referencias

- Anaxímenes de Lámpsaco (2005). *Retórica a Alejandro*. Madrid: Gredos.
- Antifonte (1991). *Discursos y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1994). *Retórica*. Trad. Quintín Racionero. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2007). *Tratados de lógica*. Madrid: Gredos.
- Benoit, Ch. (1846). *Essai historique sur les premiers manuels d'invention oratoire jusqu'a Aristote*. Paris: Joubert.
- Cicerón. M. (2004). *Bruto: de los oradores ilustres*. México: Unam.
- Esquilo, Sófocles, Eurípides (2008). *Obras completas*. Madrid: Cátedra.
- Gorgias (1980). *Fragmentos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guthrie, W. K. C. (1988). *Historia de la Filosofía Griega*. Vol. III. Madrid, Gredos.
- Homero (1978). *Himnos homéricos, La Batracomiomaquia*. Madrid: Gredos.
- Isócrates (1990). *Discursos*. Madrid: Gredos.
- Kennedy, G. (1994). *A new history of classical rhetoric*. Princeton: Princeton University Press.
- Lakoff, G & Johnson, M. (2012). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Lausberg, H (1966). *Manual de retórica literaria*. Tomo I. Madrid: Gredos.
- Livio Rossetti (1995), Un topos attico di V secolo: il logoi amarturos. *Nova Tellvs*, vol. 13, pp. 27-57.
- L. Gernet y M. Bizos (1967). En *Lysias Discours*, tomo II: XVI-XXXV, *Fragments*, Les belles Lettres.

- López, A. (2002). *Poéticas y Retóricas griegas*, Madrid: Síntesis.
- Madden, Eduard. (1952). The enthymeme: crossroads of Logic, Rhetoric, and Metaphysics. *The Philosophical Review*, 61(3), 368-376.
- Mercado, H. (2011). *El discurso deliberativo. Justificación y participación en política en la Grecia clásica*. [Versión electrónica] Medellín: Universidad Eafit. Recuperado el 19 de febrero de 2014 de: <http://goo.gl/G2kqa5>
- Murphy, J. (1989). *Sinopsis histórica de la retórica clásica*. Madrid: Gredos.
- Navarre, O. (1900). *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*. Paris Hachette.
- Platón. (2011). *Obras completas. Biblioteca Grandes Pensadores*. Vol. I y II. Madrid: Gredos.

PÓLEMOS: UNA VISIÓN ÉTICO-POLÍTICA DEL FENÓMENO BÉLICO EN LA ANTIGUA GRECIA.

Polemos: an ethical-political vision of the war phenomenon in ancient Greece

Recibido: 31 de octubre de 2014 / aprobado: 3 de diciembre de 2014

*Milton Andrés Ortiz Escobar**

Resumen

El siguiente artículo tiene la intención de analizar los vínculos éticos y bélicos que modelan la tradición ética de la Grecia antigua hasta el periodo del siglo V a.C. Además, expone y examina tales contenidos éticos y bélicos que prefiguran la tradición ética de la cultura griega a la luz de la visión crítica que ofrece el teatro de Eurípides. Para ello, se abordan los siguientes problemas: la raíz bélica de la ética heroica, la transición ética de la perspectiva heroica a la cívica y, por último, la crítica ético-política del teatro de Eurípides al fundamento bélico de la ética heroica. En cuanto al marco de comprensión metodológico, los análisis de este artículo se encuentran orientados desde una perspectiva socio-histórica que permite analizar las prácticas culturales de la cultura griega en relación con sus construcciones literarias e intelectuales. Con el fin de ofrecer una visión antropológica y política de los modelos éticos y bélicos de la tradición griega.

Palabras clave:

Polis; democracia; política; guerra; ética.

Forma de citar este artículo en APA:

Ortiz Escobar, M. A. (2015). *Pólemos: Una visión ético-política del Fenómeno Bélico en la antigua Grecia En La Retórica Griega*. Revista *Perseitas*, 3 (1), pp. 34-56

* Filósofo de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Docente del Colegio Gimnasio Cantabria, La Estrella, Colombia. Correo electrónico: maoehot00@hotmail.com

Abstract

This article tries to clarify and analyze the ethical and war connections that model the ethical tradition in ancient Greece up to the V century B.C. as well as expose and examine such ethical and war contents that prefigure the ethics tradition in the Greek culture under the critical vision offered in the Euripides Theater. In order to do so, there is an approach of the following issues: the war roots of the heroic ethics, the ethical transition from the heroic to the civic perspective, and finally, the ethical political criticism of the Euripides Theater to the war fundamentals of the heroic ethics. Regarding the methodological comprehension framework, the analyses of this article are oriented from a socio-historical perspective that allows the analysis of the cultural practices of the Greek culture regarding their literary and intellectual constructions. In order to offer an anthropological and political vision of the ethical and war models of the Greek tradition.

Keywords:

Polis, democracy, politics, war, ethics

*La guerre du Péloponnèse avait vraiment été
le suicide profond de la Grèce*

J. de Romilly.

Introducción

El presente artículo tiene un doble objetivo. En primer lugar, examinar la raíz bélica de la ética griega, sus relaciones y transformaciones desde el periodo homérico hasta el siglo V a. C. Y, además, contrastar tales relaciones y transformaciones con la visión ético-política de la guerra que se esboza en el teatro de Eurípides. Para ello se analizarán, en primera instancia, los contenidos que configuran la raíz bélica de la ética heroica, es decir, se buscará esclarecer el vínculo entre la aspiración a la virtud y su objetivación en el espacio bélico. También se examinarán los efectos ético-políticos que señalan el paso de la época heroica a la cívica, mediante una indagación sobre los rasgos que caracterizan la evolución de la falange hoplítica y su vinculación con las dinámicas socio-políticas de la Atenas democrática. Igualmente, se identificarán los puntos de contacto entre la visión homérica del héroe y el modo en que su escala de valores opera para fundamentar la tradición moral del hoplita. Finalmente, se expondrán los signos de ruptura que desarticulan la proyección de una ética ciudadana de base hoplítica y el modo en el que se desdibuja a partir de los acontecimientos históricos de la guerra del Peloponeso. Para ello, se introduce la siguiente delimitación metodológica y conceptual.

En primer término, los análisis sobre la raíz bélica de la ética heroica posee una doble vinculación conceptual, por una parte, la dilucidación de los nexos entre la ética aristocrática y sus formas de objetivación en el espacio bélico orientan la reflexión hacia los puntos esenciales de la práctica bélica en la Grecia arcaica. También ofrece una perspectiva antropológica de la tipología de guerra en el periodo homérico y sus consideraciones éticas. El marco teórico que fundamenta los análisis presentados en este artículo es esencialmente socio-histórico. De este modo, el punto de partida de la investigación de la práctica bélica y su relación con la tragedia ática se encuentra íntimamente ligado con el régimen democrático ateniense. Es decir, democracia y teatro se analizan como fenómenos co-implícitos, relacionados en la formación de

la imagen ética de la *polis* ática. Asimismo, el vínculo entre la tragedia griega y la democracia se establece más allá de sus connotaciones estéticas y transhistóricas, para postular, contrario a dicho punto de vista, que el teatro es un escenario cívico y crítico en el que, de manera simbólica, el pueblo ateniense establece una relación con sus propios valores, creencias e instituciones. En este sentido, el teatro de Eurípides es analizado como una forma de pensamiento ético en el contexto histórico del régimen democrático y la guerra del Peloponeso. Por último, los análisis que anudan los fenómenos bélicos con los aspectos ético-políticos de la democracia ateniense buscan reflexionar sobre el proceso de construcción axiológica del régimen democrático en tanto que producto de las victorias de Maratón en el 490. a. C y Salamina en 480 a. C. En consecuencia, la democracia es un modo de comprender la vida y la política modelado por la victoria, *Niké*, este aspecto constituye su *Kratos* (Loraux, 2004).

La cólera del héroe: la raíz bélica de la ética heroica

En la visión homérica de la condición heroica las acciones éticas y bélicas poseen una relación de continuidad. Ambos planos de la acción humana son indiferenciables. El héroe homérico es la representación de una unidad axiológica que articula tres dimensiones esenciales: ética (*ἀγαθός*), estética (*καλός*) y sociológica (*ἄριστος*). La intersección de estos tres aspectos expresan su perfección moral en la categoría *areté*. La valía o excelencia del héroe es el resultado de la expresión de dichos valores en la guerra. En el escenario bélico el hombre se eleva en vigor y coraje a la altura de los dioses (*Il.* vi 206-211), éste es el contexto en el que todo noble se esfuerza por alcanzar su máxima aspiración (*Il.* vi 444-446). En suma, el campo de batalla es el *locus* privilegiado de la realización ética.

El verdadero noble es aquel que encarna el valor de la *areté* constantemente, sin intermitencias o flaquezas, la vida del héroe consiste en consagrar sus acciones y pensamientos a los dioses, a los hombres y su estirpe, ascendiendo, de esta manera, al nivel de paradigma cultural y alcanzando la perpetuidad de sus hazañas en la memoria colectiva (*Il.* xxii. 304-305). *Kleos* es el horizonte de sentido de la acción heroica; «trascender» es para el héroe épico

vivir en el recuerdo, en la estima social y la memoria de los aedos. Conquistar con sus obras una porción de aquello que sólo está vedado a los inmortales: superar la finitud en el relato (*Il.* vi 81-91). De allí el sentido beligerante de la ética homérica, como señala Raaflaub (2001):

La primacía [en los valores éticos] pertenece claramente al combate. Desde el principio las “gestas de los hombres” fueron entendidas en términos de guerra. Proezas heroicas en el campo de batalla, éxito y victoria en la guerra: esos fueron los caminos más seguros hacia la gloria en el canto y la historia escrita posterior (p. 322).

La guerra épica es tanto un espacio de constitución ética como un conjunto de prácticas significativas que sustentan un modo de vida¹. El ordenamiento bélico de la cultura griega permea los ámbitos del *oikos*, del culto, la identidad de las deidades y las artes (Garlam, 2000). También establece un sistema de honor, un código no escrito —*Agraphos nomos*—, deudor de tradiciones inmemoriales que obedecen a la justicia divina. En todo campo de batalla, tácitamente, los guerreros reconocían al enemigo como un combatiente ejemplar, y a su vez, como miembro de una cultura elogiada; la guerra palaciega se caracterizó por su dignidad agonal. El conflicto se daba fundamentalmente en términos de honor², sólo la *stásis*³ o combate faccioso entre miembros de una misma comunidad era reprochable por cuanto estos enfrentamientos desataban niveles de crueldad que lindaban con el salvajismo.

La guerra agonal debía ser acordada. Dioses y hombres exigían un «derecho arcaico de guerra». Una serie de reglas mínimas para la ejecución del combate. Algunas de ellas eran el respeto a los santuarios, a los heraldos, el

¹ El valor de la cultura bélica en la Grecia antigua supera el marco de las relaciones puramente militares. labores como la agricultura y la caza son consideradas como actividades proto-bélicas, se estiman más provechosas para el desarrollo de las facultades del combatiente, esto habla del poderoso vínculo de la práctica bélica en la vida social. Ver Jenofonte, *Económico*, V. También existen analogías proto-bélicas en los concursos intelectuales, como en el ágon discursivo propio de sofistas y filósofos.

² No sin desestimar que la guerra es considerada una práctica económica efectiva, debido al empoderamiento por la fuerza de tierras, dotes y saqueos (Rey, 2008) (Garlam, 2000); en los poemas homéricos las expediciones y los saqueos, las guerras privadas por motivos relacionados con el honor, o conflictos de venganzas, aparecen por todas partes (van Wees, 1992)

³ La *stásis* en sentido griego, implica una enfermedad, *nósos*, pretende desligarse de lo político-consensual (Loraux, 2004). La naturaleza de este conflicto es un tema recurrente en la literatura griega. Principalmente en Solón, Hesíodo, Esquilo y Tucídides.

entierro de los muertos, entre otros. Además, no se comprometían en la lucha a quienes se rendían (con excepción de juicio) ni a quienes no combatían. Así como la conmiseración con los suplicantes (Popowicz, 1995).

El combate heroico suponía una construcción ideológica del espacio bélico. Con lo cual, la representación del campo de batalla se configuraba como el escenario en el que todas las empresas de la aristocracia manifestaban su mayor grado de excelencia. Las formas del combate se reducían a la monomachia del héroe épico. Bien sea Héctor, Aquiles u Odiseo, la visión homérica de la guerra pone de relieve el protagonismo del héroe y eclipsa la participación de las clases que carecen de prestigios de nobleza. En efecto, la subestimación de los combatientes secundarios opera como formación identitaria del héroe dentro del campo de batalla. Así, la tipología de guerra que propone la literatura homérica consiste en los siguientes aspectos: en primera medida, la lucha es producto de las circunstancias del valor heroico, de esta forma, el duelo surge como el acuerdo mutuo entre contrincantes que se equiparan en honor, fuerza y destreza (Detienne, 1968). En segundo lugar, además de la confrontación física, la lucha entre héroes estaba circunscrita a un combate verbal. Los héroes se pavonean entre ellos no sólo exhibiendo su vigor físico, sino que se servían de invectivas y sátiras contra el enemigo con el propósito de su minimización moral o la intimidación. Como ocurre en el pasaje en el que Soco se enfrenta con Ulises:

¡Preclaro Ulises, insaciable de engaños y fatigas!
Hoy o te jactarás con dos Hipásidas,
si matas y quitas las armas a dos guerreros como nosotros,
o perderás la vida, abatido bajo mi lanza (Il. XI430-434).

El sistema de combate prioriza en la individualidad del héroe épico, las hazañas bélicas privilegian la imagen sobrehumana del héroe, el cual aspira no sólo a defender su patria sino a alcanzar el *kýdos*, su honor. De allí que la narración homérica priorice las acciones descollantes de los guerreros más ejemplares. Esta representación del agente bélico se explica del siguiente modo:

A partir de un complejo sistema ideológico, una manera de pensar y vivir la guerra propia de la aristocracia de la época, que justifica los fundamentos de ese modelo de combate. La perspectiva tradicional considera al héroe homérico como un guerrero individualista, que se movía y actuaba por sus propios intereses y fines, y que representaba la puesta en acción de los valores propios de la aristocracia (Rey, 2008, p. 117).

En síntesis, el orden bélico de la vida entre los griegos estaba conformado por la articulación de dimensiones éticas y sociales anudadas en la axiología de guerra. Héroe y comunidad son correlato de un mismo código de honor, de una práctica militar amparada por órdenes religiosos, domésticos y políticos, los cuales configuran una conciencia moral entre combatientes y culturas. Entre tanto, la preeminencia de la estructura bélica en la cultura ofrece un marco de integración social, define elementos de identidad al instaurar valores morales más allá de la dimensión ética del combatiente. Con lo cual, la presencia de la guerra entre los griegos encuentra su sentido en la omnipresencia de la virtud dentro de los ideales de la vida, cristalizados en la muerte heroica como aspiración superlativa en la cultura aristocrática del honor⁴.

Del héroe al hoplita: la identidad de la *polis*

La figura del hoplita en la cultura griega marca un punto de inflexión trascendental en el marco de la cultura militar y política en la antigua Grecia. El rol social del hoplita es radicalmente distinto al del héroe. Este último, como se ha expuesto, es una figura monolítica que valorativamente eclipsa las empresas militares. El protagonismo del héroe en la tradición homérica satura el campo

⁴ No obstante, es preciso matizar la visión bélica de la ética heroica, puesto que no siempre en la cultura aristocrática la *timé* o el *kydos* significaron la máxima aspiración ética. El ideal aristocrático no es irreductible a la concepción agonal, *andreia*. Por el contrario, la visión ética del combate sufre un desplazamiento allende a los avatares bélicos. Puesto que no se deben desestimar los ideales de la *eusébia*, piedad, o la aspiración a la *sophrosyne* o bien la *euphrosyne*. Todas estas virtudes son paradigmas que se yuxtaponen a la ética de corte bélico. Sin embargo, poseen la misma estructura de validación social. Son valores que en definitiva apuntan a ser objetivos dentro de la aristocracia, y que requieren de un reconocimiento colectivo y religioso. Y fundamentalmente, aspiran a un ideal de la medida, *metrón*, con el fin de que el hombre pueda resistir a los envites de la fortuna o las fuerzas sobrenaturales que lo exceden. Pero en suma, tales ideales condensan una proyección ética del orden humano que desestima el campo de batalla como escenario de objetivación de los valores culturales en la Grecia antigua.

representativo de las prácticas bélicas⁵. Contrario a esto, el hoplita deviene como una imagen colectiva, como una comunidad cívico-militar agrupada en la figura de la falange.

Por otra parte, su designación en términos filológicos implica por sí misma el reconocimiento de una nueva realidad militar. Puesto que en la época arcaica el modo tradicional de nombrar al guerrero se denominaba ἀνήρ (*anēr*) (Il. III.49, IV.86-87, XI.738-739, XVII.740.) Dicha expresión connotaba una serie de acepciones relacionadas con la función militar, el agente bélico y cierta identidad étnica dentro del contexto general de las actividades militares. Pero su uso extensivo en la literatura arcaica hace problemático la identificación de *anēr* en un campo semántico estrictamente militar. Por ello, como bien lo ha señalado Rey (2008, p. 160):

En la época arcaica no existía un término específico para referirse al soldado de infantería, sino una variedad de designaciones que respondían tal vez a la escasa profesionalización de la función militar. El término más próximo a esa noción específica podía ser ἀίχμηντής, pero el modo más común de referirse al soldado es sin duda mediante el genérico e indiferenciado ἀνήρ y por ello merece una mayor atención.

De tal forma que la expresión general aplicada al guerrero en la época arcaica posee una vaguedad insoslayable y, por ello, la realidad militar a la que se refiere aún no imprimía los matices que la expresión *hoplítēs* sí tiene en la época clásica. El hoplita aparece como un agente bélico bien delimitado en la literatura del siglo V. a.C. No sólo por la tradicional definición a partir de la pánoplia hoplítica, sino porque se muestra como una realidad militar claramente identificable. En Esquilo, en su obra *Los siete contra Tebas* (A.Th. vv.715-717) ya aparece asociada la palabra guerrero con hoplita⁶:

Corifeo. — La deidad concede valor a cualquier victoria, incluso aquella que no se basa en la valentía.

⁵ En este sentido, cabe subrayar las teorías más realistas sobre los combates en la época arcaica, puesto que de la mano de la literatura homérica el espacio bélico es preformado por la visión ideológica de la aristocracia, la proyección del campo de batalla carece de elementos realistas. Una versión verosímil de la guerra puntualiza en que el combate en su forma arcaica consistía en un conflicto caótico, disperso, y mixtificado en el que actuaban tanto héroes como guerreros sin categorías de nobleza, los cuales jugaban un rol tan importante como el del mismo héroe (Rey, 2008).

⁶ Esto también puede ser constatado en la literatura del siglo V a. C: en la Ístmica I de Píndaro (I.vv.23), así como en Heródoto: (III.120.14, VI.160.13, V.111.2) entre otros.

Eteocles. — No debe gustarle eso que has dicho a ningún guerrero hoplita.

Así, el hoplita para el siglo V a. C se configuró como un elemento nuclear en el entramado social de la *polis*, de su realidad política y bélica. En parte porque el nexa identitario del guerrero hoplítico es simétrico al del campesino (Adrados, 1997) y de este modo, la relación entre la figura del hoplita y el programa de la democracia ateniense iniciada por Clístenes en el 507 a. C encontraron un vínculo inexorable⁷. De hecho, como lo señala Vernant:

La constitución Clisténica se propone precisamente superar la oposición entre el campo y la ciudad, y edificar un estado que ignore de forma deliberada, en la organización de los tribunales, de las asambleas, de las magistraturas, toda distinción entre urbanos y rurales (1992, p. 226).

De tal manera que la función de falange hoplítica también hizo parte de ese mismo marco de superación de los antiguos modelos de organización social. En efecto, la identidad del hoplita no sólo coincide con la del campesino, sino que también con la del ciudadano democrático. La creación de la *polis* y la reforma hoplítica conforman una unidad solidaria con la configuración del proyecto democrático (Detienne, 1983). O bien, puesto en palabras de G. Glotz: «el pueblo en armas será por siempre la imagen de la ciudad clisteniana» (Citado por Vidal-Naquet. 1986, p. 123) En suma, ambas constituyen una transformación de la visión homérica del mundo, tanto en su sentido social como en el militar. No obstante, desde el punto de vista militar, el hoplita en tanto que agente bélico sigue operando con los rasgos ideales de la guerra arcaica, éste ejecuta un combate estacionario, el cual tiene por objetivo la protección de la patria, la familia, las tumbas de los padres, la defensa de las fronteras y la expulsión del enemigo más allá de los límites de la ciudad (Popowicz, 1995).

Por tal razón la axiología guerrera del hoplita se sirvió de las significaciones heroicas pero aplicadas a la valoración del honor del ciudadano. Al igual que el heroísmo homérico el ciudadano guerrero hereda la genética del honor

⁷ Si bien es cierto que la constitución de una fuerza naval fue vital para la evolución de la liga de Delos y el sostenimiento del imperialismo ateniense, la figura del guerrero hoplita posee una importancia paralela. El despliegue militar en las batallas de Maratón, Salamina y Platea muestra que participaron cerca de 8.000 hoplitas en tales conflictos, y que el éxito de dichas empresas se debió esencialmente a la participación de esta clase guerrera (Vidal-Naquet, 1983).

pero en el marco de representaciones de la democracia. Desde el punto de vista histórico, esta filiación entre el valor del hoplita y su compromiso patriótico se expresa indudablemente en las guerras médicas, principalmente Maratón en 490 a.C. la cual se libró diecisiete años después de la reforma clisténica. Pierre Vidal-Naquet (1983) consideró esta batalla como un modelo que expresa, desde la perspectiva ateniense, la expresión más pura de una batalla hoplítica. Y en este sentido, la manifestación de la axiología de guerra del hoplita. Ya que los guerreros de Maratón son reconocidos por su coraje y valentía y son «heroizados» en nombre del valor sustantivo de la democracia ateniense: la libertad: “A pie y sobre veloces naves impidieron que la Grecia entera viera el día de la servidumbre” (Citado por Vidal-Naquet.1986, p. 124).

Así, la experiencia de guerra del hoplita es extensiva de la ética de la virtud homérica puesto que los rasgos de la batalla obedecen a las reglas de combate arcaico y clásico (Vidal-Naquet, 1983). Otra prueba de ello es la valoración del guerrero expresada en los discursos fúnebres. Loraux (2004) ha mostrado este aspecto en sus análisis sobre las prácticas político-militares de la Atenas del siglo V a.C. Las oraciones fúnebres muestran una impronta del modelo de ciudad, ya que las estelas funerarias se organizan siguiendo el orden de las diez tribus y puntualizan en la igualdad radical de cada guerrero-ciudadano caído en combate (Loraux). Pero tras las honras se manifiesta el ritual que da sentido al honor guerrero del ciudadano, él cual es elevado como héroe inobjetable de las empresas democráticas; en los *epitafios logos* al ciudadano se le reconocía la perpetuidad de sus hazañas, su valor patriótico y entrega incondicional a la *polis*.

En la institución de las honras funerarias la ciudad proyecta implícitamente una moral hoplítica, que quedó plasmada de manera irrecusable en la oración fúnebre de Pericles (Th. II. 39-40):

En el sistema de prepararnos para la guerra también nos distinguimos de nuestros adversarios en estos aspectos: nuestra ciudad está abierta a todo el mundo, y en ningún caso recurrimos a las expulsiones de extranjeros para impedir que se llegue a una información u observación de algo que, de no mantenerse en secreto, podría resultar útil al enemigo que lo descubriera. Esto es así porque no confiamos tanto en los preparativos y estratagemas como en el valor que sale de nosotros mismos en el momento de entrar en acción.

El hoplita, al igual que el héroe homérico, es impelido por la *andreía*, la valentía es constitutiva de la axiología guerrera, lo que desestima cualquier forma de *técnhé* bélica. Lo cual apunta a un proceso de «heroización» del ciudadano-guerrero. Éste se identifica de manera explícita con un modelo ético y de combate con caras resonancias homéricas pero perfilado hacia las dinámicas democráticas.

La cólera de la *polis*: la ética bélica desde la perspectiva cívica

El nacimiento de la *polis* democrática es el producto de la victoria militar, es el testimonio de la supervivencia heroica e ideológica del modo de vida ateniense: “No se llaman esclavos ni súbditos de ningún hombre” (E.P.rs. vv. 240). Maratón y Salamina fueron las batallas que significaron la conquista histórica del régimen democrático, pero a su vez, es su nexo simbólico, su fuerza vinculante con la proyección de una imagen homogénea de la *polis*. Los hijos de estas batallas poseen la estatura heroica de Aquiles u Odiseo; lanceros atenienses resistieron los embates de arqueros Persas, elevaron un muro inexpugnable y una estrategia tan astuta como la artimaña del caballo de Troya (E.P.rs. vv.26; 85; 145).

Las victorias en el 490. a. C y 480 a. C no sólo dieron continuidad a la experiencia democrática del poder, sino que se transfiguraron en mito, en principio de realidad de la cultura política ateniense del siglo V a.C. Dichas guerras modelaron un ideal de *isonomía*⁸, de igualdad ante la ley, *nomos* y señalaron el horizonte deseable de una vida en comunidad. Lo cual tiene como efecto el nacimiento de una reflexión sobre el contenido ético de ese determinado modo de vida llamado *polis*.

La *polis* es *ándres gár polis*, cuerpo de ciudadanos, de hombres y, por antonomasia, de guerreros: *hippies*, *hoplites* y *teetes*, que participan, *metokhei*, de la vida pública. Son combatientes los que asisten a la *boulé*, los que deliberan y participan del poder descentralizado. Este rasgo de indistinción entre

⁸ No obstante, cabe resaltar que dicho ideal de *isonomía* también posee un trasfondo bélico en el marco de la moral heroica, y éste es un antecedente de la idea de *isegoría*. También opera como rasgo pre-filosófico y pre-jurídico entre los griegos. Puesto que en las asambleas militares la participación del grupo militar está anudado al valor de la palabra, y se desarrolla además, el estatuto de la palabra jurídica o de la palabra filosófica, de la palabra que se hace pública y que obtiene su fuerza en el asentamiento del grupo social (Detienne, 1983).

la identidad militar y la política implica la imbricación de los valores heroicos en la vida cívica. La democracia ateniense recupera el ideal aristocrático, su lenguaje ético, pero lo cuestiona y transforma radicalmente la *areté* homérica para dar sentido a la virtud cívica. Por lo tanto, la *polis* reemplaza un régimen de poder y de acción social, sustituye antiguas formas místicas de detentar el poder y reemplaza las categorías y las significaciones que son solidarias con tales regímenes (Vernant & Vidal-Naquet, 1987). También, orienta las características de excelencia del ciudadano en el plano de los objetivos comunes, *hestia koiné*.

La creación de lo público, del campo de representación de los intereses colectivos, es el producto del desplazamiento axiológico del significado aristocrático de la ética que dio paso a una visión democrática del guerrero y la *polis*. En este transvase cualitativo reposa el núcleo de la instancia ético-política⁹ de la democracia ateniense, la cual introduce dos grandes rupturas respecto de la ética heroica. En primer término, se distancia de la tradición eugenésica o el innatismo de la virtud; la ética de la *areté* heredada y el carácter congénito de las cualidades heroicas contrasta con la teoría de la virtud obtenida por el aprendizaje¹⁰ y la piedad a los dioses¹¹. La segunda de las rupturas éticas hace referencia a la doctrina de la *sophrosyne* en contraposición a la preeminencia aristocrática de la *timé* y el *kleos* focalizadas en la figura del héroe.

En la democracia ateniense, la *polis*, es el sujeto ético-político, el cuerpo ciudadano de iguales, *homoio*. La ciudad entera, *pâsa pólis*, constituye el centro de los debates, tanto de las asambleas como en los escenarios dramáticos. Aristócratas y hoplitas se piensan como ciudadanos en el marco de la resignificación democrática del conjunto de los ideales heroicos. En consecuencia, la democracia se identifica con los valores de la clase aristocrática (Goñi, 2005), de la que usurpa su lenguaje¹². El fruto de esta hibridación axiológica tiene

⁹ Se entiende por categoría ético-política el aspecto indisoluble de los valores individuales y colectivos en el marco del régimen democrático. Moral y política: esta distinción no la establecerán ni Sócrates ni Platón. Este principio ético y político permite comprender los rasgos característicos del fenómeno democrático en Atenas. Lo mismo aplica para Esquilo, Protágoras, Aristides y Pericles. No cabe duda de que los intereses de cada ateniense coincidían con los de Atenas (Adrados, 1965).

¹⁰ Se hace alusión aquí a la doctrina ética de Protágoras en: Platón, *Protag.* 322 d.

¹¹ La visión de una democracia religiosa se encuentra bien perfilada en el teatro de *Esquilo*. Fundamentalmente en la trilogía la *Orestíada*.

¹² De allí que pueda afirmarse que la democracia no llegó a tener un lenguaje propio (Loraux, 1981).

su resonancia en el inmortal discurso fúnebre de Pericles (*Th.*II. 36-41). Este elogio dedicado a los caídos en el primer año de la guerra del Peloponeso contiene tanto el germen de la teoría política de la *demokratía* (Musti, 2000) como la imagen funcional e ideal de la *polis* ática.

El *epitáfio lógos* es el reflejo de un modelo de ciudad, representa la aprehensión de una identidad política y filial e inaugura una *paideía* política para la formación democrática del ciudadano, además, es el testimonio del protagonismo heroico de los ciudadanos-guerreros. En suma, sintetiza el entramado simbólico de todas las empresas de la democracia: la *Atenas páideusis*, la ciudad educadora de Grecia (Castoriadis, 2012). O como lo ha puntualizado Loraux (2007), es la oscilación entre la identidad del ciudadano y la «grecidad» paradigmática. No obstante, la imagen ideal de la *polis* que se exterioriza en el discurso de Pericles obedece a los primeros años de la guerra, y como tal, se evidencia un carácter optimista de las costumbres políticas y sociales de la democracia ateniense que en conjunto manifiestan la unidad de la *oikeîn* o modo de habitar del ciudadano. Pero esta persistencia hermética en la «perfección» de la cultura ateniense se transformó violentamente a partir de los acontecimientos bélicos de la guerra del Peloponeso y que significó no sólo el prolongado crepúsculo del modelo democrático sino que comprometió en un nivel más profundo el sentido de la conciencia moral de toda Grecia.

El fantasma de Helena: la fragmentación de la ética bélica en la guerra del Peloponeso

Eric Popowicz (1995) asegura que uno de los rasgos característicos de la guerra del Peloponeso (431–404 a. C.) era la identificación de los valores ciudadanos con un modo de orden político, *politeíai*, expresado en el discurso fúnebre de Pericles. Esto llevó a que se sustituyeran los antiguos lazos de honor familiar y herencia religiosa por la excelencia que emana del modelo democrático. De igual forma, el vínculo entre el ciudadano guerrero y la *polis* cambió sustancialmente, puesto que el papel del guerrero hoplita se desplazó por la presencia de otro tipo de combatiente mejor adaptado a la guerra de conquista.

Los *thetes epibates* (*Th.VI. 43*), o marineros, y los cambios de estrategia militar hacen que el *hoplites* pierda protagonismo en el campo de batalla. También la presencia de metecos y esclavos en la línea de batalla hizo que la función militar y política del hoplita quedara en entredicho (Vidal-Naquet, 1983). Tal diversificación de los agentes bélicos durante la guerra del Peloponeso cambió cualitativamente tanto la *tecnhé* bélica como los principios morales que preordenaban su práctica. La función guerrera del hoplita es reemplazada por la agilidad de los peltastas¹³, los ingenieros poliocertas y la presencia de mercenarios. De tal modo que la evolución de la práctica militar en la cultura griega coincide con el desplazamiento de la figura del hoplita y su moral bélica. Y en este sentido, la nueva *tecnhé* bélica es incompatible con la identidad ciudadana del guerrero. En efecto, la guerra del Peloponeso señaló el fin del monopolio militar de los hoplitas, reemplazados por una nueva variedad de combatientes, los cuales se encontraban mejor adaptados al *modus operandi* de las modernas estrategias bélicas. Esto puso en crisis uno de los eslabones de la organización cívica de las *poleis* (Popowicz, 1995).

En un texto de Demóstenes —si bien un tanto tardío para el periodo histórico que se analiza en este artículo, no por ello es menos elocuente sobre la evolución de los medios bélicos en el siglo V a. C y IV a. C— se muestra el contraste brutal entre los antiguos modos de ejecutar la guerra, es decir, el conflicto agonal, estacional y de vecindad en fuerte contraposición con la guerra permanente y diversificada que busca servirse de todos los medios para asegurar su éxito:

En cambio, ahora sin duda veis que los traidores han causado la mayor parte de los desastres y ninguno de ellos se produce como resultado de batalla ordenada o de combate; y oís decir que Filipo se encamina a donde quiere, no por llevar tras de sí una falange de hoplitas, sino porque le están vinculados soldados armados a la ligera, jinetes, arqueros, mercenarios, en fin, tropas de esa especie (D. Filip. III. 49-50).

¹³ Para ser más precisos, el hoplita no actúa sólo en la línea de batalla durante los enfrentamientos, lo cual reduce su importancia en el desarrollo de los acontecimientos bélicos. Esta nueva disposición contrasta con el protagonismo del hoplita durante la batalla de Maratón, en la que su participación fue casi que exclusiva (Garlam, 2000).

En conjunto, la guerra del Peloponeso significó, en términos de la práctica bélica, un cambio sustantivo en el modo de ejecutar la guerra. Este conflicto entre griegos señaló el paso de una guerra agonal —tal como se concebía en el periodo heroico y en los albores de la democracia ateniense— a una *guerra total* (Popowicz, 1995). La táctica consistía no tanto en una forma de defender la *polis* como en un medio de conquista y asalto de las defensas enemigas; la guerra agonal se caracterizaba por su estrategia estacionaria, defensiva y todo el honor del combate tenía por principio contener los avances hostiles y defender la libertad de la ciudad:

Es esto último lo que era la verdadera esencia de la batalla en campo abierto (como lo entendían los griegos desde la formación de la falange), por su espíritu agonístico, y lo que se transforma con la entrada en juego de la guerra total. El objetivo ya no es empujar al enemigo hasta que esté fuera de la llanura, sino obtener su total sumisión y, por eso, abatirlo, destruirlo sin que sea necesario aniquilarlo «físicamente» (Popowicz, 1995, p.235).

Con este cambio de perspectiva de la práctica bélica la ética del combate también sufre una trasmutación axiológica. Los antiguos valores de la época homérica que la cultura democrática absorbe para legitimar sus objetivos políticos y militares se sustraen de su código de honor. El respeto a los heraldos, a los santuarios y suplicantes se difumina en el campo de batalla. Del mismo modo ocurre con el fervor patriótico y la exaltación de los valores cívicos. Y, en suma, todo aquello que constituía una forma de «derecho de guerra arcaico» pierde su vigencia en la guerra del Peloponeso.

Tucídides (*Th.* III. 82-83) muestra este cuadro de la descomposición moral entre griegos. Para él, la guerra, lejos de su pasado ilustre, se convierte en el escenario de una fauna humana capaz de toda clase de bajezas, estrategias e innumerables injusticias:

Así fue como la perversidad en todas sus formas se instaló en el mundo griego a raíz de las luchas civiles, y la ingenuidad, con la que tanto tiene que ver la nobleza de espíritu, desapareció víctima del escarnio, mientras que el enfrentarse los unos contra los otros con espíritu de desconfianza pasó a primer plano (*Th.* III. 83-84).

Desde el punto de vista moral, la guerra del Peloponeso es un dilatado proceso de volatilización de los contenidos morales de la virtud. Todos aquellos valores que en otrora sustentaron el modo de vida democrático sufren una fractura axiológica encubierta por el lenguaje de la guerra, como lo afirma Tucídides:

Cambiaron incluso el significado normal de las palabras en relación con los hechos, para adecuarlas a su interpretación de los mismos. La audacia irreflexiva pasó a ser considerada valor fundado en la lealtad al partido, la vacilación prudente se consideró cobardía disfrazada, la moderación, máscara para encubrir la falta de hombría (Th. III. 82).

La guerra del Peloponeso introdujo su propia retórica, moldeó su escala valorativa a razón de las necesidades bélicas y las circunstancias del combate, pero fundamentalmente comprometió todo el sistema representativo de los valores culturales que sustentaban la proyección monolítica del modo de vida democrático. La guerra rompe el espejo de la unidad de la *polis* y la confronta ante el vacío de su propia ruptura. En consecuencia, la fragmentación de la imagen unitaria de la ciudad tiene por efecto la descomposición del orden humano de la democracia¹⁴.

Este *proceso anómico* de la ética bélica tiene su correlato en el teatro de Eurípides. La fractura de la conciencia moral de los griegos en la guerra del Peloponeso es el sub-texto que perfila sus figuras humanas y situaciones dramáticas. Sus obras fueron modeladas por el contexto bélico e intelectual de la época. De allí, los rasgos equívocos de su teatro, el carácter anti-heroico de sus personajes y la arbitrariedad de sus dioses: “Los personajes de Eurípides obedecen, pues, a los distintos impulsos de su sensibilidad: no actúan en función de un ideal claramente definido, sino en función de miedos y de deseos” (Romilly, 2011, p. 131). En este sentido, la antropología del héroe

¹⁴ Además de estos signos de fractura cabe agregar que no solamente la transformación de la práctica bélica incidió en la desarticulación del sistema moral de Atenas, también es significativa la importancia de la sofística en tanto que critica a la ontología de la virtud de la tradición griega (Romilly, 2004).

eurípideo proyecta las formas de sensibilidad y racionalidad¹⁵ del periodo de guerra entre griegos. Pero esencialmente, radicaliza el carácter disonante que la experiencia de la guerra introduce en el campo de la vida, y en un sentido extenso, de la ética.

En el marco del teatro eurípideo el contenido de la *areté* basada en la ética bélica es insostenible. La gloria y el honor de antaño son los agravantes de los males presentes¹⁶. La noble emulación de las hazañas heroicas son la causalidad y la justificación de las injusticias humanas. El recuerdo de la guerra entre aqueos y frigios no es motivo de orgullo, sino de rechazo categórico. La Atenas de finales del siglo V a.C. se reflejó en el espejo roto de la gloria de Troya.

En la obra *Andrómaca* se precisan varios pasajes que ofrecen una visión negativa del conflicto bélico desde el punto de vista de las pérdidas humanas. En ellos la guerra, lejos de ennoblecer a las casas aristocráticas, se muestra como principio de destrucción y contradicción de sus propios postulados éticos basados en la honra bélica. El combate no constituye un espacio de realización humana, por el contrario, se transfigura en el escenario de la infravaloración del hombre. Así se observa en el ágon entre Peleo y Menelao: “destruiste muchas vidas dignas, dejaste ancianas privadas de sus hijos y quitaste nobles hijos a padres canosos” (E.Andr.vv.610-6115). Sin embargo, la crítica sobre los efectos devastadores de la guerra no sólo supone el punto de vista de la víctima. También, en otro de los versos de la misma obra aparece esbozada la

¹⁵ La obra de Eurípides tiene sus raíces en la sofística, esto tiene como efecto una transvaloración de la tradición, una ruptura, que se filtra en el género trágico y que acentúa la independencia del sentir y pensar humanos en el espíritu antropocéntrico de la época (Lesky, 2001). No obstante esto no quiere decir que Eurípides fuera un sofista, por el contrario, los brotes sofísticos que aparecen en su obra ponen de relieve el modo en que los movimientos intelectuales configuran una visión del mundo que es expresada en la tragedia, lo cual delata la profunda vinculación del género trágico con su contexto histórico, y en este sentido, el teatro de Eurípides deviene *mostración* de un tipo particular de realidad política y cultural perfilada por los movimientos sofistas.

¹⁶ Desde el punto de vista analítico, es preciso matizar que el lenguaje trágico recupera las significaciones épicas y las refracta en el contexto de la democracia. Este efecto diacrónico del teatro integra y desarticula la *polis*, lo cual constituye el espacio cívico en un escenario constante de interrogación, es decir, el lugar del proceso inacabado del cuestionamiento de la institución de la sociedad y, a su vez, de la formación del sentido ético de la vida en comunidad. El género trágico reproduce el ideario de la ciudad porque lo refracta en la diacronía del tiempo cívico y el mítico. De este modo, hace suyo los acontecimientos del pasado para reflejarlos sobre la actualidad del tiempo público. Y en esta medida, la *polis* deviene Otra, pero, a su vez, es Sí misma. Es éste el aspecto esencial tanto de la tragedia como de la democracia. Ambas son producto de la mixtura axiológica del sistema representativo de la vida aristocrática y la emergencia de los valores cívicos. Y así, de la misma manera que la democracia debió reflejar las gestas de su *Niké* en el lenguaje heroico, igualmente, la tragedia enseñó a la ciudad por medio del mito la ficción de su unidad y los riesgos de su escisión. Con estos lineamientos, la imagen de Troya como tema bélico se repite en el teatro eurípideo como actualización de los acontecimientos de la guerra del Peloponeso.

imagen inversa de la representación ideológica del espacio bélico en el plano de la guerra heroica. En éste, la gloria del héroe o general al mando se explica no por su valor, *andreia*, en el campo de batalla, sino que ésta es producto de un acto de usurpación que la clase dominante realiza a los esfuerzos colectivos de los guerreros:

Quando un ejército erige trofeos sobre los enemigos, no se considera esta hazaña propia de los que se esfuerzan, sino que quien consigue el renombre es el general, el cual blande su lanza como uno más entre muchísimos y, a pesar de no hacer nada más que ninguno, obtiene la mayor fama (E.Andr.vv.695-700).

La tradicional fama o *kleos* de la época heroica es reducida a un falso empoderamiento de méritos que corresponden a todos los guerreros en el campo de batalla. De este modo, se desmitifica el valor heroico y se lo sustituye por una perspectiva menos jerarquizada de la práctica bélica. Así, la cultura del honor se transforma en una falacia inmoral sostenida por la cobardía disfrazada de virtud. En esto consisten los lamentos de Andrómaca:

¡Oh fama, fama! Para innumerables mortales que nada son has hinchado tú una vida de vanagloria. A quienes tienen buena fama de verdad, los considero felices, pero los que las tienen por mentiras, no consideraré apropiado que la mantengan, sólo porque por un azar parezcan inteligentes (E. Andr. vv. 320-325).

Al igual que en la obra *Hécuba*, Eurípides pone en boca del coro un canto lírico (E.Hec. vv. 905-950) que muestra el testimonio de una mujer que experimenta los excesos del conflicto entre aqueos y frigios como una invasión de la vida privada. La guerra irrumpe en el espacio doméstico que desfundamenta el modo de vida de la mujer, le arrebató el sosiego del hogar y la compañía del cónyuge. Este relato realista de las consecuencias de la guerra en el orden humano muestra que no existe nada provechoso ni honorable en los campos de batalla, de hecho, como se afirma en la tragedia *Las Suplicantes*: la guerra consigue que la *polis* pierda sus mejores hombres (E. Supp. vv. 115-120). Sin embargo, si bien los conflictos bélicos sólo tienen por resultado catástrofes y males para la ciudad, Eurípides muestra que los hombres eligen la guerra a pesar de conocer sus consecuencias desastrosas y degradantes. En otro pasaje de *Las Suplicantes* (vv480-490) el Herald afirma que a pesar de saber

que es más provechosa la paz que la guerra, los hombres eligen esta última, debido a que éste es un ser indigno que desprecia los bienes de la concordia y prefiere ser un esclavo de la violencia.

En su obra *Las Troyanas*, pieza que recuerda el genocidio perpetrado por los atenienses en la isla de Melos, no sólo actualiza esta mácula insobornable que recae sobre la memoria de la justa y gloriosa Atenas, sino que problematiza el vínculo entre el honor guerrero y la virtud. Eurípides deja ver una Troya que ha sido saqueada, sus varones masacrados, sus templos violados por la impiedad de los griegos y las mujeres troyanas yacen inermes y elevan sus trenos hacia dioses indiferentes. No obstante, a pesar de estos avatares propios del saldo bélico, los males no cesan de caer sobre Troya. En las ruinas de esta ciudad sitiada, la virtud se confunde con la crueldad. Los nobles griegos hacen gala de un honor impostado, vaciado de su contenido moral. Pero por mucho que dicha obra profundice en las consecuencias patéticas de la guerra, ésta introduce una crítica más allá del campo de batalla, de sus víctimas y victimarios. Por efecto de distanciamiento, los rasgos éticos de la heroicidad homérica son recuperados para acentuar su ausencia. El espacio privilegiado para la objetivación de la virtud se torna opaco ante los excesos de la conquista griega. La victoria, *Niké*, se convierte en un escenario de postguerra desdibujado de sus significaciones heroicas, —paralela a la inversión de los valores que señala Tucídides—, la cual *desoculta* ante la *polis* el anverso inmoral de su escala de valores o, dicho de otro modo, la refutación mimética del *epitáfio lógos* de Pericles. La obra termina con el absoluto desarraigo de Hécuba en unos versos de un alcance patético estremecedor:

¡Oh! Troya que en otro tiempo respirabas altanera entre los bárbaros, tu ilustre nombre va a borrarse en seguida. Te están quemando y a nosotras nos sacan de esta tierra como esclavas (...) Ea, voy a saltar a la hoguera, pues será lo más hermoso para mí morir ardiendo junto a mi patria (E.Tr vv.1275-1280; 1282-1285).

Pero aquello se entrevé tras el saldo bélico que anuncia la dislocación del espacio privilegiado de la realización ética de la cultura griega, su disolución como medio de objetivación de los ideales democráticos; en definitiva, el reflejo turbio de lo heroico muestra el vacío inoperante de una ética sobre su trasfondo bélico.

En el drama *Helena*, Eurípides enrostra a la *polis* ática la imagen más elocuente de su desproporción bélica y moral. Helena, causalidad harto conocida de la guerra de Troya, se explica como fantasmagoría. Los dioses enviaron a la ciudad de Príamo el simulacro de la discordia, el espectro de la mujer más bella de la Hélade trasluce la bajeza y la ruindad de los griegos. No obstante, la figura fantasmagórica de Helena no sólo suprime las connotaciones heroicas de la guerra, también pone en la superficie el exceso y la hostilidad helénica que delata el espejismo de la tradición bélica griega: “Otros designios añadió Zeus a estos males, pues llevó la guerra al país de los helenos y a los desventurados frigios, para aliviar a la madre tierra de una multitud de hombres (...)” (E.Hel.vv.40). Este argumento extramoral desafía el campo de las significaciones éticas de la práctica bélica. Lejos de sustentar la reparación de un código de honor, Eurípides puso en boca de Helena el epitafio de las empresas heroicas: “No presidía yo el esfuerzo de los frigios; no era yo, sino mi nombre, la única recompensa para la lanza de los helenos” (E.Hel.vv.40-41).

Helena traduce robo, arrebato (E.Hel.vv.1645). A través del espectro de la reina espartana se revela el verdadero *leitmotiv* del conflicto: la ambición y el usufructo. Cipris es la diosa que inculca a los hombres con la pasión desmesurada que moviliza la guerra (E.Hel.vv.365-385). La mirada de la hija de Tindáreo es la que acecha los pueblos, saquea las ciudades y cobra vidas indiscriminadamente (E.Tr.vv.890). La ruindad del hombre es la etiología que explica la fatalidad del conflicto bélico, no la reparación de un código de honor o la defensa de la patria. La nobleza de las hazañas heroicas sufre una escisión axiológica que queda plasmada en el oxímoron “lo noble es innoble” (E.Or.vv.820). De este modo, Eurípides penetra en el sistema de justificaciones típicas de la guerra para delatar la profunda obscenidad e irracionalidad del espíritu humano (E.Andr.vv.320-360). Lo cual, en definitiva, reduce la tipología de la guerra a su causalidad inmoral, y así, disocia el plano ético del bélico y prepara la búsqueda del contenido de la virtud —de la vida deseable— lejos de la actividad cívica y el campo de batalla.

Conclusiones

A partir de los análisis expuestos en este artículo se puede afirmar de manera concluyente que:

- Existe un vínculo insoslayable entre la configuración axiológica de la práctica bélica y la constitución de una visión ética del mundo en el periodo arcaico. De tal forma que el nivel de integración social, política y moral de la cultura griega se encuentra modelado por la preeminencia del valor bélico en todos los planos del orden cultural. En suma, la figura del héroe es un paradigma cultural objetivado por las hazañas en el campo de batalla y su capacidad para representar un nivel de excelencia superlativo respecto de otras culturas.
- La constitución del modo de vida democrático en la cultura griega es producto de una síntesis axiológica que combina tanto los contenidos de la ética heroica como los discursos emergentes que singularizan la democracia ateniense. En este sentido, la ética democrática surge como proyección de los valores del mundo arcaico perfilados desde el nuevo clima intelectual y orden político de la *polis*. De esta manera, la ciudad democrática se refracta en el pasado heroico para configurar su propia imagen ideal, la cual, en términos de la práctica bélica, se encuentra representada en la figura del hoplita, en tanto éste instaura no sólo una nueva realidad militar sino un sistema de valores orientado a la protección de los intereses de la ciudad.
- La guerra del Peloponeso representa un punto de inflexión en el sistema representativo de la ética y la política de la *polis* ateniense. Puesto que cuestiona tanto el carácter paradigmático del régimen democrático, esto es, su compromiso histórico con el espíritu panhelénico, así como deja en entredicho las categorías morales que justificaban axiológicamente la cultura intelectual y política de la democracia manifestadas en el *epitafio logos* de Pericles. Y desde la perspectiva de la práctica bélica, dicho conflicto entre atenienses y espartanos transformó cualitativamente tanto la axiología de guerra como su tipología y desplazó la figura del hoplita, y en este sentido,

el marco de representaciones morales de esta clase guerrera, por un espectro más diversificado del agente bélico, el cual aparece sustancialmente desvinculado de su compromiso ético-político con los intereses de la ciudad.

- A partir de un análisis de las obra de Tucídides y Eurípides es posible identificar tanto el clima intelectual y moral de Atenas en el periodo de la guerra del Peloponeso, así como los signos de ruptura que se experimentan en el seno de la cultura ético-política de la democracia ateniense. Y desde este punto de vista, dichos autores ofrecen un testimonio sobre el nivel de desarticulación social y político de la tradición griega en el siglo V a.C, así como un examen crítico al núcleo de sistema de valores que fundamenta el modo de vida democrático.

Referencias

- Adrados, F. R. (1965). Ponencia del Dr Francisco Rodríguez Adrados. *Coloquios de teoría política de la antigüedad clásica* (pp. 13 - 64). Madrid: Estudios Clásicos.
- Adrados, F. R. (1997). *Historia de la Democracia. De Solón a nuestros días*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.
- Castoriadis, C. (2012). *La ciudad y las Leyes*. Lo que hace Grecia: seminarios 1983-1984. La creación Humana III. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.
- Detienne, M. (1968). *La phalange, problèmes et controverses*. En J. Pierre-Vernant, *Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne* (pp. 119 - 142). París: Mouton.
- Detienne, M. (1983). *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*. Madrid: Taurus.
- Garlam, Y. (2000). *El militar*. En J. P. (Ed), *El hombre griego* (pp. 67 - 99). Madrid: Alianza.

- Goñi, A. I. (2005). *Atenas imaginario o la indivisibilidad como ideal político*. Studia histórica. Historia antigua, (23), pp. 161-175.
- Lesky, A. (2001). *La tragedia griega*. Barcelona: El acantilado.
- Loraux, N. (1981). *L'invention d'Athènes. Histoire de Voraision funèbre dans la «cité classique»*. París-La Haya-Nueva York: Mouton/Ehess.
- Loraux, N. (2004). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Madrid: Katz editores.
- Loraux, N. (2007). *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*. Buenos Aires: El cuenco de Plata.
- Musti, D. (2000). *Demokratía: orígenes de una idea*. Madrid: Alianza.
- Popowicz, E. (1995). *La guerra total en la Grecia clásica*. Polis, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica, pp. 219 - 245.
- Rey, F. E. (2008). *Ciudadanos, campesinos y soldados*. El nacimiento de la pólis Griega. Madrid: Ediciones Polifemo.
- Romilly, J. D. (2004). *La ley en la Grecia Antigua*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Romilly, J. D. (2011). *La tragedia griega*. Madrid: Editorial Gredos, S.A.
- Vernant, J. P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós.
- Vernant, J.-P. & Vidal-Naquet, P. (1987). *Mito y tragedia en la Grecia antigua I*. Madrid: Taurus.
- Vidal-Naquet, P. (1983). *La tradición del hoplita ateniense*. En P. Vidal-Naquet, Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego (pp. 111 - 135). Barcelona: Ediciones Península.

APROXIMACIÓN AL SENTIDO FILOSÓFICO DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

An approach to the philosophical meaning of the theory of
knowledge

Recibido: 10 de junio de 2014 / aprobado: 3 de octubre de 2014

*Edison Francisco Viveros Chavarría**

Resumen

Este escrito es introductorio y se ocupa de sostener que en la Teoría del conocimiento existe un carácter diverso para su abordaje filosófico. La primera parte se dedica a reflexionar algunas preguntas que atañen a la generación de conocimiento; la segunda parte enuncia una aproximación al sentido filosófico de la Teoría del conocimiento, también llamada epistemología según Wolenski (2004)¹; y en la tercera parte se expresan las consideraciones finales sobre la tesis argumentada en el escrito.

Palabras clave:

Teoría del Conocimiento; sujeto de conocimiento; objeto de conocimiento; epistemología; ciencia.

Forma de citar este artículo en APA:

Viveros Chavarría, E. F. (2015). Aproximación al sentido filosófico de la teoría del conocimiento. *Revista Perseitas*, 3 (1), pp. 57-65.

* 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

¹ "However, the terms which now denote this field, namely 'epistemology' and 'theory of knowledge', appeared not very long ago, later than terms indicating metaphysics, ethics, aesthetics or even ontology." (Wolenski, 2004, p. 3). De manera que, los términos que ahora denotan este campo llamado "epistemología" y "teoría del conocimiento" aparecieron no hace mucho tiempo, después estos términos indicaron metafísicas, éticas, estéticas o aún ontología (Trad. Viveros Chavarría, E. F.).

Abstract

This is an introductory text and focuses on establishing that in the theory of knowledge there is a diverse character for its philosophical approach. The first part, focuses on reflecting on some of the questions that come with the generation of knowledge; the second part, establishes an approach to the philosophical sense of the theory of knowledge, also called epistemology according to Wolenski (2004), in the third and last part, there are some final considerations regarding the thesis of the text.

Keywords

Theory of knowledge; subject of knowledge; object of knowledge; epistemology; science.

Introducción

*The typical epistemological problems
are like the following: What is knowledge?
Is knowledge based on senses or reason?
Is certainty attainable? What is truth?
Are there ultimate limits of knowledge?²*
(Wolenski, 2004, p. 4)

La Teoría del conocimiento se ocupa de la reflexión filosófica sobre la relación establecida entre el objeto y el sujeto; además, de los métodos que emergen de esta relación para la generación de conocimiento. La tesis que se pretende defender es la siguiente: *la Teoría del conocimiento, como una disciplina filosófica, ofrece diversas posibilidades para interpretar las relaciones entre sujeto y objeto*. Por tanto, no existe una sola manera de hacer Teoría del conocimiento, sino que toda deliberación depende de las determinaciones que implica cada objeto; éste impone tanto las maneras de relación con un sujeto como los métodos para la producción de conocimiento.

Las preguntas de la Teoría del conocimiento

Hay diversos tipos de conocimiento,
y el filósofo encuentra en ello múltiples problemas.
(Verneaux, 1999, p. 13).

Las principales preguntas que aborda esta disciplina filosófica son tres: ¿Qué son el sujeto y el objeto de conocimiento? ¿Cuáles son las relaciones posibles entre el sujeto y el objeto de conocimiento? ¿Cómo son los métodos en la Teoría del conocimiento? Pero, las tres preguntas se relacionan entre sí, constituyéndose en una sola pregunta: ¿Cómo se relacionan sujeto y objeto en la generación de conocimiento?

² Los típicos problemas epistemológicos son los siguientes: ¿Qué es el conocimiento? ¿El conocimiento está basado en los sentidos o en la razón? ¿Es alcanzable la certeza? ¿Qué es la verdad? ¿Están allí definidos los límites del conocimiento?

(Trad. Viveros Chavarría, E. F.).

El sujeto es aquel que está dispuesto a aprehender al objeto. De acuerdo con Hessen (2002) el conocimiento es aquel que se produce a partir de la autorreflexión de un sujeto que ha vivenciado una particular relación con un objeto; este último es aquel que puede ser aprehensible y llega a ser aprehendido. En este sentido, el sujeto se comporta de forma receptiva ante el objeto que es activo y existe independientemente de la conciencia del sujeto; tanto uno como el otro existen.

En consecuencia, un conocimiento es verdadero si el contenido concuerda con el objeto mentado, este último no es ni verdadero ni falso; lo que se considera uno o lo otro es el conocimiento generado; por eso, el sujeto y el objeto tienen un carácter independiente. El primero, por medio de la aprehensión, elabora una cognición, construye una imagen en la que se representa al segundo.

Dice Hessen (2002) que son cinco los problemas fundamentales de la Teoría de conocimiento. El primero, *la posibilidad*, que hace referencia a las diversas alternativas que pueden generarse en la relación o dualidad cuerpo-espíritu, experiencia-razón. El segundo, *el origen*, que se ocupa de estudiar las características de la relación sujeto-objeto, resaltando que es el sujeto el que es determinado por el objeto. El tercero, *la esencia*, que hace referencia a la aprehensión racional del objeto. El cuarto, *las formas*, ellas evidencian los caminos para llegar al conocimiento; principalmente, son tres las corrientes referidas a este problema, Habermas (2010) las expone de la siguiente manera: La llamada *empírico-analítica*, la cual tiene su origen en el realismo y sostiene que la verdad existe fuera del hombre; también en el positivismo, que pretende la aplicación del método de las ciencias naturales; además, el empirismo, defensor de la idea de que el conocimiento sólo se logra por medio de la experiencia sensible. La segunda corriente es la *histórico-hermenéutica*, con su origen en las tradiciones interpretativas que dirigen su proceder hacia la capacidad de los seres humanos para elaborar comprensiones y sentidos sobre un objeto en particular que afecta la conciencia. La tercera corriente es la *crítico-social* que dirige sus esfuerzos a la elaboración de conocimiento que permita transformar realidades sociales, consideradas como injustas, desequilibradas en cuanto a la distribución económica y las diversas formas de gobernabilidad política. El

quinto, *el criterio de la verdad* que se ocupa de descifrar la concordancia entre el contenido del pensamiento y el objeto; en palabras de Hessen (2002) esto se refiere al “concepto trascendente de la verdad” (p.106). Los criterios son: a. ausencia de contradicciones, para lo que se hace énfasis en el análisis de los juicios; y b. presencia del objeto o de la realidad inmediata, con la que se contrastan los juicios elaborados.

El carácter múltiple de hacer filosofía afecta a la Teoría del conocimiento, es decir, no hay una sola manera de crear conocimiento, sino diversas maneras. Bonilla y Rodríguez (2000) resaltan los siguientes: incipientes, pre-teóricos, rudimentarios, teórico–explícito y científico. De esto puede inferirse que el conocimiento se construye históricamente, es una actividad dinámica, constante y a partir de ella se comprende el mundo para transformarlo. La pluralidad con la que puede estudiarse el conocimiento reta a los actores de la actividad filosófica a ser altamente creativos e imaginativos, pues los objetos son maleables, diferentes, móviles, extraños y difíciles para la mirada superficial y afanada del sujeto irreflexivo. Finalizo este apartado con una frase de Verneaux (1999)

En realidad, hay diversos tipos de conocimiento, y el filósofo encuentra en ello múltiples problemas. La mayoría de fórmulas propuestas por los filósofos modernos nos parecen faltas de amplitud e incluso de ‘sinceridad’: concierne solamente a un punto particular o a un tipo de conocimiento, y lo que es peor, suponen caminos y tesis muy discutibles (p. 13).

Aproximación al sentido filosófico de la Teoría del conocimiento

*La actitud del filósofo ante la totalidad de los objetos
es una actitud intelectual, una actitud de pensamiento,
el filósofo trata de conocer, de saber, es por
esencia un ser cognoscente
(Hessen, 2002, p. 3)*

El filósofo que estudia el problema del conocimiento está llamado a mantener una actitud racional y reflexiva frente a los objetos, la posición de los sujetos y lo que se produce a partir de estas relaciones. Por eso, la actitud

intelectual es una inclinación a pensar, a tratar de descifrar los enigmas, a admirarse con lo que se va encontrando y a la búsqueda de la verdad como característica de un ser cognoscente. Dice Agustín de Hipona: “busquemos como buscan los que aún no han encontrado y encontremos como encuentran los que aún han de buscar” (Agustín de Hipona, citado por Soto, 2010, p. 8).

El hombre es un animal que posee logos, racionalidad, preguntas; por eso construye objetos para hacer una explicación de ellos; dice Rábade (1998) que un sujeto de conocimiento se enfrenta a la realidad integralmente, con todo lo que es y trata de desanudar el mundo y los sentidos que en él subyacen, ya sean materiales o espirituales. Para efectos de este escrito es fundamental resaltar que allí se halla el sentido filosófico del problema del conocimiento, en la búsqueda de la verdad, en la racionalidad sistemática, en la elaboración de juicios sobre el objeto, en la admiración por el mundo que se abre cuando menos se espera y nos sorprende.

La actitud filosófica es un esfuerzo crítico, reflexivo; le da un lugar a la duda, a la pregunta, pues sin interrogantes no hay conocimiento, no hay avance, no hay método. Por tanto, es fundamental reconocerse en estado de ignorancia; así lo evidencia Platón (2011) en palabras de Sócrates:

Pues bien, Teeteto, si, después de esto, intentarás concebir y llegaras a conseguirlo, tus frutos serían mejores gracias al examen que acabamos de hacer, y si quedas estéril, serás menos pesado y más tratable para tus amigos, pues tendrás la sensatez de no creer que sabes lo que ignoras. Esto, efectivamente, y nada más es lo único que mi arte puede lograr. Yo nada sé de esos conocimientos que poseen tantos grandes y admirables hombres del presente y del pasado. Sin embargo, mi madre y yo hemos recibido de Dios este arte de los partos y lo practicamos, ella, con las mujeres, y yo, con los jóvenes de noble condición y con todos aquellos en los que pueda hallarse la belleza. Ahora tengo que comparecer en el Pórtico del Rey para responder a la acusación que Meleto ha formulado contra mí. Pero mañana temprano, Teodoro, volveremos aquí (p. 524) (Teeteto, 210 c-d).

“Serás menos pesado y más tratable para tus amigos, pues tendrás la sensatez de no creer que sabes lo que ignoras” es la idea que deseo resaltar; un sujeto de conocimiento no puede ser tal si cree saber algo que no domina y se muestra como si lo supiera; eso se nota con facilidad; como también es de

fácil percepción reconocer al sujeto que está en posición de aprendizaje al lado de su ignorancia, la cual le potencia, porque le incita a querer saber, a aspirar conocer, a ser un sujeto del conocimiento que cuida de las cosas y del mundo que desea comprender.

Un sentido filosófico de la Teoría del conocimiento implica comprender lo que dijo Heráclito de Éfeso “el Señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta, sino que indica” (Heráclito, citado por Soto, 2010, p. 8). Es decir, lo único claro que tiene el sujeto de esta relación es su enfrentamiento, ineludible, con el enigma de la vida y la búsqueda del que se asombra, del que sabe que no sabe pero tiene deseo de saber.

En este sentido, y siguiendo a Rábade (1998), las funciones de una actitud filosófica son tres: purificar, delimitar y fundamentar. Lo primero, es de exigencia comprensiva; lo segundo, de construcción del objeto; lo tercero, de creación de juicios sobre ese objeto. Una triple tarea bastante potente para la Teoría del conocimiento en su sentido filosófico.

Consideraciones finales

La tesis defendida en este escrito que afirma que *la Teoría del conocimiento, como una disciplina filosófica, ofrece diversas posibilidades para interpretar las relaciones entre sujeto y objeto*, mantiene sus riesgos porque se trata de pensar un objeto admitiendo que hay diversas maneras para estudiarlo.

Por tanto, si no hay una sola forma de pensar, no hay una sola verdad, es decir, que hay imaginaciones, creatividades, alternativas y ensayos de métodos que bien funcionan en un momento para un objeto en particular, pero cambian constantemente; el riesgo consiste en lograr mantenerse como sujeto dinámico y móvil en los procesos de pensamiento relacionados con la Teoría del conocimiento.

Lo anterior permite afirmar que es necesario un sujeto que se construya de manera firme para llegar a conocer un objeto; lo que le implica disciplina, trabajo, paciencia y singularidad; dice Descartes (1983) al respecto “no me era

posible escoger una persona cuyas opiniones me pareciesen preferibles a las de los demás y me hallaba obligado, en cierto modo, a tratar de dirigirme yo mismo” (p. 81).

Frente a un discurso que promueva el facilismo, la poca entrega a las tareas intelectuales, para permanecer en un lugar de lo simple, lo rápido y diligente, contrapongo la actitud de esfuerzo que implica llegar a conocer un objeto. El sentido filosófico de la Teoría del conocimiento puede conducir a una mejor manera de propiciar los caminos pedagógicos hacia el aprendizaje de métodos, interpretaciones y prácticas más disciplinadas y pacientes que ganen en profundidad y se opongan a las planificaciones que quieren hacer del conocimiento algo meramente rentable, que descuida lo beneficioso que es vivir cuidando de las cosas que aparecen en el mundo.

El lugar del sujeto de conocimiento corre ciertos peligros. Él necesita tiempo para pausarse y entrar en contacto con el objeto y explorar la diversidad de posibilidades que implica descifrar el funcionamiento de este último, a partir del uso de la lógica y las tradiciones semántica, axiomática e historiográfica, para poner sólo unos ejemplos. Pero una sociedad basada en la producción de indicadores mercantiles de calidad no facilita la relación sujeto-objeto, porque no existen ni la dedicación y ni la constancia que implica pensar, sino la rapidez de aquel que desea la acumulación económica. Por eso afirmo que llegar al estatuto de sujeto de conocimiento implica tiempo de estudio, deseo de saber y defensa de una lenta posición dirigida a objetos de conocimiento.

Finalizo con Ferrater (1981) sobre las posibilidades de la filosofía: “A la luz de los últimos desarrollos filosóficos, impulsados por las nuevas generaciones, y por la generosidad y espíritu de libertad que en ellas alienta, podemos sentir ya menos recelos ante las posibilidades que la filosofía puede ofrecernos” (p. 23).

Referencias

- Bonilla, E. & Rodríguez, P. (2000) *El conocimiento de la realidad social*. En: Bonilla, E. & Rodríguez, P. Más allá del dilema de los métodos. Editorial Norma. Bogotá, p. 27 - 39.
- Descartes, R. (1983). *Discurso del método*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ferrater, J. (1981). *La filosofía actual*. Alianza Editorial. España.
- Hessen, J. (2002). *Teoría del conocimiento*. Editorial Panamericana. Colombia.
- Platón. (2011). *Teeteto*. En: *Platón II*. España: Editorial Gredos, p. 421 - 524.
- Rábade, S. (1998). *Teoría del conocimiento*. Ediciones Akal. España.
- Soto, G. (2010). Prólogo. En: *En el principio era la physis: El logos filosófico de griegos y romanos*. Editorial Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín, Colombia, p. 7 - 10.
- Habermas, J. (2010). *Conocimiento e interés*. En: *Ciencia y técnica como ideología*. Editorial Tecnos. España, p. 159 - 181.
- Verneaux, R. (1999). *Epistemología general o crítica del conocimiento*. Editorial Herder. España.
- Wolenski, J. (2004). *The history of epistemology*. En: *Handbook of epistemology*. Netherlands: Kluwer Academics Publishers, p. 2 – 54.

JUAN PABLO II: PORTADOR DE ESPERANZA ANTE EL DOLOR Y EL SUFRIMIENTO

John Paull II: Provider of hope in pain and suffering

Recibido: 6 de enero de 2014 / aprobado: 26 de agosto de 2014

*Carlos Alberto Rosas Jiménez**

Resumen

El Santo Papa Juan Pablo II centrado en la pregunta por el hombre y la defensa de su dignidad, se preocupó por dejar una sólida y significativa enseñanza sobre esta realidad del ser humano. Padeció el dolor y el sufrimiento en muchos momentos de su vida y, como filósofo, teólogo y pastor, manifestó esta gran preocupación en casi todas sus encíclicas, en las que buscó transmitir, a lo largo de su pontificado, la fe de la Iglesia católica y recogió las enseñanzas de la Sagrada Escritura y la Sagrada Tradición. A través de una revisión de las encíclicas que escribió, se ilustra cómo el Santo Padre evidencia, ante todo, un profundo interés de que el hombre de hoy se entienda principalmente a sí mismo y de esta manera, comprenda el dinamismo del dolor, para que, antes que desesperar en los momentos difíciles, viva la esperanza y pueda llenar de sentido su vida entera.

Palabras clave:

Dolor; sufrimiento; Juan Pablo II; encíclica; vida humana.

Forma de citar este artículo en APA:

Rosas Jiménez, C. A. (2015). Juan Pablo II: portador de esperanza ante el dolor y el sufrimiento. *Revista Perseitas*, 3 (1), pp. 66-82.

* Biólogo de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Filósofo de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Miembro de Sodalitium Christianae Vitae, Cali, Colombia, y profesor de ética en la Pontificia Universidad Javeriana, Cali, Colombia. Correo electrónico: rosasjcarlos@gmail.com

Abstract

Saint Pope John Paul II focused on the question about Man and the defense of his dignity, he made an effort to establish a solid and meaningful teaching on the reality of the human being. He knew pain and suffered in many moments of his life, and as a philosopher, theologian and pastor, showed his preoccupation in most of his encyclicals in which he tried to transmit, throughout his pontificate, the faith of the Catholic Church gathering the teaching of the Holy Scriptures and the Holy Tradition. Through a revision of the encyclicals that he wrote, we show how the Holy Father evidences, above all, a deep interest that the man of today understands himself and in this way, comprehends the dynamics of pain, in order to not despair in difficult times but live in hope and thus fill his life with meaning.

Keywords:

Pain, suffering; John Paul II; encyclicals; human life.

Introducción

El Santo Papa Juan Pablo II fue una persona que pasó por múltiples dificultades durante su vida y vivió en carne propia el dolor y el sufrimiento, perdió a su madre cuando era niño y a su hermano y a su padre cuando estaba muy joven, y padeció los rigores de las injusticias de la Segunda Guerra Mundial. El Papa sale al encuentro de un asunto que diariamente se preguntan y se han preguntado hombres y mujeres a lo largo de la historia y en todas las culturas, al que buscan encontrarle sentido desesperadamente. Efectivamente, el Papa Juan Pablo II no sólo escribió ese brillante documento, la *Salvifici doloris*, sino que, en su pontificado dejó consignadas sus ideas que dan abundante luz al respecto en varios documentos. En este trabajo se presentan los temas principales sobre el dolor y el sufrimiento que no deja de citar en 10 de las 14 encíclicas que escribió. De esta manera, se evidenciará su gran preocupación por transmitir la enseñanza de la Iglesia católica sobre el hombre mismo hasta convertirse en portador de esperanza en los momentos más difíciles marcados por el dolor y el sufrimiento.

El dolor hace parte de la existencia humana

La realidad del dolor es muy compleja y la medicina, desde sus inicios, ha buscado los medios no sólo para prevenir y curar enfermedades, sino para aliviar e incluso erradicar el dolor. Ejemplo de ello son las asociaciones interdisciplinarias que se han creado en diferentes países para dichos estudios, tales como la Asociación internacional para el estudio del dolor, la Sociedad española del dolor, la Asociación mexicana para el estudio y el tratamiento del dolor, la Asociación argentina para el estudio del dolor, la Asociación colombiana para el estudio del dolor, la Asociación chilena para el estudio del dolor y la Federación latinoamericana de asociaciones para el estudio del dolor, por mencionar algunas en países de habla hispana, a las que se suman la American Academy of Pain Medicine y la American Pain Society en los Estados Unidos de América, entre otras.

Para la Sociedad internacional dedicada a su estudio, es una experiencia desagradable, sensorial y emocional, asociada con una lesión real o potencial, que se describe como daño. Sin embargo, cuando el dolor se cronifica, supone para el enfermo, la familia y la parte de la comunidad más cercana, un importante elemento perturbador desde el punto de vista físico, moral, social y económico; pierde su sentido protector y se convierte en protagonista de la enfermedad que le dio origen o, al menos, en elemento básico y provoca un estado que se denomina sufrimiento que no se limita a una experiencia sensorial (Suardíaz, 2005).

Son abundantes las explicaciones sobre el dolor, desde los ámbitos de la medicina y la bioética¹; sin embargo, se pretende elucidar el origen del problema del dolor, desde el punto de vista teológico, como lo explica San Juan Pablo II en sus encíclicas.

Partiendo del hecho de que Dios es bueno por su propia naturaleza, podemos decir con el Papa que “la concepción de Dios, como ser necesariamente perfectísimo, excluye ciertamente de Dios todo dolor derivado de limitaciones o heridas” (Juan Pablo II, 1986, n. 39). Sin embargo, como mencionan los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla (1979a):

El hombre, ya desde el comienzo, rechazó el amor de su Dios. No tuvo interés por la comunión con Él. Quiso construir un reino en este mundo prescindiendo de Dios. En vez de adorar al Dios verdadero, adoró ídolos: las obras de sus manos, las cosas del mundo; se adoró a sí mismo. Por eso, el hombre se desgarró interiormente. Entraron en el mundo el mal, la muerte y la violencia, el odio y el miedo. Se destruyó la convivencia fraterna. Roto así por el pecado el eje primordial que sujeta al hombre al dominio amoroso del Padre, brotaron todas las esclavitudes (n. 185-186).

¹ Ver Molina, J. (2011). El sufrimiento humano como experiencia personal y profesional. *Bioética* Mayo-agosto, 4-9. Orellana, C. (2007). La actitud médica ante el dolor ajeno. *Persona y bioética*, 11 (2), 146-155. Martínez, D.M. (2006). El manejo del dolor; aspectos bioéticos. *Revista digital universitaria. Universidad Autónoma de México*, 7 (4), 2-7. Salazar, R. (2009). Humanización y bioética en la medicina del dolor y el cuidado paliativo, las malas noticias frente al paciente y a su familia. En: Dolor y cáncer. Asociación colombiana para el estudio del dolor, Bogotá. p. 243-250. Sánchez, B. (2003). Abordajes teóricos para comprender el dolor humano. *Aquichan*, 3 (3), 32-41. Soler, E. y Montaner, C. (2004). Consideraciones bioéticas en el tratamiento del dolor. *Persona y bioética*, 20-21, 49-64, entre otros.

Por el pecado entró el dolor en el mundo y es por eso que hoy vemos al hombre sumergido en “tanto horror y tanto sufrimiento” (Juan Pablo II, 1988, n. 24), y poco a poco se ha ido constituyendo una sociedad que presenta un «vasto panorama de dolor y sufrimiento (n. 6)².

Todas esas esclavitudes de las que hablan los obispos en Puebla tienen diferentes rostros en el hombre concreto. Los gestos y los símbolos de las distintas tradiciones y costumbres culturales y populares se convierten en momentos y formas de encuentro con las que, en los diversos países y culturas, se manifiestan el cuidado del que sufre o está necesitado, la cercanía al anciano o al moribundo y la participación del dolor de quien está de luto (Juan Pablo II, 1995, n. 85).

El ser humano no sólo ha logrado compartir su dolor sino que se ha planteado el interrogante sobre el origen y el fin del dolor, que hoy como ayer, dice el Papa Juan Pablo II, conmueve íntimamente los corazones³. Se hace necesario un gran esfuerzo en la formación integral de la persona. El Papa sugiere, por tanto, que la labor educativa debe tener en cuenta también el sufrimiento y la muerte, y se debe ayudar a cada uno a comprender, en la realidad concreta y difícil, su misterio profundo (1995, p. 97); nos invita también a revisar el concepto de desarrollo porque se limita a satisfacer los deseos materiales mediante el crecimiento de los bienes, sin prestar atención al sufrimiento (Juan Pablo II, 1988, n. 10).

² Juan Pablo II agrega en su encíclica *Laborem Exercens* (1981): “Pero nacen también temores y amenazas relacionadas con esta dimensión fundamental de la existencia humana, de la que la vida del hombre está hecha cada día, de la que deriva la propia dignidad específica y en la que a la vez está contenida la medida incesante de la fatiga humana, del sufrimiento y también del daño y de la injusticia que invaden profundamente la vida social dentro de cada Nación y a escala internacional” (n. 1).

³ En su encíclica *Veritatis Splendor* (1993) también añadió los interrogantes que conmueven al hombre: “los enigmas recónditos de la condición humana que, hoy como ayer, conmueven íntimamente los corazones: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido y el fin de nuestra vida? ¿Qué es el bien y qué el pecado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte, el juicio y la retribución después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, ese misterio último e inefable que abarca nuestra existencia, del que procedemos y hacia el que nos dirigimos?” (n. 30).

La experiencia de dolor intenso y prolongado genera en el hombre un sentimiento de angustia e, incluso, de desesperación. Desde el punto de vista psicológico, hay quienes hablan de un itinerario con unas etapas bien definidas por las que atraviesa el paciente (Kübler-Ross, 2005); desde el punto de vista teológico, el Papa señala el caso “emblemático” de los apóstoles,

Quienes durante la vida pública del Maestro, no obstante su amor por él y la generosidad de la respuesta a su llamada, se mostraron incapaces de comprender sus palabras y fueron reacios a seguirle en el camino del sufrimiento y de la humillación (Juan Pablo II, 1990, n. 87).

Los apóstoles también flaquearon ya que “el problema del dolor acosa sobre todo a la fe y la pone a prueba (Juan Pablo II, 1995, n. 31).

El enfermo, abatido por su propia fragilidad, se somete a una dura prueba para el equilibrio, a veces ya inestable, de la vida familiar y personal (1995, n. 15), “no ve en el sufrimiento ningún significado o valor, y es más, lo considera el mal por excelencia, que debe eliminar a toda costa”⁴. Al verse en un callejón sin salida, en un contexto social y cultural que hace más difícil afrontar y soportar el sufrimiento, se agudiza la tentación de resolver el problema del sufrimiento, buscando eliminarlo de raíz, anticipando la muerte en el momento considerado como más oportuno⁵ (1995, n. 15).

Con este panorama se inicia un realce de la muerte como la solución para este problema. Sin embargo, lo paradójico es que la muerte, considerada absurda cuando interrumpe por sorpresa una vida todavía abierta a un futuro rico de posibles experiencias interesantes, se convierte, en este contexto del dolor

⁴ El Santo Padre insiste más adelante en la misma encíclica en este tema (1995): «En efecto, cuando prevalece la tendencia a apreciar la vida sólo en la medida en que da placer y bienestar, el sufrimiento aparece como una amenaza insostenible, de la que es preciso librarse a toda costa» (n. 64).

⁵ El Papa Juan Pablo II agrega que: “En semejante contexto el sufrimiento, elemento inevitable de la existencia humana, aunque también factor de posible crecimiento personal, es «censurado», rechazado como inútil, más aún, combatido como mal que debe evitarse siempre y de cualquier modo. Cuando no es posible evitarlo y la perspectiva de un bienestar al menos futuro se desvanece, entonces parece que la vida ha perdido ya todo sentido y aumenta en el hombre la tentación de reivindicar el derecho a su supresión” (1995, n. 23); y añade que “las opciones contra la vida proceden, a veces, de situaciones difíciles o incluso dramáticas de profundo sufrimiento, soledad, falta total de perspectivas económicas, depresión y angustia por el futuro” (1995, n. 18).

y sufrimiento, en una «liberación reivindicada» cuando se considera que la existencia ya no tiene ningún sentido por estar sumergida en el dolor e inexorablemente condenada a un sufrimiento posterior más agudo (1995, n. 64).

El Papa Wojtyla sostiene que encontramos una trágica expresión de todo esto en la difusión de la eutanasia⁶, encubierta y subrepticia, practicada abiertamente o incluso legalizada y resalta que más que por una presunta piedad ante el dolor del paciente, es justificada a veces por razones utilitarias para evitar gastos innecesarios demasiado costosos para la sociedad (1995, n. 15).

La Iglesia católica ante el dolor y el sufrimiento humano

La Iglesia católica ha dedicado tiempo y esfuerzo por aclarar la situación de dolor y sufrimiento del hombre; filósofos y teólogos, incluidos los pastores, han aportado en esta reflexión. La Iglesia ofrece no sólo la doctrina social y, en general, sus enseñanzas sobre la persona redimida por Cristo, sino también su compromiso concreto de ayuda para combatir la marginación y el sufrimiento (Juan Pablo II, 1991, n. 26). Busca dejar claro también que la ciencia puede y debe estar al servicio del hombre, puesto que mediante sistemas y aparatos extremadamente sofisticados, la ciencia y la práctica médica son capaces no sólo de resolver casos antes sin solución y de mitigar o eliminar el dolor, sino también de sostener y prolongar la vida, incluso en situaciones de extrema debilidad (Juan Pablo II, 1995, n. 64).

El Papa Juan Pablo II aclara que en el ámbito de la medicina moderna han cobrado auge los llamados cuidados paliativos, destinados a hacer más soportable el sufrimiento en la fase final de la enfermedad y, al mismo tiempo, asegurar al paciente un adecuado acompañamiento humano. Recuerda, además, que el Papa Pío XII afirmó que es lícito suprimir el dolor por medio de narcóticos, a pesar de tener como consecuencia limitar la conciencia y abreviar la vida, si no hay otros medios y si, en tales circunstancias, ello no impide el cumplimiento de otros deberes religiosos y morales (1995, n. 65).

⁶ El Santo Padre recuerda el significado de la eutanasia: “Por **eutanasia** en sentido verdadero y propio se debe entender una acción o una omisión que por su naturaleza y en la intención causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor” (1995, 65a).

Esta preocupación por el que sufre y por el más necesitado ha estado presente en la Iglesia católica desde sus inicios. Hoy, por ejemplo, la Iglesia se muestra cercana a aquellos esposos que, con gran ansia y sufrimiento, acogen a sus hijos gravemente afectados de incapacidades, así como agradece a todas las familias que, por medio de la adopción, amparan a quienes han sido abandonados por sus padres, debido a formas de minusvalidez o enfermedades (1995, n. 63). Por otro lado, el Santo Padre afirma que se deben poner en práctica formas discretas y eficaces de acompañamiento de la vida naciente, con una especial cercanía a aquellas madres que, incluso sin el apoyo del padre, no tienen miedo de traer al mundo su hijo y educarlo, así como debe prestarse una atención análoga a la vida que se encuentra en la marginación o en el sufrimiento, especialmente en sus fases finales (1995, n. 87).

La Iglesia busca salir al encuentro de la realidad del dolor en la vida del hombre, pero, para comprenderla mejor, necesita la cooperación de todos. Es por ello que el Santo Papa en su encíclica *Evangelium vitae*, sostiene que pertenece a la misión educativa de los padres enseñar y testimoniar a los hijos el verdadero sentido del sufrimiento y de la muerte y añade que podrán llevar a cabo esta tarea en la medida en que estén atentos a cada sufrimiento que encuentren a su alrededor y, principalmente, si saben desarrollar actitudes de cercanía, asistencia y participación hacia los enfermos y ancianos dentro del ámbito familiar (1995, n. 92). También hace un llamado a los entes sanitarios, tales como clínicas, hospitales y casas de salud, cuya función debe revisarse, ya que:

Su verdadera identidad no es sólo la de estructuras en las que se atiende a los enfermos y moribundos, sino ante todo la de ambientes en los que el sufrimiento, el dolor y la muerte son considerados e interpretados en su significado humano y específicamente cristiano. De modo especial esta identidad debe ser clara y eficaz en los institutos regidos por religiosos o relacionados de alguna manera con la Iglesia (1995, n. 88).

El dolor tiene sentido

Múltiples caminos se podrían recorrer para encontrar el sentido del dolor y del sufrimiento humano; sin embargo, el camino de la fe es aquel que puede dar abundantes luces y cimientos sólidos para comprender mejor dicha realidad. El Papa dice que la luz de la fe no sólo ayuda a encontrar soluciones sino que hace humanamente soportables, incluso las situaciones de sufrimiento, para que el hombre no se pierda en ellas y no olvide su dignidad y vocación (Juan Pablo II, 1991, n. 59). Desde lo profundo de su dolor, el hombre puede detenerse a contemplar la obra de Dios en la formación milagrosa de su cuerpo en el seno materno y encontrar en ello un motivo de confianza y manifestación de la certeza de la existencia de un proyecto divino sobre su vida (Juan Pablo II, 1995, n. 44).

Con esta visión de fe se lee para comprender la Sagrada Escritura, que alude a un Padre que siente compasión por el hombre y comprende su dolor y, en definitiva, este inescrutable e indecible dolor de padre engendrará, sobre todo, la admirable economía del amor redentor en Jesucristo (Juan Pablo II, 1986, n. 39).

Cuando el hombre dirige su peregrinar terreno por el camino de la fe, encuentra el horizonte de su propia salvación, realizada por Cristo a través del sufrimiento y de su muerte de cruz (Juan Pablo II, 1981, n. 27). El Papa busca que se entienda que la salvación ha venido por medio del sufrimiento: “Se tiene así una nueva humanidad, que en Jesucristo por medio del sufrimiento de la cruz ha vuelto al amor, traicionado por Adán con su pecado” (Juan Pablo II, 1986, p. 40); y recuerda que a Cristo, en cuanto hombre que sufre realmente y de modo terrible en el Huerto de los Olivos y en el Calvario, que se dirige al Padre, a aquel Padre, cuyo amor ha predicado a los hombres, cuya misericordia ha testimoniado con todas sus obras, no le es ahorrado el tremendo sufrimiento de la muerte en cruz (Juan Pablo II, 1980, n. 7).

No hay que olvidar que en Cristo el sufrimiento iba más allá del sufrimiento físico en la cruz. Dice el Papa que en Cristo sufre Dios rechazado por la propia criatura: “No creen en mí” (Juan Pablo II, 1986, n. 41). Justamente, en la víspe-

ra de su pasión, el Señor Jesús habla del pecado de los que “no creen en él”. En estas palabras tuyas, llenas de dolor, hay un eco lejano de aquel pecado, que en su forma originaria se inserta oscuramente en el misterio mismo de la creación (1986, n. 33). En este punto de la reflexión se hace la siguiente pregunta: si Dios mismo hecho hombre—que no sólo ha asumido el dolor sino un gran sufrimiento—(1986, n. 16), ha optado por él ¿cómo podemos decir nosotros que el dolor no tiene sentido?

Esta transformación del dolor y el sufrimiento en nuestra propia salvación es posible gracias a la acción del Espíritu Santo. Si el pecado ha engendrado el sufrimiento, el dolor de Dios en Cristo crucificado recibe su plena expresión humana por medio del Espíritu Santo (1986, n. 41), quien actuó de manera especial en esta autodonación absoluta del Hijo del hombre para transformar el sufrimiento en amor redentor (1986, n. 40). Es el Espíritu de la verdad el que permite que la conciencia humana participe en aquel dolor, y es así como el sufrimiento de la conciencia es particularmente profundo y también salvífico (1986, n. 45)⁷.

El dolor vivido en Cristo marca un sendero en la vida cotidiana

El Papa Juan Pablo II en su encíclica *Evangelium vitae* expone que el sufrimiento de la vida del hombre, comprendido a la luz del misterio de la vida de Cristo, llega a ser fuente de bien y nos inserta más profundamente en su misión salvadora en favor de toda la Iglesia. Dice el Papa:

Vivir para el Señor significa también reconocer que el sufrimiento, aun siendo en sí mismo un mal y una prueba, puede siempre llegar a ser fuente de bien. Llega a serlo si se vive con amor y por amor, participando, por don gratuito de Dios y por libre decisión personal, en el sufrimiento mismo de Cristo crucificado. De este modo, quien vive su sufrimiento en el Señor se configura más plenamente a Él y se asocia más íntimamente a su obra redentora en favor de la Iglesia y de la humanidad. Esta es la experiencia del Apóstol, que toda persona que sufre está también llamada a revivir: “Me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros, y completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia (Col 1, 24) (Juan Pablo II, 1995, n. 67).

⁷ El Santo Padre precisa que “en el amor recibido y dado [...] incluso el sufrimiento y la muerte tienen un sentido y, aun permaneciendo el misterio que los envuelve, pueden llegar a ser acontecimientos de salvación” (1995, n. 81).

Los miembros del cuerpo místico de Cristo participamos de su sacrificio, cuando el sufrimiento es aceptado y ofrecido a Dios con amor, porque es Cristo mismo quien nos llama (Juan Pablo II, 1990, n. 78). En efecto, Cristo nos habla. El Santo Padre enunciaba en su primera encíclica que es Él, el Hijo de Dios vivo, quien habla a los hombres también como Hombre; que es su misma vida la que habla, su humanidad, su fidelidad a la verdad, su amor que abarca a todos y habla además su muerte en Cruz, esto es, la insondable profundidad de su sufrimiento y de su abandono (Juan Pablo II, 1979b, n. 7).

El contenido de la vida cotidiana de la Iglesia lo constituyen, por tanto, la muerte en Cruz y Resurrección de Cristo (1979, 7b). De esta manera, el dolor unido al trabajo señala el camino de la vida humana sobre la tierra (Juan Pablo II, 1981, n. 27). Es allí, dice el Santo Padre, cuando se soporta la fatiga del trabajo en unión con Cristo crucificado por nosotros, donde el hombre colabora en cierto modo con el Hijo de Dios en la redención de la humanidad; se muestra así como verdadero discípulo de Jesús y lleva la cruz de cada día en la actividad a la que ha sido llamado a realizar (1981, n. 27).

De acuerdo con lo mencionado por el Papa en su encíclica *Centesimus annus* (1991), si se une el propio sufrimiento por la verdad y por la libertad al de Cristo en la cruz, el hombre puede también hacer el milagro de la paz y ponerse en condiciones de acertar con el sendero a veces estrecho entre la mezquindad que cede al mal y la violencia que, creyendo ilusoriamente combatirlo, lo agrava (n. 25). Este sendero que tenemos que recorrer no es, de ninguna manera, el sendero ancho porque el Espíritu dice a través del escritor sagrado: “mas ¡qué estrecha la entrada y qué angosto el camino que lleva a la Vida!; y pocos son los que lo encuentran” (Mt 7, 14). Es estrecho el camino porque no faltan las situaciones de particular pobreza, angustia o exasperación, en las que la prueba de la supervivencia, el dolor hasta el límite de lo soportable y las violencias sufridas, hacen que las opciones por la defensa y promoción de la vida sean exigentes, a veces incluso, hasta el heroísmo (Juan Pablo II, 1995, n. 11).

El dolor humano tiene potencialmente una carga positiva, por ello “puede ser digno de elogio quien acepta voluntariamente sufrir renunciando a tratamientos contra el dolor para conservar la plena lucidez y participar, si es creyente, de manera consciente en la pasión del Señor” (1995, n. 65).

No obstante, para ahondar en la experiencia del dolor y el sufrimiento también es necesario acudir a la oración. Ante un momento difícil, un accidente o una enfermedad, muchas personas aconsejan rezar o tener momentos de meditación y reflexión sobre la situación en la que se encuentran. El Papa dice que la familia celebra el Evangelio de la vida con la oración cotidiana, individual y familiar: con ella alaba y da gracias al Señor por el don de la vida e implora luz y fuerza para afrontar los momentos de dificultad y de sufrimiento, sin perder nunca la esperanza (1995, n. 93).

A la oración, es necesario unir el sacrificio, dice el Santo Padre, y por eso recomienda a quienes ejercen su ministerio pastoral entre los enfermos, que los instruyan sobre el valor del sufrimiento, animándoles a ofrecerlo a Dios por los misioneros; pues, con tal ofrecimiento, los enfermos se hacen también misioneros (Juan Pablo II, 1990, n. 78).

La liturgia también tiene una relación con el sufrimiento, pues en la medida en que se enriquece, gracias a un nuevo y genuino descubrimiento del significado de los ritos y a su adecuada valoración, las celebraciones litúrgicas, sobre todo las sacramentales, serán capaces de expresar la verdad plena, entre otras cosas, sobre el sufrimiento y la muerte para ayudar a vivir estas realidades como participación en el misterio pascual de Cristo muerto y resucitado (Juan Pablo II, 1995, n. 84).

El dolor en la entrega generosa

El dolor y el sufrimiento están inmersos en el dinamismo de encuentro y de comunión del hombre, pues, como dice el Papa, tienen un sentido y un valor cuando se viven en estrecha relación con el amor recibido y entregado (Juan Pablo II, 1995, cfr. 97d y 81d). Volviendo la mirada al Señor Jesús se ve que con su estilo de vida y con sus acciones, ha demostrado cómo está presente

en el mundo en el que vivimos el amor, el amor operante, el amor que se dirige al hombre y abraza todo lo que forma su humanidad; amor que se hace notar particularmente en el contacto con el sufrimiento, la injusticia, la pobreza; en contacto con toda la condición humana histórica, que, de distintos modos, manifiesta la limitación y la fragilidad del hombre, bien sea física o moral (Juan Pablo II, 1980, n. 3).

Sostiene el Papa que la verdadera compasión nos hace solidarios con el dolor de los demás (Juan Pablo II, 1995, n. 66). La compasión es ese amor de Cristo que se ha mencionado y está motivada por el mismo Cristo quien nos recuerda qué hacer, pidiendo ser amado y servido en los hermanos probados por cualquier tipo de sufrimiento: hambrientos, sedientos, forasteros, desnudos, enfermos, encarcelados; todo lo que se hace a uno de ellos se hace a Cristo mismo (Mt 25, 31-46) (1995, n. 43).

El amor verdadero se prueba no sólo cuando linda con el sufrimiento, sino cuando las experiencias dolorosas están insertadas en la entrega generosa, cuando la entrega cuesta: “En el hombre la misericordia implica dolor y compasión por las miserias del prójimo” (Juan Pablo II, 1986, n. 39). Pero, asumir el dolor no es ni una carga imposible de cargar ni una experiencia tortuosa para el hombre, pues, el Papa Juan Pablo II explica magistralmente que el deseo que brota del corazón del hombre ante el supremo encuentro con el sufrimiento y la muerte, especialmente cuando siente la tentación de caer en la desesperación y casi de abatirse en ella, es sobre todo aspiración de compañía, de solidaridad y de apoyo en la prueba, es petición de ayuda para seguir esperando, cuando todas las esperanzas humanas se desvanecen (Juan Pablo II, 1995, n. 67). Es la cercanía con Cristo y el deseo de vivir como Él y en Él, lo que suscita ese ardiente deseo muy profundo de querer compartir sus sufrimientos, de compartir su misma muerte, “porque ninguno de nosotros vive para sí mismo; como tampoco muere nadie para sí mismo; si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos. Así que ya vivamos ya muramos del Señor somos” (Rm 14, 7-8).

Sufrió el hijo, sufrió la madre

Para quien se descubre hijo de una madre y se deja tocar por esta realidad en lo profundo de su corazón, le es más fácil entender que aunque una madre no sufra físicamente sufre al ver sufrir a sus hijos. Ya se ha citado el sufrimiento de Jesús, y su madre María, que estuvo siempre muy unida a Él, tuvo que vivir su maternidad desde el signo del sufrimiento (Juan Pablo II, 1995, n. 103). Ella muy bien lo sabía y aquel anuncio de Simeón parece como un segundo anuncio a María, dado que le indica la concreta dimensión histórica en la que el hijo cumplirá su misión, es decir, en la incomprensión y en el dolor (Juan Pablo II, 1987, n. 16). El Papa dice que si, por un lado, este anuncio confirma su fe en el cumplimiento de las promesas divinas de la salvación, por otro, le revela también que deberá vivir en el sufrimiento su obediencia de fe al lado del Salvador que sufre, y que su maternidad será oscura y dolorosa (1987, n. 16).

No sólo es el Señor Jesús, el mismo Dios hecho carne, quien señala que el camino de la santidad es el camino de la Cruz, sino que ahora es su madre. Parecería injusto pensar que el hijo de Dios, quien habiendo sufrido tanto, hiciera sufrir a su madre, a quien, como dice el Papa, dejaba con tan grande dolor (1987, n. 23); sin embargo, al meditar detalladamente en toda la vida de María, se convierte ella misma, toda su persona, en el testimonio más eximio y en la corroboración más clara de que el camino para alcanzar nuestra reconciliación es vivir en Cristo, asumiendo el horizonte esperanzador de la Comunión divina de amor, pero también la dimensión de abajamiento a lo largo del camino al Calvario, hasta morir como Cristo en la cruz, para luego resucitar a una nueva vida.

Conclusiones

El hecho de que el Papa Juan Pablo II haya dedicado un documento pontificio, la carta apostólica *Salvifici doloris*, para hablar exclusivamente sobre el tema del dolor, demuestra su preocupación por ayudar a sentar las bases de la reflexión. En este trabajo se ha querido evidenciar que, además de este documento, en diez de sus catorce encíclicas estuvo presente esta intención por hacer aportes en esta línea. El Santo Padre manifiesta su preocupación

por el ser humano, para que el hombre de hoy se entienda a sí mismo y de esta manera entienda el dinamismo del dolor y para que no sólo no se desespere en esos momentos difíciles, sino que encuentre la posibilidad de participar de la misión reconciliadora del Señor Jesús y llenar su vida entera de sentido.

Las palabras del Santo Padre están teñidas de esperanza, pareciera que en todo momento nos exhortara a que, aunque en algunos momentos digamos como el Señor Jesús en el Huerto de los Olivos: “¡Abbá, Padre!; todo es posible para ti; aparte de mí esta copa” (Mc 14, 36), logremos terminar la frase con el mismo Señor Jesús, diciendo: “pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú” (Mc 14, 36), para cosechar los frutos de esta respuesta como los cosechó el Señor. No será un camino fácil y como dice la carta a los Hebreos: “Necesitáis paciencia en el sufrimiento para cumplir la voluntad de Dios y conseguir así lo prometido” (Hb 10, 36).

La tribulación siempre se tratará de una experiencia personal. Por ello, está la necesidad de conocernos muy bien a nosotros mismos. Nunca nadie podrá hacer que sufra o padezca exactamente lo que otra persona padece; y de esta manera, los frutos que se puedan obtener estarán de acuerdo con la actitud con la que cada uno asuma la experiencia del dolor, ya que en cada caso se producirán resonancias internas y personalizadas (Figari, 2005). Sin embargo, paralela a esta experiencia personal, el Papa siempre se preocupó por destacar la dimensión eclesial del sufrimiento, no sólo como comunidad de bautizados acá en la Tierra, sino como parte del cuerpo cuya cabeza es Cristo.

Juan Pablo II abre un horizonte hacia la comprensión del sentido que tienen el dolor y el sufrimiento para la Iglesia católica, sobre todo en la repercusión que tiene para nuestra lucha por la santidad, porque es muy estrecha la relación entre el sufrimiento y el combate espiritual. La insistencia en la oración y en la intercesión de la Virgen María son elementos fundamentales en este caminar. En efecto, el dolor más profundo es el dolor de la lucha espiritual,

pues “ocurre que en no pocos casos la persona experimenta mayor dificultad para asumir esa lucha, y por ello las resonancias del dolor y lo que implica se agitan en su interior con mayor intensidad” (Figari, 2005, p. 17). Por esta razón, aprender a sobrellevar y comprender el sentido del dolor físico, ayuda a forjar una actitud para asumir con radicalidad y fortaleza las exigencias que se presentan en nuestro combate espiritual, en nuestra lucha contra el hombre viejo y en la búsqueda de la santidad. De esta manera, quien se conoce y sabe que su objetivo final es la santidad, comprenderá el valor real del sufrimiento, lo que transmitió San Juan Pablo II con sus enseñanzas y con el testimonio de su vida misma, especialmente en sus últimos años de vida.

Referencias

- Figari, L. F. (2005). *Dolor y alegría. Reflexiones de Viernes Santo*. Lima: Editorial Vida y Espiritualidad.
- Juan Pablo II. (1979). *Redemptor Hominis*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Juan Pablo II. (1980). *Dives in Misericordia*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Juan Pablo II. (1981). *Laborem Exercens*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Juan Pablo II. (1986). *Dominum et Vivificantem*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Juan Pablo II. (1987). *Redemptoris Mater*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Juan Pablo II. (1988). *Sollicitudo Rei Socialis*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Juan Pablo II. (1990). *Redemptoris Missio*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Juan Pablo II. (1991). *Centesimus Annus*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Juan Pablo II. (1993). *Veritatis Splendor*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Juan Pablo II. (1995). *Evangelium Vitae*. Bogotá: Ediciones Paulinas.

Kübler-Ross (2005). En: Suardiáz J. (2005) Aspectos bioéticos y antropológicos del dolor, sufrimiento y la muerte. (5). (3). Recuperado de: www.cbioetica.org

Tercera Conferencia Episcopal de Obispos Latinoamericanos. (1979a). Puebla. Bogotá: Ediciones Paulinas.

Suardiáz J. (2005) *Aspectos bioéticos y antropológicos del dolor, sufrimiento y la muerte.* (5). (3). Recuperado de: www.cbioetica.org

LA VISIÓN CRISTIANA RENACENTISTA DEL CANTAR DE LOS CANTARES A TRAVÉS DEL CÁNTICO ESPIRITUAL

The Christian renaissance vision of the Song of Songs
thought the spiritual Canticle

Recibido: 30 de julio de 2014 / aprobado: 3 de octubre de 2014

*Isaac Gómez Laguna**

Resumen

El presente artículo es una aproximación al modo como San Juan de la Cruz, místico y humanista de soberbia formación que vivió en la compleja España del siglo XVI, combina los temas y elementos poéticos del *Cantar de los Cantares* bíblico, junto con la visión religiosa y literaria del Renacimiento, para crear su poema *Cántico Espiritual*. De entre las múltiples perspectivas por las que se podría haber optado, esta breve aproximación se limita a poner de manifiesto el modo como San Juan de la Cruz reinterpreta conceptos tradicionalmente cristianos, tales como: el amor de Dios, el matrimonio o la naturaleza, desde la percepción humanista del universo como un conjunto identificado con Dios y, por tanto, con la belleza y armonía absolutas.

Palabras clave:

San Juan de la Cruz; *Cántico Espiritual*; *Cantar de los Cantares*; religión; Renacimiento.

Forma de citar este artículo en APA:

Gómez Laguna, I. (2015). La visión cristiana renacentista del Cantar de los Cantares a través del Cántico Espiritual. *Revista Perseitas*, 3 (1), pp. 83-100.

* Doctor en lingüística comparada por la Universidad Aristóteles de Salónica (Grecia). Profesor del Máster de Traducción Literaria Griego-Español en el Departamento de Lengua y Literatura Italiana de la Universidad Aristóteles de Salónica (Grecia) y Director de Memorias Finales en el Máster Formación de profesores de Español como Lengua Extranjera de la Universidad de Jaén (España). Correo electrónico: isaacgomezlaguna@yahoo.com

Abstract

This article is an approach to the way San Juan de la Cruz, mystic and humanistic of superb education lived in the complex Spain of the XVI century; it combines the poetic topics and elements in the biblical Song of Songs, along with the religious and literary vision of the Renaissance in order to create the spiritual canticle poem. From the different perspectives that could have been chosen, this brief approach focuses on establishing the way San Juan de la Cruz interprets traditional Christian concepts such as: the love of God, marriage or the nature, from the humanistic perspective of the universe as an ensemble identified with God, and therefore with absolute beauty and harmony.

Keywords

John of the Cross; Spiritual Cantic; Song of Songs; religion; Renaissance.

Introducción

San Juan de la Cruz leía y estudiaba continuamente la Biblia, pero sentía especial predilección por los *Salmos*, los *Libros Sapienciales*, el *Libro de Job* y el *Cantar de los Cantares* (Mancho Duque, 2005), por lo que no es de extrañar que la crítica siempre haya apreciado una gran influencia de estos libros sobre su obra. En el caso del *Cántico Espiritual*, la fuente principal e indudable es el *Cantar de los Cantares*, lo que no es debido solamente al gran amor que San Juan sentía por él, pues, incluso, pidió que le fuera leído en su lecho de muerte (López-Baralt, 1978), sino también a que mediante el *Cántico* pretendía representar en romance poético¹ la relación de amor entre el alma humana y el Señor; de una manera diferente pero paralela al modo en que el cristianismo siempre ha visto en el *Cantar* una unión entre la Iglesia y Cristo (Cantera Ortiz de Urbina, 1998, p. 131)².

La dependencia del *Cántico* con respecto al *Cantar* se evidencia, entre muchas otras cosas, en el simbolismo y uso de recursos expresivos, en la forma poemática del diálogo y en el contenido temático, pues ambos poemas presentan a una amada dominada por el deseo de encontrar a su amado. No obstante, San Juan era una persona de su época y de su mundo, por lo que en el *Cántico* se aprecia la influencia de la poesía tradicional cancioneril castellana y de la poesía bucólica culta de corte italianizante (Alonso y Fernández de las Redondas, 1948, p. 514)³, a lo que se debe la adopción de la *lira*, estrofa de origen clásico muy frecuente en el Renacimiento, y el empleo de términos que, en aquel momento, eran latinizantes (*perfume*, *austro*, etc.). El resultado es un poema nuevo con personalidad e identidad propias, que se adapta al modo en

¹ En el s. XVI español era muy arriesgado verter al romance los Textos Sagrados, aunque fuera con profundas modificaciones, como es el caso que nos ocupa. Después del Concilio de Trento se apoyó el uso de las lenguas romance en la labor apostólica; sin embargo, la Iglesia católica no apoyaba la traducción de fragmentos de la Biblia, ya que temía que cayeran en manos de personas no preparadas y que se realizaran interpretaciones heterodoxas, por lo que el índice inquisitorial de Fernando de Valdés de 1559 prohibía la posesión y divulgación de las Sagradas Escrituras en romance (véase Sainz Rodríguez, 1960, p. 13-72; Durán, 1971, p. 90; Fernández López, 2002, p. 142). Baste recordar que el propio fray Luis de León sufrió prisión de 1572 a 1576 por traducir el *Cantar de los Cantares* (Bataillon, 1986, p. 59; Thompson, 1995, p. 49 y ss.); traducción que probablemente influyó sobre san Juan de la Cruz (Vega García-Luengos, 1990, pp. 387-388).

² Ya anteriormente San Bernardo había interpretado a la esposa del *Cantar* como el alma (Arenas Dolz, 2006, p. 128). Por su parte, la tradición hebrea consideraba que el *Cantar* era una alegoría de la unión entre Dios e Israel.

³ Con respecto a otras muchas influencias véase Vega García-Luengos (1990, p. 377-385) y Mancho Duque (2005), entre otros.

que San Juan, místico y humanista que vive inmerso en el panorama religioso y social del s. XVI español (que engloba la tradición precedente y las tensiones propias de aquella época), interpreta el amor humano, el amor de Dios, y la necesidad de que la Iglesia retorne a la pureza espiritual (Vega García-Luengos, 1990, pp. 380, 386 y ss.)⁴.

Concepción del amor

La principal diferencia entre el *Cántico* y el *Cantar* descansa en el tipo de amor que inspiran. En ambos casos se asiste a la representación de una de las facetas del amor Divino, el que se da entre hombre y mujer y, mediante él, se muestra que todo acto de amor es propio de Dios, e incluso el propio Dios⁵. Ahora bien, el amor del *Cantar* presenta una pareja de enamorados individualizados que se aman con pasión y es precisamente la intensidad de su amor lo que hace que el Señor se encarne en él. No obstante, se trata de un amor centrado en dos personas que, sólo mediante un proceso de analogía, se hace extensible al resto de la humanidad, algo que el padre Cárdenas Pallares (1985) puntualiza magistralmente de la siguiente manera:

Si el amor de esa pareja sin perder intensidad, pudiera abarcar y abrazar a todos los hombres, ese amor sería la más alta «encarnación» del amor de Dios, que ama a todos los hombres y los invita a vivir con él: ese amor encarnado se llamaría Jesús (sección III).

Esto es, precisamente, lo que sucede en el *Cántico*, pues describe un amor que es universal por sí mismo, sin necesidad de interpretación alguna. Los esposos del *Cántico* podrían ser cualquier pareja de enamorados que se profesen un amor sincero, y esta falta de individualización permite que San Juan tome al esposo como la representación mística del Señor, y a la esposa como la del alma, presentando ante los ojos del lector (o ante los oídos del

⁴ Recordemos que San Juan de la Cruz sufrió pena de cárcel porque se unió a Santa Teresa en la labor de reforma de la Orden Carmelita, con la que pretendían eliminar las concesiones terrenales y propugnaban una vida espiritual centrada en Dios.

⁵ Acerca del tipo de amor que se muestra en el *Cantar de los Cantares*, véase Cárdenas Pallares (1985, sección III) y Pikaza (2010, p. 107 y ss.).

Se nos permitirá comentar como dato curioso que, aunque el *Cantar de los Cantares*, exaltación religiosa del amor marital entre dos personas, se atribuye al rey Salomón (algo que hoy en día la crítica suele rechazar), paradójicamente en el *Libro de los Reyes* se afirma que Salomón tuvo numerosas reinas y concubinas, y que fueron ellas las que destruyeron su corazón (Cantera Ortiz de Urbina, 1998, p. 131-132).

oyente⁶) la perfección de la relación amorosa entre el alma y Dios. Por esta razón, el *Cántico Espiritual* ha sido frecuentemente considerado como un comentario alegórico del *Cantar de los Cantares* (Pacho, 1960, p. 312; O' Reilly, 1995, pp. 271-280), un tipo de comentario que servía al autor para resaltar las referencias a Cristo o a la Iglesia y sus dogmas desde una perspectiva personal⁷, pero apoyándose en las Letras Sagradas, lo cual constituía un soporte de importancia vital en un momento de gran tensión religiosa como fue el s. XVI en España.

El amor en el *Cántico* rebosa de una espiritualidad que comunica la intensa necesidad de buscar el amor que ansiamos, la avidez de poseer lo amado, entroncando así con la percepción amorosa platónica, tal como se entendía en el Renacimiento⁸. Al contrario de lo que sucede en el *Cantar*, cuyo núcleo es el amor humano entre hombre y mujer, San Juan no plantea la búsqueda de una determinada expresión del amor, sino la búsqueda mística del contacto con lo Absoluto (Norbert Ubarri, 2001, p. 29), y puesto que Dios es amor, se trata de un contacto con el Amor Absoluto:

El *Cántico Espiritual* interpreta la vida como parábola de amor y así revela y canta su despliegue, en notas de pasión enamorada, pasión en la que Dios mismo aparece inmerso en el amor de comunión, como fondo y garantía, como verdad y «esencia» (en sentido radical, no ontológico, en sentido platónico) del amor enamorado (Pikaza, 2010, p. 112)

Uso de los materiales poéticos del *Cantar de los Cantares*

Para crear esta parábola de amor, San Juan conserva la fuerza de las imágenes y del material poético del *Cantar*, pero lo adapta todo de la manera más conveniente a sus fines (Serés, 2003, p. 169), traduciendo fragmentos de diferentes maneras y empleándolos en contextos diferentes en su afán de

⁶ Durante los Siglos de Oro los textos se transmitían no sólo mediante la lectura personal, sino también en lecturas colectivas. Véase para ello Margit (1982, pp. 101-123).

⁷ En la Edad Media y el Renacimiento el comentario de las Sagradas Escrituras podía ser enfocado como: a) *comentario literal o histórico*, que explicaba el significado de las palabras de manera literal; b) *comentario alegórico*, que veía en la escritura referencias a Cristo o la Iglesia y sus dogmas; c) *comentario anagógico*, que ofrecía una visión de la Iglesia en el futuro; y d) *comentario tropológico*, que transmitía lecciones morales. Thompson (1995, p. 13) recoge una composición en coplillas que define estos cuatro sentidos: "*littera gesta docet / quid credas allegoria / moralis quid agas / quo tendas anagogia*".

⁸ Acerca de la relación entre el amor platónico y el misticismo del Renacimiento español véase O' Reilly (1992, pp. 53-76).

insistir en el tema de la búsqueda de Jesús. Observamos que en el *Cantar* la esposa dice al coro: “restablecedme con pasteles de pasas, | reanimándome con manzanas, porque estoy enferma de amor” (2:5⁹); mientras que, en el *Cántico*, la esposa no se limita a lamentarse de sus sufrimientos, sino que pide al coro que se los comunique a su esposo: “Decidle que adolezco, peno y muero” (v. 10¹⁰), pues Él es el Salvador y puede restituirla. En otras ocasiones, se encuentran adaptaciones de expresiones e ideas, como es el caso de la oración adjetiva “Aquel que yo más quiero” (v. 9), reinterpretación de “a quien ama mi alma” (1:6, 2:3, 3:1, 3:2, 3:3, 3:4), pero dotada de una mayor intensidad y directamente relacionada con el mandamiento cristiano de amar a Dios por encima de todas las cosas. También hallamos situaciones en las que San Juan traduce algo para después cambiar la persona que está hablando, así, mientras que en el *Cantar* el esposo pide que la esposa retire su vista, “Aparta de mí tus ojos” (6:4), en el *Cántico* es la esposa quien dice “Apártalos Amado” (v. 56). Este cambio en la persona que habla es imperativo, pues carecería de sentido que el esposo, Jesús, quisiera que el alma no lo mirase. Pero, además, es propio de la mística y de la poesía amorosa renacentistas el tópico de *la mirada* que hiera a causa de la pasión de la que está cargada, una mirada que atraviesa la envoltura corpórea y deja el alma al descubierto; San Juan indica de esta manera que el alma está totalmente abierta al Señor, y sus ojos la transportan en un éxtasis de unión y armonía con Él (Mancho Duque, 2005). El mismo simbolismo aparece en los versos anteriores, “los ojos deseados, / que tengo en mis entrañas dibujados” (vv. 54-55), pues la mirada del Señor está grabada en su interior; y en “y yéndolos mirando, / con sola su figura / vestidos los dejó de hermosura” (vv. 23-24-25), fragmento con el que expresa que Dios cura y realza todo aquello sobre lo que posa sus ojos (retornaremos a estos versos más adelante para ilustrar otro tema).

⁹ Todas las citas del *Cantar de los Cantares* provienen de Bover, J. M. & Cantera Burgos, F. (Trads. y Eds.) (1957), *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. Otra traducción al español bellísima que merece la pena ser tenida en cuenta es la de Cantera Ortiz de Urbina (1989, p. 146-150). Debido a que las abreviaturas del *Cantar de los Cantares* y del *Cántico Espiritual* podrían confundirse (Cant., Ct., etc.), nos referimos al *Cantar* y se anota el número de párrafo y versículo separados por dos puntos, sin ninguna otra indicación (3:2, 4:1, etc.). Para ello se sigue la numeración que ofrece la edición de Bover y Cantera, incluidos los subíndices que hacen referencia a otras posibles numeraciones (para mayor información acerca de ello consúltese la p. 798 de la edición de la *Sagrada Biblia* de estos mismos editores).

¹⁰ Todas las citas del *Cántico Espiritual* han sido tomadas de la edición de Eulogio Pacho (1991), *San Juan de la Cruz. Poesía y sabiduría: escritos breves*, Burgos: Monte Carmelo. Ante la posibilidad de confundir la abreviatura del *Cantar* y del *Cántico* que se ha indicado en la nota anterior y se señalan las referencias al *Cántico* mediante la indicación del número de verso (v. 6, vv. 12-15, etc.).

Organización de los contenidos

Las diferencias no se limitan sólo al modo en que San Juan emplea el material poético, sino que también se dan en la organización de los contenidos. Para ilustrar esta afirmación se enfatiza únicamente en el tema de la *búsqueda*, eje central del *Cántico*, y se infiere desde ahora que, mientras en el *Cantar* este tema se emplea de forma recurrente a lo largo de todo el poema (lo que podría ser entendido como falta de unidad, pero no se entrará en esta discusión¹¹), en el *Cántico* está perfectamente organizado y sigue un orden.

San Juan presenta el tema desde el primer verso, “¿Adónde te escondiste, Amado, / y me dejaste con gemido?” (vv. 1-2). Por el contrario, aunque el *Cantar* da comienzo con el deseo de la amada de ser besada por el amado, “Bésame de los besos de tu boca” (1:1), la búsqueda en sí no empieza hasta el versículo 1:6, “Indícame tú, a quién ama mi alma, | dónde apacientas, dónde sesteas al mediodía”. A partir de este momento, la búsqueda no está organizada en una unidad propiamente dicha, sino que se repite una y otra vez sin un orden aparente, con pasajes en los que los amantes están juntos, mientras que posteriormente aparecen separados y, a continuación, de nuevo reunidos, etc. Así, la esposa dice en 1:11₁₂: “Mientras el rey se hallaba en su diván, | mi nardo dio su fragancia”, y en 1:12₁₃: “Bolsita de mirra es para mí mi amado, | que entre mis pechos descansa”; pero en 3:2 se observa que la búsqueda continúa: “Voy a levantarme, y daré la vuelta a la ciudad | por las calles y las plazas; buscaré a quien ama mi alma: lo busqué y no lo hallé”. Esta alternancia entre presencia y ausencia se repite en otras partes, ello hace que el esposo diga: “Entré en mi huerto, hermana mía esposa, | recogí mi mirra con mi bálsamo, comí mi panal con mi miel, | bebí mi vino con mi leche” (5:1), pero unos versículos después, la esposa afirma que “Yo misma abrí a mi amado, | pero mi amado habíase ido, había desaparecido” (5:6).

¹¹ Algunos estudiosos del tema, como José Luis Morales (1971), afirman que el *Cantar* original hebreo no era un poema, sino un grupo de cantos nupciales que se cantaban en las bodas por turnos, de modo que la falta de unidad sería una consecuencia lógica de la naturaleza de estos cantos. Añaden, además, que habría sido incluido en el canon judío debido únicamente a su interpretación alegórica y a su atribución a Salomón. Sin negar esta afirmación, Cárdenas Pallares (1985, sección III) puntualiza que no es una certeza absoluta y que no está demostrada. No obstante, aunque efectivamente el *Cantar* hubiera sido originariamente una colección de canciones de bodas, la Biblia es la palabra del Señor, independientemente del modo como cada una de sus partes hayan sido concebidas.

Frente a esta falta de unidad, el *Cántico* se somete a un orden muy determinado. Siguiendo a Serés (2003, pp. 168-169), se halla que la búsqueda comienza ya en el primer verso con la llamada desesperada que la esposa lanza a su esposo: “¿Adónde te escondiste, Amado, / y me dejaste con gemido?” (vv. 1-2), y alcanza hasta la cuarta estrofa (v. 20). Del verso 21 hasta el 55 (liras 5-11) y se está ante lo que Serés denomina *Vía iluminativa*, parte en la que responde el coro (criaturas de la naturaleza) y la esposa expresa su deseo de reunirse con el Amado. En la lira 11 (v. 56) comienza la *Vía unitiva*. En este punto se aprecia una ruptura que muestra que los amantes ya se han encontrado y aparece por primera vez el esposo que se dirige a su amada; el alma ya no necesita seguir buscándolo y pueden compartir su amor (la negrita es nuestra):

[Esposa] ¡Apártalos, amado,
que voy de vuelo! [Esposo] Vuélvete, paloma,
que el ciervo vulnerado
por el otero asoma
al aire de tu vuelo, y fresco toma (vv. 56-60)

A partir de aquí, los contenidos se dividen en dos bloques, desde la lira 12 (v. 61) hasta la 26 (v. 126-130), los amantes se encuentran y expresan sus alegrías y sensaciones. A partir de la lira 27 (v. 131) hasta el final del poema, se produce la unión definitiva, la felicidad total que transforma a los esposos en una unidad absoluta.

Ahora bien, ¿a qué se debe esta precisión en la organización de los contenidos? Pues a que este orden se adapta a la visión renacentista de la búsqueda del Amor como progresión en una escala mística (Alonso y Fernández de las Redondas, 1948, p. 505), que consta de diferentes estadios por los que se debe pasar para alcanzar la unión con Dios y, en cada uno de estos estadios, el alma tiene una distinta percepción del Señor. La concepción de la superación de escaños, hasta llegar a Dios, se empleó en el mundo cristiano desde sus orígenes, pero alcanzó su cúspide con el interés que el conceptismo renacentista sentía por mostrar una organización externa que redundara en la clara transmisión del mensaje. Esta escala implica una simplificación que destaca lo esencial del contenido, algo que sólo se puede conseguir mediante una

evolución lógica de los temas y un paso sutil y natural de unos a otros. Todo ello permite a San Juan conducir el poema al punto final en el que el alma se une con Dios y presentar esta unión como el clímax de un desarrollo suave, hermoso e ineludible.

Importancia religiosa y renacentista del sacramento matrimonial

Otra diferencia que se tendrá en cuenta es que los esposos del *Cantar* son en realidad novios prometidos, mientras que en el *Cántico* se ven transformados en personas ya casadas. Esta elección no es casual, ya que de este modo San Juan presenta dos personas unidas por lazos puros, indelebles y consagrados por la Iglesia, de manera que la desesperada búsqueda que acomete la esposa es expresión de su deseo de amor cristiano. San Juan se vincula con uno de los debates más candentes para el humanismo cristiano del s. XVI, momento en el que el sacramento del matrimonio se había visto desvirtuado y convertido en una cuestión más legal y material que sacramental (San José Lera, 1992, p. 24). Por esta razón, en la época proliferaron una gran cantidad de tratados que se centraban en el matrimonio, tales como: el *De institutione feminae Christianae* (1524) y el *De officio mariti* (1538), ambos de Luis Vives, el *Tractatus de matrimonio* (1530) de Alfonso de Virués, el *Speculum Coniugiorum* (1556) de Alonso Gutiérrez (o Alonso de la Vera Cruz) y, en romance, los *Coloquios Matrimoniales* (1550) de Pedro de Luján¹².

De esta manera, San Juan no sólo hace una parábola del amor entre el alma y Jesús, sino que muestra a los lectores la felicidad de un matrimonio dominado por un amor armonioso y sincero.

Universalización

El hecho de que los personajes del *Cántico* sean el alma humana y Dios, permite una diferencia más con respecto al *Cantar*, debido a que la concreción de personas y lugares que se aprecia en el este último, desaparece por

¹² El propio Erasmo de Rotterdam consideraba el matrimonio a un nivel tan alto como el celibato y se ocupó ampliamente del tema en obras como: el *Enquiridión*, el *Encomium matrimonii* y el *Christiani matrimonii institutio*, así como en sus *Colloquia Familiaria* (escritos entre 1522 y 1533) con coloquios como: *Confabulatio pia*, *Procus et puella*, *Uxor mempsigamos*, *Coniugium impar*, etc. (Grigoriadu, 2009, p. 149). También se ocupó del matrimonio de manera indirecta en muchas otras de sus obras, como: *Vidua Christiana* y en *De Virginitate sive de exercitatione*, e incluso en *De conscribendis epistolis*, y propone un tipo de carta suasoria en el que toma como ejemplo el matrimonio.

completo en el primero, en aras de un ensalzamiento del amor universal, no limitado a unas personas y lugares determinados. A diferencia del *Cantar*, que presenta a unos amantes que poseen características propias, en el *Cántico* los esposos no están individualizados, lo que permite, como se ha indicado anteriormente, que San Juan los considere como representaciones de Dios y del alma. Esta diferencia entre el *Cantar* y el *Cántico*, hace que en el primero sean lícitas y esperables las descripciones en las que se nombran partes del cuerpo y adornos, tanto en boca del esposo como de la esposa. Así el esposo dice de la esposa:

Tu cabellera es cual rebaño de cabras | que bajan, al alba, del monte Galaad (4:1)

Tus dientes son como hatos de ovejas trasquiladas | que suben del baño, todas ellas con crías mellizas, | sin que haya entre ellas estéril (4:2)

Como cinta de grana son tus labios, | y tu boca es hermosa; cual mitades de granada son tus sienes | a través de tu velo (4:3)

Como la torre de David es tu cuello, | edificada para trofeos; mil escudos penden de ella, | todos paveses de héroes (4:4)

Tus dos pechos son cual dos crías | mellizas de gacela, que pacen entre lirios. (4:5)

Mientras que la esposa dice del esposo:

Mi amado es blanco y colorado, | egregio entre diez mil (5:10)

Su cabeza es oro, y oro puro; | sus guedejas, cual racimos de dátiles, son negras como el cuervo (5:11)

Sus ojos son como palomas | a la vera de corrientes de agua, bañadas en leche | y posadas en la orilla (5:12)

Sus mejillas son como arriates de balsameras, | semilleros de plantas aromáticas lirios sus labios son | que destilan mirra abundante (5:13)

Sus brazos son cilindros de oro | guarnecidos de piedras de Tarsis. Su vientre es un rollo de marfil | cubierto de zafiros (5:14)

Sus piernas son columnas de alabastro | asentadas sobre basas de oro fino. Su porte es como el del Líbano, | majestuoso cual los cedros (5:14)

Incluso el coro pide que se individualice a los amados:

¿En qué es tu amado distinto de otro amado, | oh la más hermosa de las mujeres?

¿En qué es tu amado superior a otro amante | para que así nos conjures? (5:9)

¿Quién es esa que se vislumbra como la aurora, | hermosa cual la luna, pura como el sol, | imponente como batallones? (6:9₁₀)

Sin embargo, San Juan de la Cruz no describe a los esposos, debido a que su alegoría precisa de una desensualización espiritual (Spitzer, 1980) que conduzca a un misticismo alejado de la realidad palpable. Por esta razón, la única descripción que se encuentra en el *Cántico* se centra en una situación, no en la apariencia física, “Y a su sabor reposa, / el cuello reclinado / Sobre los dulces brazos del Amado” (vv. 133-135). Aunque, este pasaje es reflejo directo del versículo del *Cantar*, “Su izquierda está bajo mi cabeza | y su diestra me abraza amorosa” (2:6), una vez más, la versión de San Juan da muestras de la felicidad y armonía que se desprenden del contacto con el Señor (“Y a su sabor reposa”). El resto de las aparentes descripciones que ofrece el *Cántico* del esposo, no son sino la visión subjetiva de la esposa mediante las que transmite sus sensaciones y, como se verá más adelante, sirven al propósito de expresar que Él lo es todo, razón que justifica que lo describa como “las montañas ... las ínsulas ... los ríos ... los aires ... la noche ... los levantes de la aurora, la música callada ... la cena que recrea y enamora” (vv. 63-70).

Tampoco hay indicaciones en el poema de San Juan sobre el lugar donde se desarrolla la acción, a diferencia del *Cantar* que presenta frecuentes referencias al mundo hebreo y oriental. Tal es el caso de “¡oh hijas de Jerusalén!” (1:5), llamada recursiva que se repite de manera idéntica o muy similar en diversos versículos (2:7, 3:5, 5:8, 5:16, 8:4), y de otras referencias como las siguientes:

A las yeguas de la carroza de Faraón | yo le comparo, ¡oh amiga mía! (1:8₉)

Racimo de flor de Chipre es para mí mi amado | en las viñas de En-Gaddí (1:13₁₄)

He aquí la litera de Salomón, | escoltada de sesenta valientes | de entre los héroes de Israel (3:7)

Ven del Líbano, esposa, | hermana mía, del Líbano ven. Avanza desde la cumbre del Amana, | desde la cima del Senir y el Hermon (4:8)

Tu cutis es un jardín de granados | con toda suerte de frutos deleitosos, flores de Chipre y nardos (4:13)

Tus ojos son como las albercas de Jesbón | junto a la puerta de Bat-Rabbim. Tu nariz es cual la torre del Líbano, | que mira cara a Damasco (7:4₅)

La única mención geográfica que aparece en el *Cántico* es: “Oh ninfas de Judea” (v. 151), pero se trata de una licencia que no contradice la universalidad a la que aspira el poema, pues, mediante un proceso metonímico, San Juan identifica el cristianismo con el punto geográfico donde éste fue revelado: Judea. De modo que, mediante “Oh ninfas de Judea”, apela a todas las mujeres cristianas. Por otro lado, el empleo del término *ninfas* obedece igualmente al propósito universalizador, porque la naturaleza mitológica de esta palabra impide que se la relacione con realidad concreta alguna. Mediante esta referencia mitológica, San Juan se hace eco del interés renacentista por el empleo de términos, temas y motivos paganos grecolatinos que él, dicho sea de paso, conocía perfectamente (Alonso y Fernández de las Redondas, 1948, p. 493; Mancho Duque, 2005). Se trataba de una práctica usual, tanto entre los autores profanos, como entre los religiosos, quienes consideraban que el Espíritu Santo había ejercido su influencia en todas las sociedades a lo largo de la historia, aunque a menudo los seres humanos la habían interpretado erróneamente (Bell, 1925, pp. 257). En el caso que nos ocupa, San Juan elige el término *ninfas* porque se trataba de seres mitológicos que, aunque tenían apariencia humana¹³, eran parte de la naturaleza no urbana y vivían en perfecta comunión con ella, lo que nos lleva al siguiente punto.

Concepción de la naturaleza

San Juan plasma el amor, entre el alma y Dios, como una relación total y absoluta. Pues bien, de ello se desprende que en el *Cántico* se produzca también una equiparación entre la Naturaleza (la Creación) y Dios, planteamiento que es coherente con la relevancia que la religiosidad renacentista neoplatónica otorgaba a la naturaleza (Vega García-Luengos, 1990, p. 380). A diferencia del *Cantar*, cuya acción está imbuida por un ambiente urbano con calles, plazas, guardias, etc., el *Cántico* ofrece un entorno plenamente natural y estrechamente emparentado con los paisajes bucólicos renacentistas, pero se diferencia de ellos en que no se ve sometido a ningún tipo de límites, no es

¹³ O semihumana, de acuerdo con las fuentes clásicas que se sigan.

un *locus amoenus* que permite, a quien lo visita, escapar brevemente del mundanal ruido, sino que desborda cualquier tipo de frontera, se hace universal y se convierte en el todo. La esposa está en continuo contacto con la naturaleza, que no es otra cosa que su propio esposo; se desplaza, se lamenta y se alegra íntegramente dentro de Él (López-Baralt & Pacho, 1991, p. 33-34; Nahson, 1996, p. 1099-1100). San Juan no pretende que el lector se vea obligado a deducir que el Señor y la naturaleza son una misma cosa, al contrario, quiere que no quede ningún resquicio a la duda con respecto a ello, y lo hace patente mediante las palabras de la esposa:

¡Mi amado, las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos; (vv. 63-65)
la noche sosegada,
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora; (vv. 66-70)
O vos, aves ligeras,
leones, ciervos, gamos saltadores,
montes, valles, riberas, / aguas, aires, ardores
y miedos de las noches veladores” (vv. 141-145).

El coro también se somete a los fines de San Juan, pues mientras que en el *Cantar* la amada interpela o es interpelada por las *hijas de Jerusalén*, habitantes, por lo tanto, de la ciudad, en el *Cántico* hay un coro compuesto por las *criaturas de la naturaleza* (incluso las propias *ninfas* a las que se ha hecho referencia anteriormente eran, en la mitología clásica, seres de la naturaleza). Dentro de este contexto San Juan presenta un ser, el esposo, que consigue

que todo rebose de armonía, pues, ante la pregunta de la enamorada, las criaturas de la naturaleza responden que Él ha pasado por allí y las ha dejado llenas de belleza:

Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura,
e, yéndolos mirando,
con sola su figura
vestidos los dejó de hermosura (vv. 21-25)

Hermosura y armonía

Otro de los puntos en los que los religiosos renacentistas inciden con mayor pasión, es la armonía universal de origen divino, ya que el amor es hermosura y la hermosura es armonía (Wilhelmsen, 1986, p. 319)¹⁴. San Juan muestra que el Señor, no sólo lo puede todo, sino que todo lo perdona cuando el alma entra en contacto con Él, lo que se evidencia en la diferencia existente entre estos dos pasajes del *Cantar* y del *Cántico*, respectivamente:

No reparéis en que soy morena, | pues que me tostó el sol. Los hijos de mi madre se airaron contra mí, | pusieronme de guardesa de las viñas; <la propia viña mía no guardé> (1:5_g).

No quieras despreciarme,
que, si color moreno en mí hallaste,
ya bien puedes mirarme,
después que me miraste,
que gracia y hermosura en mí dejaste (vv. 16-20)

En el *Cantar* la novia explica que está quemada por el sol (característica negativa en la época) porque sus hermanos la obligaron a ocuparse de las viñas que ellos poseían, y no le permitieron ocuparse de las suyas propias, es decir, del amor al Amado; sin embargo, no da indicación alguna sobre si

¹⁴ La búsqueda de la armonía se da incluso en religiosos no místicos, como es el caso de fray Luis de León. Véase López Castro (1996, pp. 655-676).

ha recuperado su estado de gracia. En el *Cántico*, por el contrario (se deja de lado el hecho de que San Juan no emplea la metáfora de la viña), una simple mirada de Dios basta para que el alma recupere su belleza y perfección.

Pero las referencias al perdón de los pecados continúan. Así, frente al versículo 8:5 del *Cantar*, “Bajo el manzano te desperté, | allí te dio a luz tu madre, | allí dio a luz tu progenitora”, el *Cántico* habla con claridad del perdón:

Debajo del manzano,
allí conmigo fuiste desposada,
allí te di la mano,
y fuiste reparada
donde tu madre fuera violada (vv. 136-140).

En ambos poemas se alude al pecado original (“Debajo de/bajo el manzano”), pero de diferente manera. En el *Cantar* sólo se indica que el amado encontró a la amada en el mismo lugar donde ésta había nacido (en el sentido de nacer como ser humano portador del pecado), y allí la despertó a su nueva vida de enamorada. Por el contrario, aunque el *Cántico* alude al pecado de Eva (“donde tu madre fuera violada”¹⁵), el contacto con el esposo hace que el alma sea perdonada (“y fuiste reparada”) para alcanzar la absolución gracias a su amor a Jesús.

A modo de conclusión

Se podría continuar este análisis de manera más profunda y desde muy diferentes puntos de vista, pero ha quedado suficientemente demostrado el modo como San Juan se basa en el *Cantar de los Cantares* para alcanzar sus objetivos y crear, no una mejor o peor versión del *Cantar* en lengua romance, sino un nuevo poema con personalidad e identidad propias, plenamente inser-

¹⁵ Hemos de matizar que, aunque tradicionalmente se traduce el versículo 8:5 del *Cantar* como hemos indicado (“Bajo el manzano te desperté, | allí te dio a luz tu madre, | allí dio a luz tu progenitora”), la versión latina de la Vulgata dice “*Sub arbore malo suscitavi te; | ibi corrupta est mater tua, | ibi violata est genitrix tua*” (se sigue la edición de Tvvedale [2005]), mucho más cercana a la interpretación de San Juan, quien sin duda conocía tanto esta traducción como las versiones hebreas. No obstante, tampoco en la traducción de la Vulgata hay referencia alguna al acto de redención, por lo que la innovación que lleva a cabo el Santo es igualmente válida.

to en el Renacimiento español, con todo lo que ello supone desde un punto de vista literario y religioso, que deleita por su belleza y muestra la necesidad de buscar a Jesús, que no es otra cosa que el propio Amor.

Referencias

- Alonso y Fernández de las Redondas, D. (1948). *La poesía de San Juan de la Cruz*. *Thesaurus*, 4 (3), pp. 493-515.
- Arenas Dolz, F. (2006). *Analítica hermenéutica de la razón experiencial en los Sermones sobre el Cantar de los Cantares de San Bernardo*. En Casa-bán, E. (Ed.), *XVII Congrés Valencià de Filosofia* (pp. 127-142). Valencia: Universidad de Valencia.
- Bataillon, M. (1986). *Erasmus y España*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Bell, A. (1925). *Luis de León. A study of the Spanish Renaissance*. Oxford: Clarendon Press.
- Bover, J. M. & Cantera Burgos, F. (Trads. y Eds.) (1957). *Sagrada Biblia*. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Cantera Ortiz de Urbina, J. (1998). *El Cantar de los Cantares del Rey Salomón. Consideraciones acerca de su traducción al español*. *Hieronymus Complutensis*, (6-7), pp. 131-150.
- Cárdenas Pallares, J. (1985). *El Cantar de los Cantares y el amor humano*. México DF: Promoción y Comunicación Popular.
- Durán, M. (1971). *Luis de León*. New York: Twayne Publications.
- Fernández López, J. (2002). *Rhetorical Theory in Sixteenth-Century Spain: A Critical Survey*. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 20 (2), pp. 133-148.
- Grigoriadu, T. (2009). *El Carón de Erasmo traducido por Juan de Aguilar Villaquirán: edición y estudio de la única traducción áurea del coloquio Charon de Erasmo de Rotterdam*. *Criticón*, (106), pp. 147-159.

- López Castro, A. (1996). *La armonía en fray Luis de León*. En García de la Concha, V. & San José Lera, J. (Eds.), *Fray Luis de León: Historia, Humanismo y Letras* (pp. 655-676). Salamanca: Universidad de Salamanca.
- López-Baralt, L. (1978). *San Juan de la Cruz: una nueva concepción del lenguaje poético*. *Bulletin of Hispanic Studies*, (55), pp. 19-32.
- López-Baralt, L. & Pacho, E. (Eds.) (1991). *San Juan de la Cruz: Obra Completa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mancho Duque, M. J. (2005). Introducción. En Mancho Duque, M. J. (Ed.), *San Juan de la Cruz. Poesías*. [Versión de Centro Virtual del Instituto Cervantes]. Recuperado de: <http://cvc.cervantes.es/obref/sanjuan/introduccion/>.
- Margit, F. (1982). *Lectores y odores. La difusión oral de la literatura en el Siglo de Oro*. En *Actas del VII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (pp. 101-123). Roma: Bulzoni.
- Morales, J. L. (1971). *El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz; su relación con el Cantar de los Cantares y otras fuentes escriturísticas y literarias*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- Nahson D. L. (1996). *La traducción del Cantar de los Cantares de fray Luis de León: Didactismo subversivo en romance*. En García de Enterría, M. C. & Córdón Mesa, A. (Eds.), *Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro, 2* (pp. 1093-1105). Madrid: Universidad de Alcalá.
- Norbert Ubarri, M. (2001). *Las categorías de espacio y tiempo en San Juan de la Cruz*. Madrid: Espiritualidad.
- O' Reilly, T. (1992). Curtly Love and Mysticism in Spanish Poetry of Golden Age. *Journal of Hispanic Research*, (1), pp. 53-76.
- O' Reilly, T. (1995). El *Cántico espiritual* y la interpretación mística del Cantar de los Cantares. En Valente, J. A. & Lara Garrido, J. (Coords.), *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz* (pp. 271-280). Madrid: Tecnos.

- Pacho, E. (Ed.) (1991). *San Juan de la Cruz. Poesía y sabiduría: escritos breves*. Burgos: Monte Carmelo.
- Pacho (1960). *La clave exegetica del Cántico espiritual*. Ephemerides Carmeliteae, (XI), pp. 312-351
- Pikaza, X. (2010). *Del Cantar bíblico al Cántico de Juan de la Cruz*. Sobre el principio del amor en Occidente. Pliegos de Yuste, (11-12), pp. 107-116.
- Sainz Rodríguez, P. (1960). Introducción. En Guy, A. (Ed.), *El pensamiento filosófico de fray Luis de León* (pp. 13-72). Madrid: Rialp.
- San José Lera, J. (1992). Introducción. En San José Lera, J. (Ed.), *Fray Luis de León, La perfecta casada* (pp. 9-65). Madrid: Espasa-Calpe.
- Serés, G. (2003). *La literatura espiritual en los siglos de Oro*. Madrid: Laberinto.
- Spitzer, L. (1980). *Tres poemas sobre el éxtasis* (John Donne, San Juan de la Cruz, Richard Wagner). En Spitzer, L., *Estilo y estructura en la literatura española* (pp. 213-256). Barcelona: Crítica.
- Thompson, C. P. (1995). *La lucha de las lenguas. Fray Luis de León y el Siglo de Oro en España*. Salamanca: Junta de Castilla y León. Consejería de Educación y Cultura.
- Tvvedale, M. (Ed.) (2005). *Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Clementinam. Editio Electronica*. Recuperado de: <http://www.wilbourhall.org/pdfs/vulgate.pdf>.
- Vega García-Luengos, G. (1990). *La poesía de San Juan de la Cruz*. Fuego de palabras. *Revista de espiritualidad*, (196-197), pp. 371-401.
- Wilhelmsen, E. (1986). *San Juan de la Cruz: "Percepción" espiritual e imagen poética*. *Bulletin Hispanique* 88 (3-4). pp. 293-319.



Guía para Autores

Guidelines for Authors

PRESENTACIÓN

La revista *Perseitas* es una publicación de la Facultad de Educación y Humanidades 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 tesauro 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) días 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 Filosofía y Teología
Transversal 51A No. 67 B - 90. Medellín, Antioquia, Colombia
Tel: (574) 448 76 66
www.funlam.edu.co