



PERSEITAS

Editorial: ¡Que haya amor!

Editorial: Let there be love!

Ph. D. Victor Raúl Jaramillo Restrepo

La relación paganismo-cristianismo en la «Confessio fidei» de Pedro Abelardo

The paganism-Christianity relation in Pedro Abelardo's «Confessio Fidei»

Ph. D. José de Jesús Herrera Ospina

De Abelardo a Eloísa: sobre el silencio y el lenguaje

Abelard to Héloïse: on silence and language

Prof. Andrés Felipe Ramírez Zuluaga

La doctrina de Tomás de Aquino sobre la analogía como recurso para el conocimiento natural de Dios. Una meditación filosófica sobre sus límites y alcances.

The doctrine of Santo Tomás de Aquino on the analogy as a natural way to get to know God. A philosophical meditation on its extents and limits.

Ph. D. Lucero González Suárez

El ídolo como fenómeno

The idol as a phenomenon

Prof. Diana Mejía Buitrago

Colombia: educación, expropiación y salud. Tres alternativas de solución al conflicto

Colombia: education, expropriation and health. Three alternatives to conflict solution

Mg. Andrés Felipe López López, Lic. Cesar Augusto Guerra Villa, Mg. Rodrigo Varela Olaya

Reflexión teofilosófica sobre los derechos humanos de las víctimas de la violencia en tiempos de postconflicto

Theo-philosophical reflection on human rights of the victims of violence in the post-conflict period

Esp. Dora Elena Velásquez Orrego, Mg. Ruth Liliana Huelgos Sierra

Una técnica del yo cuestionada: la pregunta por la subjetividad en la Psicología contemporánea

Questioning the self technique: the question of subjectivity in contemporary philosophy

Mg. Ricardo Andrade Rodríguez

©Fundación Universitaria Luis Amigó

Perseitas

Vol. 3, No. 2, julio-diciembre, 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

Rodrigo Gómez Rojas

Traductor

Diana Marcela Jaramillo Cataño

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 Educación y Humanidades 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. Héctor Mauricio Rojas Betancur

Universidad Industrial de Santander

Ph. D. Darío Alejandro Rojas Araque

Institución Universitaria de Envigado

Ph. D. Liliana Beatriz Irizar

Universidad Sergio Arboleda

Ph. D. Carlos Enrique Restrepo

Universidad de Antioquia

Ph. D. Julio César Vargas Bejarano

Universidad del Valle

Ph. D. Bayron León Osorio Herrera

Universidad Pontificia Bolivariana

Ph. D. Raquel Elizondo Barrios

Universidad Nacional de Córdoba

Ph. D. Mariana Chu García

Departamento Académico de Humanidades, PUCP Lima, Perú

Ph. D. Jhoman Carvaján Godoy

Universidad Pontificia Bolivariana

Ph. D. Wiliam Vásquez Alarcón, OP

Universidad Santo Tomás

Mg. Harold Londoño Arredondo

Universidad de Medellín

Mg. Néstor William Botero

Fundación Universitaria Luis Amigó

Mg. Andrés Alfredo Castrillón

Fundación Universitaria Luis Amigó

Mg. Marcela Cadavid Ramírez

Fundación Universitaria Luis Amigó

Mg. Sonia Natalia Cogollo Ospina

Fundación Universitaria Luis Amigó

Mg. María Cecilia Cortés Rivera

Secretaría de Educación – Gobernación de Antioquia

Prof. Nelson Ramiro Reinoso Fonseca

Universidad de Antioquia

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. 2, julio-diciembre, 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:

¡Que haya amor!

Editorial: Let there be love!

Ph. D. Víctor Raúl Jaramillo Restrepo

La relación paganismo-cristianismo en la «Confessio fidei» de Pedro Abelardo 121

The paganism-Christianity relation in Pedro Abelardo´s «Confessio Fidei»

Ph. D. José de Jesús Herrera Ospina

De Abelardo a Eloísa: sobre el silencio y el lenguaje 138

Abelard to Héloïse: on silence and language

Prof. Andrés Felipe Ramírez Zuluaga

La doctrina de Tomás de Aquino sobre la analogía como recurso para el conocimiento natural de Dios. Una meditación filosófica sobre sus límites y alcances 154

The doctrine of Santo Tomás de Aquino on the analogy as a natural way to get to know God. A philosophical meditation on its extents and limits.

Ph. D. Lucero González Suárez

El ídolo como fenómeno 175

The idol as a phenomenon

Prof. Diana Mejía Buitrago

Colombia: educación, expropiación y salud. Tres alternativas de solución al conflicto 183

Colombia: education, expropriation and health. Three alternatives to conflict solution

Mg. Andrés Felipe López López, Lic. Cesar Augusto Guerra Villa, Mg. Rodrigo Varela Olaya

Reflexión teofilosófica sobre los derechos humanos de las víctimas de la violencia en tiempos de postconflicto 211

Theo-philosophical reflection on human rights of the victims of violence in the post-conflict period

Esp. Dora Elena Velásquez Orrego, Mg. Ruth Liliana Huelgos Sierra

Una técnica del yo cuestionada: la pregunta por la subjetividad en la Psicología contemporánea 234

Questioning the self technique: the question of subjectivity in contemporary philosophy

Mg. Ricardo Andrade Rodríguez

Editorial

¡QUE HAYA AMOR!

¡Let there be love!

*Víctor Raúl Jaramillo Restrepo**

*Oh, si hubiera amor,
si en la espesura de los hombres
hubiera la fuerza arbitral del amor,
significaría que juntos podríamos caminar
hacia la rama dorada (...) ¡Abre los ojos al amor!*

Hermann Broch

¿Los filósofos latinoamericanos, y específicamente los de nuestro país, han dado ruta a una nueva forma de vivir, a otro sentido de la existencia?, ¿han sido mis palabras lo suficientemente leídas como para darse cuenta que es precisamente esto lo que busco?, ¿tengo acaso lectores? Si la respuesta es sí, no hay de qué preocuparse. Si es no, entonces ¿qué hacer?

Y respondo: animar nuestra más íntima sabiduría, fortificar nuestra voluntad de crear, acrecentar nuestra conciencia poética. Dejarlas caminar por las calles con el anhelo de un cambio, así sea

Forma de citar este artículo en APA:

Jaramillo Restrepo, V. R. (2015). ¡Que haya amor!. Revista Perseitas, 3 (2), pp. 116-119

* Doctor en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia, correo: victorrauljaramillo@gmail.com

leve, pero cambio, que usurpe la forma violenta de reconocernos; de ir tras los demás agujoneando su trasero con la intención de que se muevan, de que agilicen su marcha hacia la tumba enrarecida, ya que el aire puro escasea.

Eso daría pie para entender, para comprender mi diagnóstico: esta tierra no está bien. La sociedad planetaria está cada vez más enferma. El *homo-humano* ha llegado al límite y su poca inteligencia le grita sandeces y su energía reptílica lo empuja hacia la condena de saberse huérfano de inmortalidad, al filo del barranco, haciéndose presa fácil de la desesperación. Por eso bebe de su propia sangre.

Esto no significa que siempre debamos ser graves, que sólo podamos ver y escuchar las cosas, el mundo, lo que ocurre con una sensibilidad rocosa, con un espíritu pesado e inmediato. Porque, después de todo, necesitamos y, más que esto, deseamos lograr *la serenidad que es lo más cercano a la felicidad*.

Con un poco de distancia podremos vernos como lo que somos: un exiguo espécimen que prefiere tirarse a llorar y a lamentarse por lo que le sucede, en lugar de ir más allá de sí mismo y superarse que no es salir a lograr un lugar a dentelladas, sino entrar en sí mismo y gobernarse con atención.

Algunos maestros nos han visitado y nos han dicho: *jarriba, adelante; levántate y anda!* Pero ante todo, hagámoslo con lentitud, prudentemente: todo llega a su debido tiempo. Y el tiempo de la sabiduría no es el mismo de la velocidad. Aguardemos, ya llegará el momento para despeñarnos cuando no quede nada, ni la demencia.

Mantengamos la estatura, seamos leales a nuestra naturaleza, abandonemos todo ir tras las prédicas de los demás: bien sean ángeles o demonios; desprendámonos de su imán, salgamos de su laberinto, huyamos de su red que nos quiere sujetar. Saludemos su sombra y despedámonos de su impertinencia; bailemos sobre el pasado que nos dio el dolor y recibamos el júbilo de la nueva transformación.


Para qué seguir en la rutina de los cadáveres, en su reptar: volemos de nuevo, iluminemos pletóricamente nuestro abismo y enérgicamente derrotemos la derrota después de aprender a aceptarla, a vivirla dignamente. Cante-mos ahora que podemos, gocémonos a nosotros mismos y riamos de nuestra necesidad: *hay que reír sin dejar de filosofar. Dejemos marcada la risa en la cripta de la muerte, mientras el odio, en roca convertido, desciende al mar centelleante.*

Asumamos la alegría y el placer, el placer de acontecer alegremente—porque todo es un acontecer—en lo que se vive, sea lo que sea. Haciéndole el quite al exceso por el exceso, viviendo en el regocijo y el encanto de ir más allá de la razón y su lógica, del dogma y su moral, de la desesperanza y su parálisis. Esto es, volvamos al cuerpo y su memoria, al temblor de la carne y su inteligencia, a la conciencia de su *ser capaz*.

¿Por qué no fundar una revolución en nuestro interior que se ajuste al hecho ya mencionado por muchos: el de *no haber verdad ni sentido en el mundo*? ¿Aún no es claro que *se puede vivir sin Dios*? ¿Puede ser esto terrible? Pero es la condición para hacer del ser humano un despierto sin la intervención de todos aquellos que nos confunden, que nos atemorizan con su bestia que calcula y disfruta. Sean quienes sean.

Afirmar la intuición, el espíritu crítico, atrevernos a pensar por nosotros mismos y dudar de la autoridad y su baba y desecharla, si es necesario, nos hace ser hombres y mujeres en una libertad *libre* que suelen decirse *sí* al instante mismo en que irrumpe lo creador con su destello. Así insistiremos vívidamente de manera festiva con una nueva armonía y nos reiremos de lo *exacto* y su exactitud.

Por tanto, apreciemos el inexcusable modo de estar siendo y madrugue-mos al acecho de nuestro paso a paso; afirmemos el habla y avancemos de frente que es lo propio. Exaltemos esta nuestra única existencia, la que transitamos y nos multiplica, a nosotros que, a pesar de todo, somos frágiles y la ausencia de unidad nos pesa. A la sazón, gustemos de la alegría y el éxtasis de lo naciente, de lo que inicia y nos da compañía. Aquí y ahora.



Transfiguremos los rostros, aligeremos las gargantas, conmovamos las manos y volvámonos poetas. Porque *un poeta no puede abstenerse nunca de una acción que sirva a otros*. Porque antes de que partamos, el deshielo de la mortandad en esta *ciudad podrida* cubrirá las montañas y el fuego incendiará lo restado, lo desaparecido, lo inhallable que jamás encontraremos, a no ser que haya amor.

Para ser dignos herederos de los primeros demiurgos, de aquellos que inauguraron el mundo, hay que ser fuertes y destruir todo esto y aquello y lo de más allá que consideremos inútil para nuestro crecimiento. Para el propio y el del próximo. Recordando que la guerra se hace en uno mismo, no sobre los demás. Habría que tenerlo siempre presente.

Bien, quisiera terminar aquí y dejar que alcances tu propio camino, tú que me reclamas. Para ayudarte sólo me puedo servir de sonidos cavernosos y palabras detonantes, aunque de *sangre liviana*. Por ello te regalo una que significa: *todo va a salir bien*. Para luego, justamente, entrar en el silencio y robarte las que siguen: *arancaracnara*.

Medellín, 20 de abril de 2015
Año de la justicia y el infinito excitado

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 diamond shape with a stylized cross and dots. The border is rendered in a light gray color.

Artículos

Articles

LA RELACIÓN PAGANISMO- CRISTIANISMO EN LA «CONFESSIO FIDEI» DE PEDRO ABELARDO¹

The paganism-Christianity relation in Pedro Abelardo's
«Confessio Fidei»

Recibido: 11 de mayo de 2015 / Aprobado: 4 de junio de 2015

*José de Jesús Herrera Ospina**

Resumen

Este artículo pretende realizar un acercamiento hermenéutico a la «*Confessio Fidei*» o Carta XVII de Pedro Abelardo, teniendo en cuenta la relación paganismo-cristianismo. El texto lo conforman los siguientes acápite:

- Introducción: algunos referentes conceptuales de la relación paganismo-cristianismo y su incidencia en el siglo XII.
- La relación paganismo-cristianismo desde la perspectiva de Hans Küng.
- Estudio hermenéutico de la «*Confessio Fidei*» donde se presenta la concepción de Abelardo sobre la relación paganismo-cristianismo.

Palabras clave

Paganismo, cristianismo, fe, razón.

Forma de citar este artículo en APA:

Herrera Ospina, J. (2015). La relación paganismo-cristianismo en la «Confessio fidei» de Pedro Abelardo. *Revista Perseitas*, 3 (2), pp. 121-137

* Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente Investigador del Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid y Catedrático de Filosofía Medieval del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia, correo: jjherrerao@elpoli.edu.co joseherrera99@hotmail.com miembro del Grupo de Investigación en Filosofía GIF

¹ El presente artículo fue ponencia en la Mesa Temática “Teología y Filosofía” del IV Congreso Colombiano de Filosofía celebrado en la Universidad de Caldas los días 24 al 28 de septiembre de 2012 organizado por la Sociedad Colombiana de Filosofía.

Abstract

This article tries to carry out a hermeneutical approach to Pedro Aberlardo's «*Confessio Fidei*» or Letter XVII taking the paganism-Christian relation into account. The text follows this structure:

- Introduction: some conceptual references regarding the relationship between paganism and Christianity and the influence in the XII century.
- The relation between paganism and Christianity from the perspective of Hans Küng.
- The hermeneutical study of the «*Confessio Fidei*» on Abelard's conception on the Pagan-Christian relation.

Keywords

Paganism, Christianity, faith, reason.

Algunos referentes conceptuales de la relación paganismo-cristianismo y su incidencia en el siglo XII

La reflexión abelardiana hace posible una confrontación de la relación paganismo-cristianismo en plena sintonía con su pensamiento dialéctico, el cual no abandona aún en los momentos de mayor crisis. Es el siglo XII una centuria atravesada por un problema religioso que confronta las mencionadas formas religiosas: las relaciones entre el paganismo y el cristianismo. Es de anotar que toda expresión religiosa diferente al cristianismo era considerada pagana.

Ahora bien, es menester afirmar que en la Edad Media, propiamente en el siglo XII, encontramos la condenación por parte del estamento eclesiástico de todo aquello que sea considerado pagano en el ambiente cristiano. Aunque el fin del paganismo y su condena, para muchos historiadores tiene lugar en el siglo VI con la figura del emperador Justiniano (como se verá más adelante), cuando de manera radical quita cargos honoríficos a personajes públicos griegos, entre ellos, los considerados herejes; genera el cierre definitivo de la escuela filosófica de Atenas y obliga a bautizarse a muchos paganos so pena de muerte.

Paradójicamente el cristianismo del medioevo vive de acuerdo con ciertas formas de paganismo como la veneración de imágenes, reliquias, creencia en espíritus, magia, etc. Tradiciones, todas ellas, tomadas de la antigua religión de Roma y de las religiones celtas, tan importantes para entender el imaginario cultural de la Edad Media.

Se entiende el paganismo como aquella forma de religión distinta al cristianismo y que se desarrolló principalmente en la cultura greco-romana. El diccionario Norma-Castell (1987), lo define así: "nombre con que los antiguos cristianos designaban al politeísmo" (p. 1040). Desde esta concepción, los cristianos veían en otras religiones, creencias que centraban su adoración a dioses y diosas, hombres y mujeres con poder espiritual y/o político, por ejemplo, el culto al César como hijo de la divinidad en la cultura romana.

No obstante, el siglo XII, ve una nueva forma de paganismo en la llamada <idolatría del poder>, en especial del estado papal que permaneció durante todo el medioevo-que tuvo como centro de referencia la lucha de las investiduras-y que tiene en el siglo XIII su esplendor con la llamada <Soberanía mundial del Papa> y en el siglo XVI su período más crítico con la Reforma Protestante de Martín Lutero. Sin embargo, no es a este tipo de paganismo al que se hará alusión en el estudio de la Carta XVII de Abelardo o “*Confessio Fidei*”, sino más bien con relación a la cultura, en especial con la mitología grecorromana de la cual Abelardo fue un buen conocedor, junto con los acercamientos a la filosofía griega y su crítica a las herejías cristológicas.

La relación paganismo–cristianismo desde la perspectiva de Hans Küng

Es necesario abordar, *grosso modo*, desde el lente de Hans Küng, algunas de las relaciones paganismo–cristianismo que dieron lugar a que en el siglo XII fuera tan importante esta problemática para un pensador como Pedro Abelardo.

Coexistencia, conflictos y cambios operados en la relación paganismo-cristianismo

Hans Küng (1997) es claro en afirmar que el mundo romano no se hizo cristiano de la noche a la mañana:

La mayor parte de la población del imperio seguía siendo pagana en tiempos de Constantino. Todos los estudios modernos sobre la Antigüedad tardía-junto a la vida oficial hoy se estudia cada vez más la vida privada-ponen de manifiesto que **cristianismo y paganismo**, justo en Oriente, prescindiendo también de los muchos grupos y sectas heréticos, **en modo alguno** no se contrapusieron como **bloques rígidos**, sino que existían de forma simultánea y entrelazada en buena medida² (p. 213).

Con ello se constata cómo el Medioevo cristiano no renuncia al paganismo de manera frontal. Aún, como en los tiempos de la convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la España andaluza, los cristianos, sobre todo orientales, ven en el mundo pagano (particularmente el mundo griego) su fuente de inspiración y, los cristianos occidentales, ven en el mundo romano el

² Las negrillas en esta cita y en las siguientes son del autor citado

lugar de donde pueden beber de la tradición y la cultura. Es una forma de <ecumenismo de la cultura>, de simbiosis entre tradiciones religiosas y culturales diferentes, que al fin y al cabo se integran. Küng afirma que el mismo Constantino el Grande permitió la construcción de templos paganos en la ciudad que él había fundado³. Posteriormente esta decrecerá, no obstante, hasta el siglo VI se mantuvo como fundamento de la cultura (Küng, 1997).

Se podría decir, que la formación de los Padres de la Iglesia está enraizada en el estudio de la cultura grecorromana. Agustín es el vivo ejemplo de esta formación. De ahí, pues, que el siglo XII, embebido también de la tradición patrística, en especial de la agustiniana, vea en la figura de Abelardo, a un filósofo cristiano, interesado por la tradición greco-romana, particularmente de la mitología, la poesía y la literatura de los clásicos.

Küng dice al respecto:

No es extraño, pues, que el **sistema escolar y educativo** pagano permaneciera intacto en su principio. Sí, incluso adquirió un nuevo atractivo para los cristianos después de que el emperador Juliano el Apóstata, en su efímera restauración pagana, hubiera querido excluir de él a los cristianos. Aunque la filosofía cristiana, junto con la creación literaria y la historiografía, tenía una orientación intraeclesial pura, sin embargo los próceres intelectuales de la Iglesia supieron <democratizar> la filosofía pagana, destinada antes sólo para una cierta élite, y hacerla útil para el nuevo edificio de la fe cristiana. No obstante la permanente importancia normativa de la Biblia y de la tradición cristiana, esta formación fue importante también para los cristianos al menos como propedéutica. Así, la mayoría de los niños cristianos asistían a las escuelas paganas y también los cristianos afluían a los emporios antiguos de la formación: sobre todo a Atenas, a Antioquía... y en especial a Alejandría, donde, con paganos, también cristianos, entre otros, escucharon la famosa filósofa neoplatónica Hipatia, hasta que ésta fue lapidada por el populacho cristiano en el 415-416 (1997, pp. 213-214).

De lo anterior se desprende que la relación paganismo-cristianismo en los albores de la Edad Media estuvo mediada por el diálogo y el acercamiento respetuoso a los conocimientos tanto del mundo griego como del romano para ponerlos al servicio de la fe cristiana. Sin embargo, las crisis fueron también relevantes, sobre todo cuando por la intolerancia religiosa se llevó a la muerte, personajes como la no tanto conocida *Hipatia*, debido a las acusaciones y

³ Se está haciendo referencia a Constantinopla, la posterior Bizancio y hoy Estambul.

persecuciones de los seguidores del Obispo Cirilo de Alejandría. A propósito, el cine ha llevado la historia de esta mujer, que ha sido prácticamente una desconocida en la historia del pensamiento occidental, en la cinta del director español Alejandro Amenábar, titulada <Ágora> (2009). Allí se recrean los momentos más cruciales de las tensas relaciones entre paganismo-cristianismo en la ciudad de Alejandría alrededor de la figura de Hipatia como filósofa, matemática y astrónoma en los albores de la Patrística Oriental y Occidental.

De todos modos, lo que se trata de mostrar es como las relaciones paganismo-cristianismo, o mejor dicho, entre helenismo-cristianismo son demasiado importantes para comprender el contexto cultural del medioevo, en particular, el siglo XII. Es necesario anotar que similares condenaciones tendrá Abelardo como filósofo y teólogo, generadas por el estamento eclesiástico, a partir de las acusaciones y persecuciones de varios obispos y clérigos franceses, en particular del famoso reformador del Cister, Bernardo de Clairvaux.

Hans Küng (1997), precisa la influencia del paganismo en el cristianismo:

- En las estructuras sociales se continuó en el mundo cristiano con muchas formas paganas, por ejemplo, la vida de disfrute y lujo de algunos aristócratas cristianos; la holgazanería y afán de diversión de los estratos populares.
- En la cultura popular, la asistencia a eventos de corte netamente paganos como la asistencia al circo, al teatro, a la lucha de gladiadores, la carrera de carros, los baños públicos, son frecuente por parte de los cristianos, a pesar del disgusto por parte de los clérigos.
- En la Iglesia Católica, la ya mencionada creencia supersticiosa en amuletos, predicciones de futuro, entre otras. Esto en los fieles seculares. Y en la clerecía, los privilegios concedidos a sacerdotes y obispos por parte del emperador. Esto se mantendrá casi incólume durante toda la Edad Media y gran parte de la modernidad (Renacimiento). Más aún, muchas de estas costumbres perviven en la sociedad católica de hoy (p. 214).

No obstante, el espíritu del cristianismo va insuflando algunas costumbres paganas o helénicas:

- La creciente solidaridad e igualdad que profesa el cristianismo va en contraposición a la visión pagana de jerarquía establecida por los más poderosos (aristócratas) frente a los plebeyos y esclavos. A propósito, la Carta de San Pablo a Tito, es prueba de ese nuevo espíritu de libertad, que se va *lanza en ristre* contra la concepción esclavista pagana. Küng (1997, p. 214) observa tres tópicos importantes: la concepción de que todos somos pecadores, de que debemos ser solidarios con los pobres y que todos esperamos la muerte de igual manera.
- La cristianización del tiempo y del espacio: las fiestas, las costumbres en el matrimonio y en los rituales funerarios fueron transformándose por el influjo cristiano. El calendario cristiano con la celebración festiva de los mártires y santos. Las peregrinaciones a los lugares sagrados y templos que antes habían sido culto pagano. El cambio de la vida secular por una vida ascética, representada en los anacoretas, místicos y monjes. Esto conlleva, también, a un cambio en la misma práctica cristiana de la penitencia, ya que se pasa de la confesión pública a la confesión privada. Se debe esto, según Küng (1997, p.215) indudablemente, al crecimiento demográfico de la sociedad cristiana. Se pasan de pequeñas comunidades cristianas a grandes grupos de bautizados.
- El espíritu cristiano de ayudar a los más pobres hizo que se tejiera una red social de instituciones para ayudar a los huérfanos, las viudas, enfermos, leprosos y ancianos. No obstante, este asunto también se convirtió en un factor de enriquecimiento de la Iglesia (p. 215), ya que la Iglesia, al convertirse ella misma en la mayor propietaria de latifundios aumentaba ese mal principal de la economía de finales de la Edad Antigua en lugar de combatirlo, con lo que contribuyó en medida nada despreciable a la miseria de las masas (Küng, 1997, p. 215).

Fenómeno que atraviesa la Edad Media y que será la fuente de lucha entre emperadores y papas por el poder político y económico. Abelardo en su obra: *<Ethica seu, nosce te ipsum>*⁴ abordará este tema con ahínco.

La teocracia medieval: reducto de la influencia pagana de la imagen: Emperador-Dios

Sin lugar a dudas, en este punto se encuentra una de las características más importantes de la concepción política-religiosa del medioevo y que bebe de la cita bíblica de Romanos 13,1-2:

Sométase toda persona a las autoridades superiores; porque no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas. De modo que quien se opone a la autoridad, a lo establecido por Dios resiste; y los que resisten, acarrearán condenación para sí mismos (Biblia de Jerusalén, 1975, pp. 227-228).

Küng muestra para tal efecto la figura de Constantino el Grande: si se realiza una explicación de lo que significa Constantino para el mundo cristiano se tiene que decir con toda seguridad que constituye su *adalid*, su liberador, en términos de lo que significaba, el paso de la persecución de algunos de los emperadores romanos a los cristianos a la tolerancia de la religión o lo que llama Küng la *<religio licita>* o religión permitida (Küng, 1997, p. 216). Constantino vence a su cuñado Majencio en la famosa batalla del Puente Milvio en el 312. Le había sido revelado por Dios, su triunfo, cuando por medio de sueños recibe la orden de construir un lábaro con la famosa frase *<In hoc signo vinces>* con este signo vencerás. Es el santo Eusebio de Cesarea quien se encarga de la trascendencia política y religiosa de Constantino al considerarlo como un “nuevo Moisés en el camino de la Iglesia hacia la libertad” (Küng, 1997, p. 217). Si bien la imagen del Emperador-Dios está emparentada con las figuras de los emperadores romanos de los siglos anteriores al siglo IV, aun así, queda el reducto de tal figura en el emperador Constantino.

Küng (1997) destaca lo siguiente:

⁴ Cf. Abelardo (1994). *Conócete a ti mismo*.

- “El emperador tiene una función de protector y patrono providencia de la Iglesia (*episkopos*)”.
- “El emperador tiene una *potestas suprema*, es decir, un primado de jurisdicción que se extendía al poder legislativo, judicial y de inspección general” (p. 217).

Hans Küng considera que existen interpretaciones (como la de Franz Dölger) en la que este poder imperial se veía con más fuerza en el ambiente católico-romano; no obstante, esto también afectó el ambiente católico-ortodoxo. O sea, es en oriente donde tiene su mayor fuerza:

En sintonía con lo griego-bizantino es mejor hablar del emperador como la reproducción del arquetipo divino. Pero sigue siendo innegable que la **dominación del emperador**, perceptible ya en tiempos preconstantinianos por doquier, también en la Iglesia, caracterizó el paradigma helenista-bizantino, en el que, después de Constantino, helenismo y sistema eclesial estatal aparecen unidos mediante la teocracia del emperador de los romanos: la humanidad unida en la fe cristiana, reunida en un cuerpo político bajo el emperador (Küng, 1997, p. 217).

Según Küng, el final del paganismo tuvo lugar en el siglo VI con la figura de Justiniano I. No obstante, es del interés de este escrito mostrar cómo tal fin corresponde al paganismo antiguo, pero este fin es sólo el inicio de otra era del paganismo que se expandirá durante toda la Edad Media y en general, hasta nuestros días. De ahí que en el siguiente y último apartado, se estará concibiendo la relación paganismo-cristianismo en el siglo XII en la figura del filósofo escolástico Pedro Abelardo.

Estudio hermenéutico de la «Confessio fidei»: la concepción de Abelardo sobre la relación paganismo- cristianismo.

En primer lugar, se debe considerar la ubicación histórica del autor y su obra. Pedro Abelardo, el filósofo escolástico del siglo XII (1079-1142), escribe esta confesión en el período final de su existencia, la cual, como se sabe, estuvo marcada por el triunfo y la desgracia tanto en el ámbito racional como pasional. Sus relaciones con maestros y discípulos siempre fueron difíciles, al igual, su relación con Heloísa tuvo sus altibajos por las persecuciones acaecidas por parte de sus enemigos, como por algunos momentos de triunfo al poder es-

tablecer a Heloísa en el Paráclito, lugar que él mismo construyó junto con sus discípulos. Pero francamente, debemos decir, que el fracaso final de Abelardo es latente, en cuanto que la persecución de Bernardo de Claraval es frontal, es un hostigamiento hasta sus últimas consecuencias. Termina con la sanción de silencio perpetuo que le impone el papa Inocencio II-reduciéndolo a vivir en el monasterio de Cluny, bajo la sombra de Pedro, el Venerable-y la condenación de su obra en totalidad, puesta a perpetuidad en el *Index librorum prohibitorum*⁵.

Pero, el interés acá no es mostrar la semblanza biográfica del personaje como sí el interés mostrado hacia la cultura clásica y en particular al paganismo. Si bien, Abelardo es un filósofo cristiano, de ningún modo se desinteresó por la filosofía pagana, es decir, por la filosofía griega (aristotelismo moderado) y por la literatura y poesía grecorromana, en especial, Cicerón, Virgilio, Lucano, entre otros.

Se tratará de hacer una traducción libre del texto original latino, por lo que se tendrá la citación en latín, a partir de la obra de Migne (1885)

Los inicios de la carta

(Migne, 1885, tomo 178, capítulo 375) "*Soror mea Heloissa quondam mihi in saeculo chara, nunc in Christo charissima, odiosum me mundo reddidit logica*".

Este es uno de los textos más citados de Abelardo por parte de los estudiosos de su vida y obra. Es menester afirmar que se trata de un epígrafe que refuerza lo expresado por Abelardo en sus cartas 3 y 5, enfatizándole a Heloísa (a quien va dirigida la carta) que ya no es su amante mundana sino su amada en Cristo. Es importante resaltar la alusión <Soror> <Hermana>. La pasión erótica de Abelardo ha pasado, ahora vive es para la <pasión> espiritual, en y para Cristo. Y quiere encauzar a Heloísa en esta vía. Si bien hace alusión a <In saeculo chara> es decir, amada en el siglo, o sea, en el mundo, con todo lo que puede

⁵ Para la ampliación del tema remito a la lectura de *Historia Calamitatum*. Cf. Migne (1885). Patrología Latina T. 178. *Cartas de Abelardo y Eloisa* (1993). Una traducción ya clásica es la de Claudio Santos González (1930)

significar este término, no obstante, realiza el salto a Cristo: <*Nunc in Christo charissima*>, amada en Cristo, es decir, en Dios, por considerarse a Cristo Hijo de Dios, y según la teología católica, verdadero Dios⁶.

La afirmación: <*Odiosum me mundo reddidit lógica*> es la experiencia de un hombre que ve en sus triunfos como lógico-dialéctico la tragedia por no ser amado sino odiado por sus discípulos y maestros. Por ello, confirmamos lo aseverado al inicio de este capítulo, es un personaje que quiere salir del mundo para encontrarse con Dios. Implícitamente, en este texto también hay una insinuación al mundo pagano y su relación con el cristiano. La lógica pagana, lo hace odioso al mundo (cristiano), pero ha sido la que le ha permitido que el mundo le conozca (tanto el mundo cristiano como el pagano).

El desarrollo de la carta:

Para este momento se tomarán tres textos que expresan la relación paganismo- cristianismo en Abelardo. La escogencia de estos se da más por una inclinación personal de gusto estético que otra cosa, es decir, no responde a ningún estudio concienzudo o lógico sobre el asunto. Estos son:

- *Nolo sic esse philosophus, ut recalcitratem Paulo. Non sic esse Aristoteles, ut secludat a Christo (Migne, 1885, p. 376).*
- *Nec audio Arium, qui perverso ingenio actus, imo daemoniaco seductus spiritu, gradus facit in Trinitate; Patrem majorem, Filium dogmatizans minorem, oblitus legalis praecepti: Non ascendes, inquit lex, per gradus ad meum altare (Ex XX, 26) (Migne, 1885, p. 376).*
- *Credo etiam Filium Dei Factum esse Filium hominis, unamque personam ex duabus et in naturis duabus consistere. Qui post completam, susceptae humanitatis dispensationem passus est et mortuus, et resurrexit et ascendit in coelum venturusque est judicare vivos et mortuos (Migne, 1885, pp. 376-377).*

⁶ Cfr. Los Padres de la Iglesia, particularmente San Agustín y su De Trinitate. Y en general todos los padres de oriente y occidente. Cfr. Josep-Ignasi Saranyana. (2007) La Filosofía Medieval.

En estos tres textos encontramos muy claramente la relación paganismo-cristianismo y a Abelardo defendiendo la posición cristiana de cara al paganismo. Así: “no quiere ser filósofo abdicando de Pablo, ni un Aristóteles contrariando a Cristo”.

¡Extrañas palabras para un filósofo que dedicó gran parte de su vida a la enseñanza del método escolástico! (*Quaestio*) Las razones de su supuesta aversión a la dialéctica, se encontrarían en la persecución sufrida por parte de sus maestros y de sus enemigos místicos (Bernardo y Norberto). Pareciera recordar la escena que nos narra en su *Historia Calamitatum*⁷ acerca del Concilio de Soissons (1121), donde le es condenada la obra *De Unitate et Trinitate Divina*. O, también es posible que haya tenido una experiencia similar a la que ha acompañado a muchos filósofos y teólogos medievales, el más conocido será Tomás de Aquino, quien al final de su vida, renuncia a escribir una letra más considerando que todo lo que ha escrito es pura paja y necesidad⁸. Aunque esta última consideración no es muy convincente en el caso de Abelardo, pareciera que tuviera más fuerza la primera razón, ya que la persecución es tan insidiosa y pertinaz que sólo reconociendo el papel de vencido en sus disquisiciones dialécticas contra los místicos del siglo XII, particularmente Bernardo, podrá tener un momento de calma y sosiego en esa vida tan agitada de pensador dialéctico.

No escucha a Arrio, quien inspirado por un ingenio perverso y seducido por un espíritu demoníaco, hizo grados en la Trinidad: El padre es mayor, el hijo es menor; olvidándose del principio legal: No asciendas por grados al altar de Dios (Migne, 1885, p. 376).

Se opone al principio arriano de la no divinidad de Cristo desde una defensa acérrima de la tradición judeo-cristiana. Es el paganismo considerado erróneo por dividir y no por unir. Por dialectizar y no por afirmar la creencia. Pareciera que no estuviera allí Abelardo, sino Bernardo. Otra vez, se preguntará por las razones: no cabe duda de que el filósofo y teólogo dialéctico está derrotado, ya no habla la ratio sino la Fides. El triunfo será de la tradición de la Iglesia representada en el místico político (Bernardo) y la derrota de la filosofía pagana (Abelardo). Pero, ¿acaso la interpretación que se puede hacer de este texto es

⁷ Cfr. Migne, J. P. Patrología Latina.

⁸ Cfr. Los estudios de Gonzalo Soto Posada sobre el tema, particularmente su obra *Filosofía y Cultura*.

la que sugiere ir en contra de la filosofía pagana (griega)? O ¿acaso Abelardo con ello está realzando la filosofía pagana a un estatus mayor en el concierto del cristianismo medieval? Personalmente considero que la segunda pregunta tiene más sentido, y apuesto por responder que Abelardo eleva el humanismo en el contexto del cristianismo, ya que para un pensador como el palatino⁹, el reconocimiento de la filosofía y del humanismo clásico grecorromano en el cristianismo de su época es evidente. De ahí que se hable del siglo XII, como el siglo del Renacimiento Medieval¹⁰.

Cree en el Hijo de Dios que se hizo hombre, que comparte con el Padre la unidad, a pesar de que posee dos naturalezas: la humana y la divina. Y que redimió al género humano con su muerte, resurrección y ascensión al cielo, y que vendrá a juzgar a los muertos y a los vivos. Repite la fórmula del Credo de los Apóstoles y del Credo Niceno-Constantinopolitano. Habla el Abelardo condenado en el Concilio de Soissons. Es la afirmación de las palabras del Apóstol Pablo, pues, según Soto Posada (2007, p. 280):

La verdadera gnosis es la unión con Cristo desde el conocimiento amoroso de la fe. Hay una expresión que consideramos fundamental, pues para los griegos la resurrección es un imposible filosófico: <Y si no resucitó Cristo, vacía es nuestra predicación, vacía también nuestra fe> (I Co, 15, 17).

¿Acaso de tantos ires y venires, es decir, de tanto ejercicio lógico-dialéctico, lo único que queda es la afirmación de San Bernardo: (Citado por Soto Posada, 2007, p. 247) <Sublimior interim philosophia, scire Jesum Crucifixum> y que se convierte como bien lo dice Soto Posada (2007, p. 247) en “el argumento más radical contra la sabiduría del mundo como filosofía y su orgullo intelectual”.

El final de la carta

Haec itaque est Fides in qua sedeo ex qua spei contraho firmitatem. In hac locatus salubriter, latratus Scyllae non timeo vertiginem Charybdis rideo, mortiferos sirenarum modulus non horresco. Si irruat turbo, non quatior; si venti perflent, non moveor. Fundatus enim sum supra firmam petram (Migne, 1885, p. 378).

⁹ Se le llama Palatino por haber nacido en Palais, cerca de Nantes (Bretaña Francesa).

¹⁰ A propósito los estudios de los historiadores europeos Johan Huizinga, Jacques Le Goff (recientemente fallecido) y Georges Duby son significativos.

La relación paganismo-cristianismo en Abelardo llega a su culmen. Es el cristiano que no renuncia a su formación humanista clásica. Y aunque (como ya se ha dicho) pareciera que el palatino condenara todo su pasado, es más la fuerza de sus enemigos la que hace que sus palabras muestren lo contrario a lo que ha sido su pensamiento dialéctico.

Pero se requiere entrar en algunos detalles, antes de dar por terminada esta reflexión sobre el pensador y su obra:

“Esta es la fe en la que estoy sentado (...)” la fe cristiana, que en última instancia, se funda en la fe, en Dios Uno y Trino, no sería absolutamente nada sin el paso por la cultura grecorromana. A saber, la Trinidad cristiana no es más que el arquetipo del mundo religioso pagano que ha establecido divinidades familiares, verbi gratia, Osiris, Isis y Horus en el Antiguo Egipto, Brahma, Shiva y Visnú en la religión Hinduista. El cristianismo se funda también en una familia, al estilo de las mencionadas creencias: Padre, Hijo y Espíritu Santo o como lo afirman algunos teólogos en una interpretación más renovada: Padre, Madre e Hijo¹¹.

“Ésta es la esperanza en la que me afirmo (...)” la esperanza es una virtud que tiene que ver más con el cristianismo que con el paganismo. Si nos atenemos a su etimología *Spes*-*ei* denota (Diccionario Ilustrado Latino Español – Español Latino, 1950, p. 476): “espera, esperanza, confianza, en esperanza de algo, lo esperado, tener esperanzas en algo o en alguien, confianza respecto a uno, concebir esperanzas de algo...virtud de la esperanza.” Abelardo sabe que en lo único que puede esperar es en Cristo no en Platón, en Pablo no en Aristóteles, como lo afirma al comienzo de su carta. No obstante, en el paganismo grecorromano hay una deidad que representa la esperanza, es la diosa *Elpis* (griega) y su equivalente *Spes* (romana). ¿Acaso no estaría pensando Abelardo también en estas deidades?

“Por ello no teme a los ladridos de *Scylla* (...)” *Scylla* según (Diccionario Ilustrado Latino Español–Español Latino, 1950, p. 458) es: “la hija de Forco transformada en monstruo marino”. Abelardo es conocedor de la mitología

¹¹ Puede confrontarse los estudios de la teología de la liberación, en particular la obra del sacerdote brasileño Leonardo Boff y del peruano Gustavo Gutiérrez.

grecorromana, es un humanista, al mejor estilo de los renacentistas. De ahí que no sea raro, que muchos historiadores, hablen del humanismo medieval del siglo XII¹². Por ello, su citación a Scylla está cargado de un conocimiento profundo de lo que significa esta figura mítica. <No temer a sus ladridos> es la traducción literal, pero podría traducirse libremente como: <no temer a las amenazas de destrucción por los afilados dientes de las fieras>. Esto si se tiene en cuenta que la imagen que se conoce de Scylla, es la de una mujer encadenada a siete feroces fieras que la protegen con afilados dientes listos para desgarrar. ¿Acaso esta figura es una alusión a sus perseguidores Bernardo, Guillermo, Anselmo?

“Ni a la risa de Caribdys (...)” Caribdis es representada gráficamente como un gran dragón marino, una <bestia triunfante> como lo expresará, en el siglo XVI, Giordano Bruno en su obra monumental: <La expulsión de la bestia triunfante>¹³. Sin equívocos la Iglesia guiada por la Bestia, es decir, por el inquisidor, por el destructor.

“Ni tampoco a los mortíferas modulaciones de las sirenas (...)” las sirenas encantan con su bello canto y lógicamente con su belleza física. ¿Acaso es no temer a las tentaciones de la carne? ¿A las mujeres que lo pudieran tentar? ¿Acaso a Heloísa? Es menester suspender el juicio.

“Aunque el torbellino aumente no se agita, aunque los vientos soplen no se mueve...” Así está Abelardo al final de su vida: anclado en la fe verdadera al Dios Justo, Providente, que le salvará de su condenación terrena. Aunque condenado terrenalmente por los hombres, llegará a ser libre espiritualmente por Dios. ¡Bella relación entre paganismo-cristianismo!

¹² Jacques Le Goff, Georges Duby, entre otros.

¹³ Cfr. La famosa obra de G. Bruno La expulsión de la bestia triunfante donde el dominico realiza una fuerte crítica al establecimiento eclesiástico de la época a partir del recurso a las imágenes mitológicas de los dioses en el Olimpo donde se expulsan los vicios y se entronizan las virtudes

“Está fundado sobre piedra firme”. Entiéndase, la piedra de los apóstoles, es decir, Pedro (*Super Petrum*). Inocencio II, gracias a la intercesión de Pedro el Venerable, levanta la pena de excomunión. ¡Triunfo final del Palatino, aunque esté rodeado de incontables desgracias! Abelardo es cristiano y no pagano, pero aún si fuera pagano no es ignorante.

Para terminar, se cita al medievalista Soto (2007):

Sobran las palabras. La confesión de fe que Bernardo de Claraval no pudo arrancar con sus amenazas, ahora Abelardo se la hace a su amada Eloísa; ésta, no los poderes eclesiásticos, es la depositaria de su testamento y de su fe en Cristo, aunque Guillermo de Saint-Thierry y el abad de Claraval digan que Abelardo es un hereje y que a ello lo ha conducido su dialéctica¹⁴ (p. 246).

Conclusiones

Esta aproximación al estudio sobre las relaciones entre paganismo y cristianismo, no deja de ser un atisbo general sobre el tema, que en un análisis más profundo conllevaría a un recorrido más extenso por otros personajes de la historia occidental. Sin embargo, para el propósito que se expresaba al inicio es suficiente haber contextualizado el problema de las relaciones paganismo-cristianismo desde la lupa autorizada del teólogo Hans Küng, que no se limita sólo a presentar los acontecimientos históricos de esta relación con fechas concretas y personajes esenciales, sino también en proponer juicios asertivos sobre la misma. Finalmente, hacer de Abelardo nuestro adalid para la reflexión sobre las relaciones entre paganismo y cristianismo en el siglo XII, no es un capricho, sino más bien, el reconocimiento de la importancia de este pensador escolástico para el concierto de la filosofía medieval. Claro está, otros pensadores como Juan Escoto Erígena (en la llamada Preescolástica), Siger de Bra-

¹⁴ Cita de pie de página de G. Soto: (Ídem): “Véase la traducción italiana de Roncoroni... sobre todo lo relativo a la escritura de la Confesión, la condenación del Palatino de las tesis de Sabelio de las que había sido acusado y el sentido de los ladridos de Scylla, del torbellino de Carybdis y de los cantos de muerte de las Sirenas, con que termina la carta. A nuestro entender y coincidiendo con Gilson en Héloise et Abelard... la metáfora de los seres míticos es clave: La Eneida y el Evangelio pueden darse la mano. No hay que despreciar la cultura clásica para ser cristiano y creyente. La Confesión no es entonces un renegar de la relación fe-razón, es una afirmación de esta relación.

vante (en la Alta Escolástica) y Guillermo de Occam (en la Escolástica Tardía), pudieran también dar luces sobre el asunto tratado, pero éstos serán motivo de futuras reflexiones.

Referencias

- Agustín. (1885). De Trinitate. En: J. P.Migne. *Patrología Latina*. S.m.d.
- Abelardo, P. (1885). Confessio Fidei. En: J. P. Migne. *Patrología Latina* (Tomo 178). Cap. 375-378.
- Abelardo, P. (1994). *Conócete a ti mismo* (P. Rodríguez Santidrián, Trad.). Barcelona: Altaya.
- Amenábar, A. (Director) y Bovaira, F. (Productor). (2009). *Ágora*. [Película]. España: Telecinco Cinema, 20th Century Fox (España), Focus Features (USA)
- Biblia de Jerusalén. (1975). (J. A. Ubieta, Trad.). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Bruno, G. (1994). *La expulsión de la bestia triunfante* (M. Granada, Trad.). Barcelona: Altaya.
- Diccionario Ilustrado Latino Español–Español Latino (3ª. ed.). (1950). Barcelona: Spes.
- Diccionario Enciclopédico Norma-Castell. (1987). España: Ediciones Castell.
- Küng, H. (1997). *El cristianismo: Esencia e Historia*. Madrid: Trotta.
- Migne, J.P. (1885). *Patrologiae. Cursus Completus. Omnium ss. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum. Series Latina. Accurante. Tomus CLXXVIII*.
- Soto Posada, G. (2007). *Filosofía Medieval*. Bogotá: San Pablo.

DE ABELARDO A ELOÍSA: SOBRE EL SILENCIO Y EL LENGUAJE

Abelard to Héloïse: On silence and language

Recibido: 7 de mayo de 2015 / Aprobado: 9 de junio de 2015

*Andrés Felipe Ramírez Zuluaga**

Resumen

Este artículo pretende abordar el pasaje que Abelardo dedica al silencio como regla indispensable para la vida monástica, en la carta octava del epistolario, pues allí se revela no solo un asunto teológico preciso (en la especificidad de la regla monacal), sino que, al reflexionar sobre el silencio y su estrecha y extraña relación con el lenguaje, nos atañe como seres humanos en toda época. El texto consta de dos momentos; en el primero se ubica el problema y se contextualiza el pensamiento y la vida de Abelardo; en el segundo se realiza un ejercicio hermenéutico sobre el pasaje 259 D-262 A, tercera pauta para la dirección del espíritu de Abelardo a Eloísa, en donde se destaca el silencio como medio para relacionarse con Dios, a la vez que se funge una distinción entre un lenguaje que brota de lo sagrado y el discurso elaborado por el “yo”.

Palabras clave

Espíritu, silencio, lenguaje, yoidad, sagrado.

Forma de citar este artículo en APA:

Ramírez Zuluaga, A. F. (2015). De Abelardo a Eloísa: sobre el silencio y el lenguaje. *Revista Perseitas*, 3 (2), pp.138-153

* Filósofo y docente del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Área de investigación y docencia: Filosofía contemporánea y hermenéutica literaria. Correo electrónico: andresfr-julius@hotmail.com

Abstract

This article focuses on the passage in the 8th epistolary letter in which Abelard focuses on silence as the essential rule for monastic life, for it reveals that it is not only a theological aspect, but to reflect on silence itself and the strange relation with language relates to us regardless of the era. This text is divided into two moments, the first one contextualizes the problem as well as Abelard's thoughts and life; in the second one there is a hermeneutical analysis on the passage 259 D – 262 A, the third guideline for Abelard's spiritual direction to Eloise, in which he points out silence as a way to relate to God, at the same time, there is a distinction between the language that comes from the divine to that which comes from one.

Keywords

Abelard, spirit, silence, language selfhood

Contexto

La historia de Abelardo y Eloísa, referida en múltiples ocasiones y mitificada por el romanticismo, tuvo un difícil desarrollo y un trágico desenlace. En 1118, Abelardo conoció a Eloísa quien sólo contaba con 17 años y estaba bajo la tutela de su tío (quizá padre), el canónigo Fulberto; prontamente el enamorado Abelardo, aprovechó su fama como intelectual y consiguió el cargo de instructor de la joven y una habitación en la casa del custodio. Esta cercanía los llevó a un apasionado amorío, que siendo descubierto por Fulberto, tuvo que disolverse. Abelardo decidió huir con Eloísa estando ya ella en gravidez y luego logró darle refugio donde su hermana. Allí Eloísa tuvo a su hijo Astrolabio, quien tras quedar bajo el encargo de la hermana de Abelardo, pudo haber muerto a temprana edad, o tal vez, se hizo mayor profesando como religioso y llegando a ser abad del convento suizo de Hauterive; en todo caso las noticias sobre este vástago son pocas y confusas. Finalmente, la huida de los amantes fue asumida por Fulberto como un rapto y una ofensa, por lo cual Abelardo se propuso contraer nupcias con Eloísa para mitigar la furia del canónigo. Este matrimonio no tuvo el efecto esperado pues el entonces profesor en París insistió en mantener discreción respecto de la boda para conservar un buen nombre en la academia, lo cual exacerbó a Fulberto hasta ordenar la emasculación de Abelardo en forma de represalia. Para el pensador esta desgracia, como la de la censura, era una manifestación divina con respecto a su pecar mortal, pues según él se encontraba dominado por la lujuria y la soberbia, finalmente la gracia divina le había curado de ambos pecados capitales; del primero al privarle de aquello con lo que lo practicaba y del segundo con la humillación sufrida por la cremación del libro con el que alcanzaría su gloria. Poco después ambos tomaron los hábitos, Eloísa en *Argenteuil* y Abelardo en *Saint Denis*. Esto supuso largos años de separación y silencio. Hasta que en 1135, por casualidad, cayó en manos de Eloísa el manuscrito de la Historia *Calamitatum*, y conmovida, decidió ponerse en comunicación con su amado. Durante algún tiempo compartieron correspondencia, lo que hoy conocemos como *Las cartas de Abelardo y Eloísa*. No obstante, no pudieron estar juntos hasta la muerte, cuando los restos de Abelardo fueron trasladados al Paraclito, tal como el filósofo deseaba y una vez allí, Eloísa veneró sus restos y rogó por su alma hasta su muerte veinte años

después (1163). Cuenta la leyenda que cuando abrieron la tumba de Abelardo para depositar junto a él el cuerpo de su amada Eloísa, este abrió los brazos para recibirla quedando abrazados en la muerte como no pudieron estarlo en vida. Así permanecieron los esposos durante quinientos años sepultados en las naves del Paracleto, hasta que en 1792, tras la Revolución Francesa, el Monasterio fue vendido como bien eclesiástico siendo trasladada la tumba de Abelardo y Eloísa a *Nogent*. En 1800 Luciano Bonaparte inspector de las cartas y monumentos antiguos encargó al artista Lenoir para que transportase el féretro al Museo de Monumentos franceses de París, quien tras la apertura de la tumba, realizó un álbum con dibujos de los amantes recreados por el artista partiendo de los restos conservados con el objeto de realizar dos estatuas para la nueva tumba parisina, que quedó instalada en los jardines del Museo. En 1815 bajo gobierno borbónico se intentó trasladar la tumba a la Abadía de San Dionisio; pero la opinión pública protestó ya que el monumento era muy frecuentado por los parisinos y estaba considerado como algo integrado a la ciudad; finalmente fue trasladada al cementerio parisino de Père Lachaise donde actualmente todavía puede visitarse (Seguí, 2009; Fidelzait, 2005, p. 5).

El epistolario de Abelardo y Eloísa se divide en cuatro partes, a saber: la *Historia Calamitatum*; las cartas de amor; las cartas de orientación espiritual y, por último, las cartas complementarias. Cada una de estas partes trata a su manera variados temas, correspondientes tanto a las configuraciones específicas de la época, es decir, a asuntos teológicos y clericales, como a cuestiones propias de lo humano tales como el amor, la razón, la fe, la impotencia, la soledad, entre otros. Se entiende pues, que estas misivas no se restringen a la compleja relación de quienes las remitieron, esto es, al amorío de Abelardo y Eloísa; sino que, en tanto allí se reflexiona entorno a la condición humana y sus constantes búsquedas, trascienden su contexto histórico y se hacen siempre vigentes. Así lo indica también Herrera en su artículo *Razón, Amor y Fe en Abelardo y Heloísa*, al decir que: “La experiencia humana de la razón, el amor y la fe tiene en las figuras de Abelardo y Heloísa en el siglo XII un buen referente para entender el proyecto humano vital de la búsqueda permanente de la felicidad” (Herrera, 2000, p. 45).

En las cartas de orientación espiritual, que son la 7 y la 8, Abelardo trata de responder a lo demandado por Eloísa en la carta 6, esto es, intenta responder a la pregunta por el origen de las monjas; y, procura especificar las características propias de una regla para la vida monástica femenina. Estas cartas son una respuesta a la posición crítica que presenta Eloísa en la mencionada carta frente a la regla monacal; pues para ella de ninguna manera pueden ser las mismas reglas para los monjes que para las monjas. Abelardo elabora entonces, en la carta 7, su reflexión acerca del origen de las monjas, y en la carta 8, intenta especificar las características propias de la vida monástica femenina, incluyendo tanto su funcionamiento cotidiano como su dirección espiritual. En una nota aclaratoria añadida en la edición española del epistolario que se seguirá aquí dice sobre la carta 8 lo siguiente:

Más que una carta personal aparece como un tratado o unas constituciones en que se provee a los detalles y necesidades mínimas de un convento. Aparte de su valor de regla monástica, nos ofrece un documento muy interesante para conocer la vida religiosa y clerical del momento (Cartas de Abelardo y Eloísa, 1993, p. 188).

En efecto, esta carta nos sirve como una herramienta para la comprensión de un acontecimiento histórico preciso, esto es, para conocer, al menos de forma tentativa, el *modus vivendi* de una comunidad religiosa del s. XII; pero ¿acaso no nos sirve también para explorar y reflexionar en torno a aspectos específicos del espíritu del hombre actual? Este artículo intenta probar que así es, pues la reflexión *abelardiana* sobre el silencio, en conexión naturalmente con el lenguaje, indaga acerca de una problemática esencial del espíritu humano que no ha sido resuelta, a saber: la búsqueda de Dios, de la totalidad, de la plenitud, de la intimidad, de la felicidad. Abelardo expone así el problema de una búsqueda que ningún saber científico atempera y que solo el acallamiento del espíritu característico de la experiencia religiosa puede menguar.

Sin embargo, como se podrá apreciar más adelante, para este pensador del medioevo se trata de encontrar un punto medio en el que se pone en relación armónica el silencio y el lenguaje, la fe y la razón, evitando el desatino de una tendencia radical hacia un misticismo irracional y empecinado, o hacia una racionalidad frívola e insensata. El esfuerzo que implica experimentar el silencio se proyecta, desde la perspectiva abelardiana, en la sensatez de la palabra; de tal modo que acallarse conlleva al buen pensar, al buen hablar y al

buen escribir, porque el silencio pone en relación con lo sagrado y desde eso inexplicable surge el *verbo* en cada quien. Se comprende entonces que, en un velar alternante, el silencio se ha de presentar en el lenguaje, en tanto este es donado por el silencio mismo; y en ese movimiento entre silencio y lenguaje se ha de patentizar, a su vez, la perfección divina, puesto que manifiesta también en el hombre una concordancia entre la fe (correspondiente al sentimiento) y la razón (correspondiente al entendimiento), constituyendo una vida humana más alta.

La carta octava consta de dos momentos, en el primero se exponen los tres principios según los cuales las monjas han de conducir su espíritu, a saber: la continencia, la pobreza y el silencio. En la segunda parte se expone la distribución exacta del lugar, del tiempo y de las funciones fundamentales de las mujeres que se entregan a la vida del convento.

La intención es comentar aquí el pasaje que Abelardo dedica al silencio como regla indispensable para la vida monástica, pues allí se revela no sólo un asunto teológico preciso (en la especificidad de la regla monacal), sino que al reflexionar sobre la cuestión del silencio y su estrecha y extraña relación con el lenguaje, nos atañe como seres humanos en toda época. Resulta interesante aun abordar este tópico, más si se tiene como referente el planteamiento de un pensador cuya relevancia fue incuestionable en el período Escolástico del medievo¹.

Pedro Abelardo, asegura el profesor Herrera, fue un “Caballero de la razón”. Es posible decir junto con él que siendo en su época,

Maestro de maestros, intelectual de intelectuales, la fama de Abelardo ya recorría toda Europa, y ganaba el cielo de la gloria racional. Filósofo y teólogo además, poeta. Instaura el método de la “Questio” (la disputa) superando la “Lectio” (la lección tradicional y repetitiva) (Herrera, 2000, p. 45).

¹ Vale aclarar que contrario a la concepción corriente de la medievalidad, según la cual ésta es una época de oscurantismo y barbarie, se debe comprender que es una instancia de suprema importancia en el desarrollo histórico de la humanidad. Dicha concepción corriente es un craso error, pues allí no sólo se dio un cristianismo engeguecido y dogmático, sino también un sinnúmero de prácticas filosóficas y religiosas llenas de riqueza intelectual, espiritual y cultural, que nos sirven hoy para la comprensión de nuestra realidad personal e histórica. Esta postura es defendida también por Gonzalo Soto Posada en su artículo *La nueva edad media*. (cf. Soto, 1998, pp. 183-208)

Se trata pues de un pensador revolucionario para su época, que gracias a la genialidad en la práctica de la dialéctica que se le atribuye, se consolida como punto de referencia en la teología racional que se desplegó entre el s. XI y el s. XV, junto a pensadores como San Anselmo de Canterbury (quien promulgaba la idea de que la fe busca la comprensión *-Fides quarems intellectum-*), Roger Bacon, Alberto Magno, Tomas de Aquino (de quién se recuerda ante todo la *Summa Theologiæ* y su lúcida demostración de la existencia de Dios), Guillermo de Occam, entre otros.

El éxito académico de Petrus Abelardus, quien llegaría a ser Abad de San Gildas de Rhuys, no estuvo exento de envidias y obstáculos, al menos así aparece reconstruido por el propio pensador en la *Historia Calamitatum*. Siguiendo el artículo de Herrera se pueden rastrear también estas contingencias, allí se afirma que fue rechazado por sus maestros Roscelino de Compiégne, Guillermo de Champeaux y Anselmo de Laón; y que posteriormente bajo dictamen del Papa Inocencio II fue “sometido a la pena de excomunión que le mantuvo fuera de la Iglesia hasta casi su muerte. Además entre los enemigos más grandes de Abelardo se encontraba el místico y doctor cristiano Bernardo de Claraval, predicador de la segunda cruzada” (Herrera, 2000, p. 47) quien se propuso acallararlo enceguedo por un misticismo empecinado y dogmático. Debido a esto, Abelardo no pudo seguir enseñando en Paris y se vio obligado a refugiarse en la vida monástica, impartiendo sus enseñanzas solo en las afueras de la urbe. Más tarde se reconciliaría con Bernardo de Claraval, aunque solo de palabra, por medio del Abad de Cluny, Pedro El Venerable, después de que este lo recibiera y lograra levantar su excomunión. Pese a todos estos inconvenientes, Abelardo (o *Golia* ‘demoniaco’, como se le llamaba en su época, y de donde tomó el nombre la asociación tradicional estudiantil italiana ‘*Goliardía*’) fue un pensador constante que se dedicó a escribir cuanto pudo durante el resto de su vida, hasta su muerte en la Abadía de San Marcel en 1142; y siendo acorde a su propio pensamiento, ligado al lema agustiniano *intelligo ut credam* (entiendo para creer), plasmó en sus textos sabias palabras, frutos valiosos de una profunda espiritualidad y de vivir, tal como él lo indica, el silencio.

Silencio y lenguaje

Abelardo comienza con la siguiente sentencia su discurso sobre el silencio: “la palabra ociosa o superflua es lo mismo que el mucho hablar” (Cartas de Abelardo y Eloísa, 1993, p. 193)², ello le permite introducir la necesidad de cuidarse en el uso de la palabra, puesto que hablar mucho y hablar de cosas vacuas es ya de suyo un peligro, en tanto se trata de vaciar el *verbum* de su carácter sagrado; el pensamiento y el lenguaje son, desde la perspectiva cristiana, un don y una manifestación divina, tal parece ser el sentido del versículo atribuido al evangelista Juan: “y el verbo se hizo carne” (Jn 1,14); sin embargo, esta concepción del lenguaje no resulta tan extraña pues este siempre ha sido un enigma para el hombre e históricamente ha tenido un origen sagrado y mítico, recuérdese por ejemplo el origen Prometeico del lenguaje. ¿Pero si el lenguaje tiene un origen sagrado, bajo qué argumentación introduce Abelardo tal concepción del uso de la palabra? Es decir, ¿Por qué Abelardo quiere prevenir sobre el peligro que constituye el lenguaje?³

Pedro Abelardo refiere inicialmente al prefacio de las *Retractaciones* de San Agustín, el cual presenta su disgusto respecto a la palabrería, entendiéndola como un uso de “palabras necias” que resulta siempre contrario a la prudencia de “hablar lo necesario”. Allí el Doctor de la iglesia, reflexionando sobre su propio uso del lenguaje y sobre su obra, se cuestiona y formula la siguiente pregunta: “pues ¿a quién de sus fieles no ha aterrado el Señor cuando dice: *De toda palabra ociosa que dijere el hombre dará cuenta en el día del juicio?*” (Hipona, 1995, p. 644). Siguiendo a ambos pensadores se puede inferir que el lenguaje que rebasa lo necesario no es algo que se deba únicamente a la extensión discursiva; se puede hablar, escribir o pensar mucho o poco, y en todo caso cada vez que lo que se hable sea cháchara, cháchara será. Según el Padre Lati-

² Para la realización de este ejercicio hermenéutico se ha tenido en cuenta el pasaje en la versión original latina del epistolario, en: Migne, J. P. *Patrologia Latina. Opera Omnia, Rerum Conspectus Secundum Volumina Collectus*, T. 178: Abaelardus- Epistolae, Epistola VIII, p. 259 D – 262 A

³ En su momento la concepción abelardiana del lenguaje representó un giro sorpresivo, pues él considera el lenguaje como un mundo interdependiente del sujeto y de la realidad externa, cuestión que como se verá más adelante influye en la realización espiritual del hombre. No obstante, esta comprensión del lenguaje no se presenta tan lejana, no en vano coincide por ejemplo con la del poeta alemán Friedrich Hölderlin, quien sirve de soporte para una de las exposiciones teóricas acerca del lenguaje del filósofo contemporáneo alemán Martin Heidegger. Dice el poeta: “und darum ist der Güter Gefährlichstes, die Sprache dem Menschen gegeben (se le ha dado al hombre el más peligroso de los bienes, el lenguaje)” (Heidegger, 1992, p. 97).

no, todo lenguaje dado a destiempo tendrá su repercusión en el Juicio final. Sin embargo, más allá de la tipología propia de la mitología cristiana, es importante retener al menos inicialmente para este análisis, la idea de que el lenguaje es peligroso cuando de él se hace un uso impertinente. En realidad, el lenguaje se puede usar o sentir; en el primer caso se trata de un mecanismo para asegurar las certezas del “yo”, y en el segundo caso se trata de traslucir el silencio en una experiencia desbordante para el espíritu humano con respecto a lo sagrado.

Abelardo reafirma su sentencia con la referencia a Salomón: “en el mucho hablar nunca faltará pecado” (Pr 10,19), esta cita de suprema importancia, también citada por San Agustín en el pasaje mencionado, indica que el uso descontrolado e inoportuno del lenguaje es un pecado, una enfermedad que pone en peligro el alma y que es difícil de evitar, ya que el lenguaje se da en una inmediatez que desborda todo cálculo, y por ello mismo, excede la capacidad humana; asunto que sucede paradójicamente cuando el “yo” cree establecerse en sus certezas racionales. Se habla, se escribe o se piensa en la mayoría de los casos egocéntricamente en el ámbito de lo innecesario, es decir, se peca. Solo una armónica alternancia entre silencio y lenguaje puede ser lo necesario, y atestiguar una vida más alta, en donde se pone en relación el hombre con lo sagrado, yendo más allá de su *ipseidad*. Abelardo de nuevo se apoya en una autoridad para enfatizar la importancia del silencio en la especificidad de la vida monástica y en esta ocasión recurre a San Benito, quien indica la necesidad de que los monjes intenten estar en silencio todo el tiempo, dice en la *Regla de Nuestro Padre San Benito*: “En todo tiempo han de cultivar los monjes el silencio, pero muy especialmente a las horas de la noche” (Nursia, 2000, p. 86).

Naturalmente, experimentar el silencio implica un gran esfuerzo, una consagración, puesto que se trata de *vivir el silencio*. Abelardo expone que vivir el silencio no es de ninguna manera guardar silencio; en efecto, se puede estar callado y con un parloteo incesante en la cabeza que vanamente busca la afirmación de la yoidad. Distinto a esto, el silencio acontece como una experiencia interior bajo la cual, en deposición de la *yoidad*, se acalla la débil y mezquina condición humana; es en todos los casos una devastación de la subjetividad, un sacrificio y una apertura a un mundo sagrado. Vivir el silencio difícilmente se logra, puesto que ello exige la puesta en cuestión del “yo” que silencia, es decir

de aquel que habla; y a menudo, es el parloteo del “yo” el que se antepone tanto dentro como fuera, pues tal parloteo, es decir: el lenguaje, usado por el sujeto en forma autorreferencial, excede tanto como el silencio mismo la voluntad del hombre, al tratarse de un movimiento tautológico que solo busca su consolidación en la simulación *ipseidad*. La paradoja aparece de manera clara, tanto el silencio como el lenguaje exceden al ser humano. Se colige de ello que es menester mediatizar tanto el lenguaje como el silencio en una confrontación que nutra recíprocamente cada una de las partes; el hombre se nutre en tanto experimenta su vida en plenitud en el silencio sagrado, y lo sagrado se nutre al patentizarse de manera concreta en el lenguaje.

Si se sigue esta línea argumentativa, se puede aseverar que el silencio es imposible para el ser humano en tanto este se corresponde con la perfección, esto es, se corresponde con Dios. Dios es el silencio ya que Él es perfecto. Por el contrario, al ser humano le es propio el lenguaje, que aunque como lo más extraño, es en todo caso un don y con él se garantiza tanto la razón como la aparente estabilidad del “yo”, entre carne y verbo se debate el hombre. No obstante, cuando el “yo” cree dominar el lenguaje, este pierde su sentido esencial de *verbum sagrado*, es decir, de apertura a la otredad, y se convierte en una habladuría carente de cualquier profundidad y sensatez. El deteriorado lenguaje que la certeza calculadora de la subjetividad moderna ha dejado tras de sí, disimulado bajo una falsa y fría racionalidad que asume la autoridad de dictaminar la “verdad” y dar respuesta a todo, da testimonio de la pérdida del horizonte espiritual del hombre contemporáneo, e indica la ausencia de un panorama mítico que avive la intensidad vital. La reflexión abelardiana sobre el silencio parece entonces muy pertinente. Vale la parodia: “No sólo de razón vive el hombre”. Sin embargo, pese a que el hombre es incapaz de vivir el silencio, ya que es intolerable en la inmediatez para el individuo (él representa también el triunfo de la muerte), ello no evita el hecho de que la muerte (el silencio) acaezca ni tampoco anula la necesidad de salir de sí en una experiencia interior que revele algo en el espíritu; nunca desaparece ese impulso que tiende al silencio (a la plenitud de la muerte). Es decir, la impotencia que atañe a la finitud del hombre no arrebató el deseo de experimentar a Dios, aun cuando ello solo suceda momentáneamente e implique un riesgo para la ilusoria duración del “yo”; se trata después de todo de una relación entre la finitud propia del mortal y la eternidad

característica de la deidad, que en cuanto tal es consagración, entendiéndola como: “el deseo o la vivencia [que] es la aplicación o entrega del alma a una cosa” (Cartas de Abelardo y Eloísa, 1993, p. 194).

Encontrar el silencio (a Dios) sólo es posible a través del deseo y la consagración en el orden del instante y representa en la intimidad de lo humano la feliz experiencia de la unidad y de la plenitud de lo sagrado; así lo entiende también Georges Bataille en *El erotismo* al decir que: “la continuidad nos es un dato en la experiencia de lo sagrado. Lo divino es la esencia de la continuidad” (Bataille, 2010, p. 124). Esta continuidad del ser solo acontece de manera definitiva en la muerte, ya que ella anula la posibilidad de que el individuo particular perdure, de ahí que lo *sagrado* no se pueda experimentar en su inmediatez, por ende, el silencio solo es posible mediante la aniquilación total del ser. Ahora bien, ello no implica que el silencio no se pueda experimentar de ningún modo, sino que a través de intermitentes rupturas en la ipseidad queda en el hombre la huella de eso que en algún momento será definitivo, y que al final, por más que se quiera negar, constituye el ser mismo del hombre. Es imposible conocer el silencio en cuanto tal, pues su experiencia misma exige el rebasamiento del sujeto que conoce, él únicamente se puede experimentar en el plano del sentimiento, tal vez por eso escribe Maurice Blanchot el siguiente fragmento en *El paso (no) más allá*: “Silencio, te conozco de oídas” (Blanchot, 1994, p. 96).

Abelardo refiere al apóstol Santiago para aludir a la relación del silencio con la perfección (Sant 3, 2), y así mismo para aludir a la domesticación de los animales por parte del ser humano a través de la razón (Sant 3, 7), y finalmente, para explicitar que el ser humano no puede domesticar su propia lengua así como domestica a los animales y a los elementos de la naturaleza, y que la lengua aparte de escapar a la domesticación humana causa estragos, daños irreparables, pues la lengua entraña veneno mortal (Sant 3, 8). Según este argumento y como se indicó antes, al ser humano le hace falta la fuerza para practicar el silencio, y autoafirmándose en sus certezas no controla lo más perjudicial: la forma en que usa el lenguaje; y así mismo se demuestra que a través de este silencio se ejerce dominio sobre lo externo más que sobre sí mismo, ya que se trata de una subordinación del todo del acontecimiento vital a la pretensión del “yo”.

La analogía que concluye Abelardo es la siguiente: “así como el veneno apaga la vida, de la misma manera la charlatanería destruye de raíz la religión” (Cartas de Abelardo y Eloísa, 1993, p. 194), ya que hablar mucho equivale en la mayoría de las ocasiones a mentir, es decir, a hablar desde la “yoidad”, mientras que la vía de la religión ha de estar direccionada por la verdad (o sea, por la verdad de Dios, una verdad que solo se revela en el silencio), asunto también mencionado por Santiago (Sant 1, 6; 2, 5). Se entiende entonces que peor aún que el engaño ínsito al mucho hablar, y sobre todo en la vía religiosa, es la vulnerabilidad a la que queda expuesto quien no se domina, pues creyendo estar seguro de sí mismo, en realidad está indefenso y engañado, tal como Abelardo lo refiere en Proverbios (Pr 25, 28). A esta vulnerabilidad alude también Abelardo refiriendo la respuesta del anciano a Antonio respecto a sus hermanos que no cesaban de hablar, convirtiéndose en asnos y alejándose de Dios (Cartas de Abelardo y Eloísa, 1993, p. 195). En efecto, como ya se mencionó, es sólo el silencio lo que entraña cierta unidad con Dios (de ahí el silencio descomunal que experimentan los místicos), es lo que Abelardo llama “la cadena del silencio” (Cartas de Abelardo y Eloísa, 1993, p. 195). En todo caso, la religión siguiendo lo dicho por Hölderlin en su fragmento *Sobre la religión*, aparecido en *Ensayos*, implica un horizonte mítico en donde los hombres:

Se eleven por encima de la necesidad física y moral, vivan siempre una vida humanamente más alta, de modo que haya entre ellos y su mundo una más alta *conexión* -más que una *conexión* mecánica-, un más alto *destino*, aun cuando efectivamente esta *conexión* más alta sea para ellos lo más sagrado, porque en ella se sienten reunidos ellos mismos y su mundo y todo lo que ellos tienen y son (Hölderlin, 2008, p. 97).

Ahora bien, Abelardo es consciente de que el lenguaje es una espada de doble filo, por un lado otorga benefactoramente comprensión en el alma, lo cual permite adherirse a lo mejor -en la fe- cada vez que estas palabras son las necesarias, esto es, las palabras direccionadas por la verdad (palabras orientadas por Dios en los silencios reveladores); pero por otro lado desemboca en enfermedad para el alma cuando se distancia de lo sagrado, es decir, en tanto las palabras son dirigidas por el engaño de una relación autorreferencial del “yo”. Una cosa es el lenguaje que brota de Dios y otra el discurso que elabora el “yo”.

Abelardo introduce esta distinción, afirmando que es evidente que “con el pensamiento hablamos a Dios y a los hombres con la palabra” (Cartas de Abelardo a Eloísa, 1993, p. 195); como bien se sabe ambas cosas -pensamiento y palabra- corresponden al lenguaje, pero no se pueden llevar a cabo en una acción unidireccional y simultánea, puesto que el pensamiento ha de dirigirse a Dios con lo necesario templado por el silencio espiritual; mientras que las palabras se dirigen a los demás seres humanos, a saber, un lenguaje inferior que no está templado por el silencio sino por el uso, y del cual pocas cosas hay rescatables; de hecho en su mayoría son dañinas, tal como lo indica Abelardo en su orientación a Eloísa. La lengua se mueve y en su movimiento hace desastres si no está conducida por el silencio divino; para decirlo mejor, es justo ese movimiento mediante el cual el hombre tiende a afirmarse vanamente a sí mismo lo que desvía el sentido originario del lenguaje, que tras pasar de lo necesario a lo ocioso y de lo ocioso a lo perjudicial, se torna en “semillero de toda malicia” (Cartas de Abelardo y Eloísa, 1993, p. 195). Esto se debe exactamente a que en el hablar mucho se devela la molicie del cuerpo, o sea, quien mucho habla patentiza en ello su extravío y su distanciamiento de la vía religiosa, esto es, allí se revela la carencia de profundidad espiritual y por tanto el alejamiento de Dios. Se colige de lo analizado hasta aquí que muchas de las determinaciones éticas dependen de la manera en que cada quien experimenta el silencio y el lenguaje.

Abelardo a continuación expone a Eloísa la necesidad de que las mujeres conserven el silencio entorno a las cuestiones de Dios y entorno a las clericales, y tanto más si se trata de mujeres religiosas entregadas en vida a Dios; este asunto del silencio referido a las mujeres, se sustenta con la referencia a Timoteo (1 Tim. 2, 11-12; 4, 13); es así que Abelardo invita a que se conserve el silencio entre las monjas, la mayoría del tiempo y en la mayoría de lugares, y propone que en ciertos lugares ha de hablarse incluso con señales y códigos previamente especificados; y que así mismo se ha de destinar un lugar adecuado para llevar a cabo conversaciones de inevitable importancia, lugar del cual una vez concluida la conversación se regresaría al silencio y a las actividades habituales. Evidentemente, ya que es una regla monástica, se propone un fuerte castigo para quien la incumpla, en especial cuando se trata de abusos peligrosos; pero el castigo se supone como un correctivo en beneficio de quien es

castigado, ya que liberándolo de su indomable lengua se le liberaría del pecado y se le acercaría a Dios, todo naturalmente dentro del ideal ascético propio de la época.

Enfatiza Abelardo que no son buenas las conversaciones ociosas puesto que de ellas se pasa a las perjudiciales, las cuales a menudo derivan en riñas, esto lo soporta en San Gregorio (*Moralia*, 7, 27) y en Salomón (*Pr* 17, 14); pero el mismo Abelardo reafirma el carácter dual del lenguaje con otro pasaje de Salomón en donde elogia las palabras humanas por profundas y sensatas, y es debido a este carácter dual que Abelardo invita a silenciar al que mucho habla usando otra sentencia bíblica: “Las palabras del hombre son aguas profundas, río que corre, pozo de sabiduría” (*Pr* 18, 4). Según Abelardo hay que corregir el vicio de la lengua indómita a toda costa, ya que ese vicio conduce a conspiraciones de toda índole y a detracciones que atentan contra las exigencias básicas de la vida religiosa, el objetivo de castigar al parlanchín no es otro distinto al mantenimiento de la vida religiosa de la manera más activa posible, en este sentido el pensador de Pallet sigue la indicación consignada en el capítulo 42 de la regla benedictina, allí se lee: “y si alguien es sorprendido quebrantando esta regla del silencio, será sometido a severo castigo” (*Nursia*, 2000, p. 86). El castigo según parece insinuar Abelardo es amputar la lengua, aunque pone en claro que si bien con ello no se aplaca lo perjudicial del lenguaje, ya que éste se mantendrá en la forma del pensamiento, por lo menos amputando la lengua a los parlanchines se detendría la corrupción de quienes de otro modo lo escucharían -es mejor que se pudra una sola manzana a que por una manzana podrida se pudran todas las de la canasta-. Abelardo menciona al Abad Macario quien pensaba que acaso el vicio del lenguaje era el más dañino para con la vida religiosa (*Vitae Patrum*⁴). Pero más allá de la cruda disciplina exigida en la regla monacal de Abelardo, queda claro que el uso inadecuado del lenguaje conduce a la complicación de las relaciones interpersonales, por lo que resulta siempre más sano silenciar y decir lo necesario, que por ende también es lo justo. No resulta vana de esta manera la mención que Abelardo hace de la profecía de Isaías: “La justicia producirá paz, tranquilidad y confianza para siempre” (*Is* 32, 17).

⁴ Véase: *Vitae Patrum*, T. V – L. 4, cap. 27 (Citado en *Cartas de Abelardo y Eloísa*, Alianza Editorial, p. 197) Cf. Migne, J. P. *Patrologiae. Cursus completus. Omnium Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiarum. Series Latina. Accurante. Tomus V, L. 4, cap. 27, p. 4058.*

Finalmente, el silencio como pauta para la dirección del espíritu en la vida religiosa, es el medio para lograr una cercanía con la perfección y con Dios, asunto que como bien lo menciona Abelardo fue puesto en práctica de manera acuciosa por los Padres de la Iglesia⁵. Abelardo recuerda a propósito al abad Agatón quien “llevó durante tres años una piedra en la boca hasta conseguir aprender a callar” (Cartas de Abelardo y Eloísa, 1993, p. 198).

El silencio desde la perspectiva de Abelardo en su orientación espiritual a Eloísa, y a la comunidad femenina del Paráclito es de fundamental importancia, ya que es con base en el silencio que se configura la comunicación con Dios. No obstante, queda también la vigencia de dicha reflexión con respecto a la espiritualidad del hombre contemporáneo, puesto que en tanto orientación espiritual, reconduce a un horizonte mítico necesario en el despliegue vital del hombre y en el devenir histórico de la humanidad.

Referencias

- Bataille, G. (2010). *El erotismo* (A. Vicens, Trad.). Barcelona: Ed. Tusquets.
- Blanchot, M. (Trad., 1994). *El paso (no) más allá*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Cartas de Abelardo y Eloísa*. (Trad., 1993). Madrid: Alianza Editorial.
- Dios habla hoy*. (1993). Biblia vulgata (2^a. Ed.). Bogotá: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Fidelzait, S. (2005). *Abelardo y Eloísa*. Habana: Editorial Gente Nueva.
- Heidegger, M. (1992). “Hölderlin y la esencia de la poesía” en *Arte y poesía* (S. Ramos, Trad.). Buenos Aires: FCE.
- Herrera Ospina, J. (2000). Razón, Amor y Fe en Abelardo y Heloísa. *Katharsis*, (2), 45-49.

⁵ Véase a propósito la hermosa obra de Pseudo-Dioniso Aeropagita, quien hace orbitar toda su propuesta teológica en torno a la alogía.

- Hipona, San Agustín. (1995). *Obras completas XL, Las Retracciones* (C. Teodoro, Trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Hölderlin, F. (2008). *Ensayos* (F. Martínez, Trad.). Madrid: Ed. Hiperión.
- Migne, J. P. (s.f.). *Patrologia Latina. Opera Omnia, Rerum Conspectus Secundum Volumina Collectus* (T. 178: Abaelardus- Epistolae). Recuperado de: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1079-1142__Abaelardus__Epistolae__MLT.pdf.html
- Nursia, San Benito (Trad., 2000). *Regla de Nuestro Padre San Benito*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Seguí, V. (2009). Abelardo y Eloísa. Algo más que dos amantes. *Alenarte*. Recuperado de: <http://alenarterevista.wordpress.com/2009/08/08/abelardo-y-elouisa-algo-mas-que-dos-amantes-por-virginia-segui/>
- Soto Posada, G. (1998). *Diez aproximaciones al medioevo*. Medellín: Editorial UPB.

LA DOCTRINA DE TOMÁS DE AQUINO SOBRE LA ANALOGÍA COMO RECURSO PARA EL CONOCIMIENTO NATURAL DE DIOS. UNA MEDITACIÓN FILOSÓFICA SOBRE SUS LÍMITES Y ALCANCES

The doctrine of Santo Tomás de Aquino on the analogy
as a natural way to get to know God. A philosophical
meditation on its extents and limits.

Recibido: 3 de marzo de 2015 / Aprobado: 21 de abril de 2015

*Lucero González Suárez**

*Nosotros no podemos captar de Dios lo que Él es, sino solamente lo
que no es, y cómo los otros seres se sitúan con relación a Él.*

Santo Tomás de Aquino

Resumen

El propósito de este ensayo consiste en reflexionar sobre el fundamento ontológico de la doctrina de Tomás de Aquino sobre analogía, con el fin de señalar sus alcances y límites para el conocimiento natural de Dios. En el primer apartado se reflexiona sobre la *analogía entis*. En el segundo, se define la analogía y sus tipos. En el tercero, se explica que a través de la analogía es posible acceder al conocimiento indirecto de Dios. En el cuarto, se plantea la pregunta acerca de cuál es el Dios al que permiten acceder las pruebas de la existencia de Dios basadas en la analogía, con el fin de argumentar que, como sostiene San Juan de la Cruz, entre las criaturas y Dios hay una infinita semejanza, motivo por el cual, si bien es cierto que la analogía permite a la teodicea el conocimiento de Dios como causa, no es un medio proporcionado para el conocimiento de su ser sobrenatural. El artículo concluye con la exhibición de los límites del pensamiento analógico para el conocimiento esencial de Dios: de la trascendencia y el misterio que envuelven su presencia. La tesis a demostrar es que el conocimiento analógico de Dios es imperfecto e incompleto, pero no falso.

Forma de citar este artículo en APA:

González Suárez, L. (2015). La doctrina de Tomás de Aquino sobre la analogía como recurso para el conocimiento natural de Dios. Una meditación filosófica sobre sus límites y alcances. *Revista Perseitas*, 3 (2), pp. 154-174

* Doctora en Filosofía (con mención honorífica) por la Universidad Autónoma de México. Actualmente se encuentra en el segundo año de su estancia de investigación posdoctoral en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, Campus Ciudad de México, gracias al programa de Becas para Estancias Posdoctorales Nacionales del Conacyt. Correo: noche_oscura27@yahoo.com.mx

Palabras clave

Analogía, teodicea, Dios, Tomás de Aquino, San Juan de la Cruz.

Adstract

The purpose of this essay is to reflect on the ontological foundations on the doctrine of Tomás de Aquino on analogy, in order to point out its extents and limitations for the natural knowledge of God. In the first section, there is a reflection on the analogia entis. In the second one, there is a definition of analogy and its different types. In the third section, there is the explanation that it is possible to access the knowledge of God through an analogy. In the fourth section, there is the question regarding which god is the one that can be reached through analogy as the basic evidence of the existence of god, in order to argument what San Juan de la Cruz states that there is an infinite dissimilarity between god and all other creatures. That is the reason why, even if the analogy allows the theodicy the knowledge of god as a cause, it is not a proportionate medium for the knowledge of the supernatural being. The article concludes by displaying the limits of the analogical thinking to know the essence of God: the transcendence and mystery that surround its presence. The thesis is to show that the analogical knowledge of god is imperfect and incomplete, but not false.

Keywords

Analogy, theodicy, God, Tomás de Aquino, San Juan de la Cruz

Planteamiento

El origen de la filosofía medieval es el encuentro de dos cosmovisiones únicas e irreductibles: la grecorromana y la cristiana. En el siglo II, una nueva forma de reflexión filosófica surge “al desprenderse de la tradición grecorromana en los albores del cristianismo, en pleno periodo helenístico” (Beuchot, 2013, p. 9). Si se acepta la idea de que cada periodo de la historia de la filosofía gira en torno a un problema fundamental, es necesario afirmar que en el Medievo la cuestión de Dios articula todas las preocupaciones filosóficas.

Aun cuando la novedad del cristianismo ha quedado oculta por el paso del tiempo, para comprender el impacto que produjo la predicación de la cruz entre quienes se habían formado en la cultura grecorromana, conviene recordar las palabras de San Pablo: “Los judíos exigen milagros y los griegos buscan sabiduría; nosotros, en cambio, predicamos un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y necedad para los gentiles” (1 Co 1, 22-23). Para la cosmovisión judía, la finalidad de la existencia consiste en estar atento a la revelación de Dios, quien se comunica con el pueblo elegido a través de los profetas y, para confirmar su verdad, permite que los hombres habitados por su presencia realicen milagros. Por su parte, los filósofos griegos, comparten la intuición fundamental de que el ser es manifestación, y se empeñan en indagar el principio y las causas últimas de todo lo que existe, por medio de la investigación racional. A diferencia de ambos, se dicen cristianos quienes han sido interpelados por la experiencia de un Dios vivo y verdadero que se esencia como *amor-ágape*: Cristo Crucificado. Si la diferencia entre la cosmovisión judía y cristiana es notable; la diferencia entre las visiones del mundo cristiana y griega es mucho más profunda. Mientras que los filósofos griegos anhelan la verdad, animados por el impulso erótico de su posesión; los conversos al cristianismo que han sido formados en la cultura grecorromana, se valen de los conceptos filosóficos con los que están familiarizados no para comprender la realidad natural ni para conocerse a sí mismos, sino para fundamentar y esclarecer su fe. Si la filosofía griega nace como un saber libre y desinteresado que tiene su fin en sí mismo; la filosofía medieval surge como un desarrollo intelectual subordinado a la verdad de la revelación, a la que busca comprender racionalmente.

El hombre es un ser racional que por naturaleza ansía conocer. Por lo cual, en la medida en que participa de una religión experimenta la necesidad de explicar racionalmente su origen, sus principios y su sentido último. Pero aun cuando tales inquietudes estén presentes, en cierto sentido, en todos los sujetos religiosos, sólo el filósofo que piensa sobre su experiencia reconoce la necesidad de justificar las creencias que lo definen como miembro de un grupo religioso. Mientras que su deseo de unión con lo divino genera en su interior el deseo de profundizar en el encuentro personal con Dios, su talante filosófico lo lleva a preguntarse por la posibilidad de demostrar la existencia de Dios; de esclarecer su esencia y atributos. Preocupaciones que conciernen tanto a la teodicea como a la teoría del conocimiento y la filosofía del lenguaje, puesto que antes de intentar siquiera hablar sobre el ser de Dios, es forzoso justificar la legitimidad de dicho intento.

La filosofía es búsqueda de la verdad. No existe conflicto alguno en aceptar que esta pueda ser adoptada por quienes se reconocen como cristianos y se preguntan si es posible conocer a Dios a través de la razón. Esto es, si la razón es capaz de comprender a Dios por medio de sus propios recursos, prescindiendo de aquello que la revelación permite conocer y que la experiencia religiosa permite vivir.

La inquietud acerca de si la razón puede o no conocer a Dios da origen a dos planteamientos. Por un lado, están quienes, como Santo Tomás de Aquino, consideran que la filosofía constituye una preparación o un preámbulo para la fe; por otro, quienes piensan que la incompletud del conocimiento filosófico de Dios es sinónimo de su falsedad, como Buenaventura; e incluso quienes, como Tertuliano, piensan que la fe debe surgir del reconocimiento del carácter absurdo de la revelación: que la verdad del cristianismo se manifiesta en su incomprendibilidad.

La tendencia que domina la historia de la filosofía medieval es la primera, que se distingue por la confianza en que la razón puede comprender a Dios, aun cuando esto tenga lugar de manera indirecta y limitada. Confianza que da origen a dos grandes caminos que tienen como fin el conocimiento racional de Dios: las vías *a priori* y las vías *a posteriori* para la demostración de su existen-

cia y atributos. Las primeras deducen la existencia y atributos de Dios a partir de su concepto ya sea que este provenga de la revelación o se alcance por el razonamiento. Tal es el caso del así llamado por Kant, “argumento ontológico”, propuesto por Anselmo de Canterbury en el *Proslogion*. La intención última de Anselmo de Canterbury era:

Encontrar un único argumento que no necesitara de ningún otro para justificarse, y que él solo bastara para establecer que Dios existe verdaderamente y que es el sumo bien que no necesita de ningún otro ser, y del cual todas las cosas necesitan para existir y ser buenas (1961, p. 17).

De entre las demostraciones *a posteriori* de la existencia de Dios, destacan las cinco vías de Santo Tomás, cuyo propósito es probar la que Dios es primer motor; causa eficiente primera; ser necesario; causa de la perfección de los entes y ordenador del mundo. La finalidad de este ensayo consiste en reflexionar sobre el principio que hace posible las cinco vías tomistas: la *analogía entis*. Se trata de comprender el fundamento ontológico de la analogía, con el fin de mostrar sus alcances y límites para el conocimiento natural de Dios.

El primer apartado tiene por propósito mostrar que el fundamento de la analogía como recurso lógico semántico para el conocimiento de Dios es la *analogía entis*, doctrina que, a su vez, se fundamenta en la noción del ser propia de la metafísica aristotélica. En el segundo, se presenta una definición sistemática de la analogía seguida de la exposición de las características de la analogía de atribución y de la analogía de proporcionalidad. En el tercero, se explica la manera en que a través de la analogía se puede alcanzar el conocimiento indirecto de Dios. En el cuarto, se plantea la pregunta acerca de cuál es el Dios al que permiten acceder las pruebas de la existencia de Dios basadas en la analogía. La intención es señalar los alcances y límites del conocimiento analógico de Dios.

La tesis a demostrar es que si Dios es un ser sobrenatural y la analogía es un recurso que permite conocer su esencia y atributos sólo de manera indirecta -en el orden natural de su manifestación-, la conclusión que se impone es que el conocimiento derivado de ella es imperfecto e incompleto, pero no falso.

La importancia de esta meditación filosófica radica en que no se limita a presentar una definición de la analogía ni a enumerar los diversos tipos de analogía, sino que señala los alcances y los límites del conocimiento analógico de Dios y, en tal sentido, constituye una recuperación de la crítica que San Juan de la Cruz hace a la doctrina de la analogía, defendida por Tomás de Aquino. Su originalidad estriba en que, al exhibir las limitaciones del pensamiento analógico sobre Dios para luego plantear la pregunta ¿cuál es el Dios que la analogía permite conocer?, pone de manifiesto que entre el Dios de la fe y el Dios de la razón hay una diferencia y una distancia que sólo la experiencia colma.

El fundamento ontológico de la analogía

Desde la perspectiva metafísica, el ser es el fundamento de los entes. De acuerdo con Heidegger, el pensar metafísico tiene una doble tarea. En primer lugar, su labor consiste en fundamentar los entes en el ser. Lo anterior supone la exhibición de la dependencia de los entes respecto del ser o, dicho en terminología medieval, la demostración de que lo contingente supone la existencia de lo necesario. En segundo lugar, la metafísica lleva a cabo una explicación del ser en tanto que fundamento de lo ente. “Su doble tarea es preguntarse por la doble determinación que, por un lado, co-relaciona al ser-fundamento y al ente-fundamentado e indagar sobre el vínculo existente entre el ser-fundamento y el ente al que requiere fundamentar para ser lo que es” (González, 2011, p. 126).

Si la inteligencia posee un valor ontológico es debido a su capacidad para nombrar al ser, al hecho de que todo pensar es *pensar del ser*. A decir de Tomás de Aquino, “Lo primero que entra en la concepción del entendimiento es el ser [...] el ser es el objeto propio del entendimiento y así es lo primero inteligible” (Tomás de Aquino, trad. en 2014, capítulo 5, artículo 2).

Por su parte, desde la perspectiva lógica, el ser es el referente último de cualquier concepto. Según el *Comentario al Tratado de la interpretación*, las palabras externas (los términos) son signos que, en virtud de su poder de manifestación, se dirigen a una inteligencia para establecer comunicación con

ella. La finalidad de las palabras externa es engendrar en el alma del oyente un concepto. De acuerdo con el Aquinate, las “concepciones del intelecto, a las cuales los nombres y verbos significan, según el planteamiento de Aristóteles, pues no puede ser que signifiquen inmediatamente a las cosas, como es evidente por el modo de significar mismo” (Tomás de Aquino, trad. en 1999, 16a3). Los términos del lenguaje expresan conceptos, pero significan la realidad.

El sentido de la palabra externa (nombres y verbos) es aquello que expresa: el ser de los entes. Puesto que los universales no son Formas o Ideas que posean realidad autónoma, las palabras externas (nombres y verbos) significan los conceptos intelectuales inmediatamente y, a través de ellos, a las cosas. De tal suerte, según Tomás de Aquino, la palabra ‘hombre’ significa al hombre, tal como este es concebido por la inteligencia: hombre “significa la naturaleza humana en abstracción de los singulares, de donde no puede ser que signifique inmediatamente a un hombre singular” (Tomás de Aquino, trad. en 1999, 16a3).

El poder del lenguaje para manifestar “lo que es” descansa en dos principios fundamentales tanto de la cosmovisión griega como medieval: 1) El ser es Logos; 2) El alma racional es capaz de aprehender el *Logos*: de suyo es *logos*, porque su estructura es análoga a la del orden metafísico. Lo primero significa que la totalidad de los entes que nos salen al paso en la experiencia no son una pluralidad caótica sino un entramado ordenado en y por sí mismo. La realidad no requiere ser ordenada; ya lo está. Tal es el sentido profundo de la afirmación heideggeriana de que el lenguaje, original y preeminentemente, es lenguaje *del Ser*. La segunda afirmación da a entender que si el conocimiento de dicho orden es posible, eso se debe a que el ser es *alétheia* (manifestación esencial) y a que el hombre se define como el ser que habita en la verdad, en la medida en que está expuesto a la manifestación del sentido ontológico.

El ser trasciende al pensamiento porque el orden que le es inherente no depende de la razón. El ser determina y posibilita la actividad de la inteligencia, no es la inteligencia la que determina al ser. El ser es la condición de posibilidad de todo acto inteligente.

El pensamiento metafísico de Santo Tomás no pretende reducir la estructura de lo concreto a la de nuestro lenguaje, es decir, a la de nuestro pensamiento abstracto. Su objeto es recoger en el pensamiento lo que las cosas mismas dicen por el hecho de ser. La metafísica tomista evita radicalmente ese gran pecado del espíritu: reducir el ser a un momento o a un elemento del discurso mental (Rassam, 1980, p. 38).

Tanto para la filosofía antigua como para la medieval, el hecho de que hay ser es una evidencia del sentido común, que sólo puede ser negada desde una actitud sofística. El ser no requiere ni puede ser demostrado, toda vez que el sólo intento de hacerlo supondría que la lógica está por encima de la metafísica. La aprehensión del ser tiene un carácter espontáneo. En cada caso nos encontramos ya participando de una cierta comprensión, difusa y no tematizada de la realidad; comprensión que constituye tanto el principio como el comienzo del conocimiento metafísico. Lo propio del ser es la presencia; la manifestación. Lo propio de la inteligencia es la apertura al ser. De acuerdo con Aristóteles,

La expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y a una sola naturaleza y no por mera homonimia, sino que al igual que 'sano' se dice en todos los casos en relación con la salud -de lo uno porque la conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque es signo de la salud, de lo otro porque ésta se da en ello- y 'médico' <se dice> en relación con la ciencia médica (se llama médico a lo uno porque posee la ciencia médica, a lo otro porque sus propiedades naturales son adecuadas a ella, a lo otro porque es el resultado de la ciencia médica), y podríamos encontrar cosa que se dicen de modo semejante a éstas, así también 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas <se dice que son> por se[r] entidades, de otras por ser afecciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de alguna cosa[s] ya de la entidad (Aristóteles, trad. en 2003, 1003a 33-1003b 9).

La realidad por excelencia es la entidad individual; la materia informada, unitaria y singular, a la que Aristóteles denomina *ousía* o substancia primera. En palabras del filósofo: "entidad, la así llamada con más propiedad y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual" (Aristóteles, trad. en 1994, pp. 10-13). Por lo que respecta a la primera parte de la definición, el individuo no está en otro porque su ser no incide en algo más ni reclama de la existencia de algo más para existir sino que constituye el sujeto donde inhiere las determinaciones

accidentales. Por lo que toca a la segunda parte de la definición, el individuo es substancia primera porque constituye el núcleo de toda posible predicación. A pesar de ser el sujeto de la predicación (de aquello que se afirma tanto esencial como accidentalmente respecto de 'algo'), por sí mismo el individuo es inefable. A partir de la substancia primera no hay predicación porque 'decirse de algo' implica la relación de un término con otro cuya extensión está contenida en el primero. Así, por ejemplo, la especie 'hombre' se dice del individuo hombre del mismo modo que el género 'animal', se dice tanto del individuo hombre como de la especie 'hombre'. Empero, puesto que no hay nada respecto de lo cual el individuo pueda predicarse, de ello se deriva su inefabilidad. El lenguaje está conformado por nombres y verbos que significan de modo universal a la realidad. Un lenguaje que nombre individuos y que, al hacerlo, no aluda directa o indirectamente a la especie, es un absurdo. La única manera de nombrar el ser de los individuos es de modo indirecto: como substancias segundas o universales. La relación entre substancia primera (individuo) y substancia segunda (género y especie) pone de manifiesto que no puede haber un solo ser, ni este puede convenirles a todos los seres por igual.

La expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos (*Metafísica*, 1028a, p. 10). Hay muchos seres y muchas maneras de ser, que no obstante se encuentran vinculadas entre sí. Sin embargo, aquello que unifica tal diversidad de sentidos es la referencia última al ser por excelencia: la *ousía*. El pasaje de la *Metafísica* arriba citado constituye el fundamento de la *analogía entis* medieval.

"Ente" no se predica de modo equívoco, ni unívoco, sino análogo. Es solamente en la filosofía medieval donde este uso del término llegará a imponerse, y donde el ejemplo que Aristóteles aducía para explicar analógicamente la predicación del Ente -me refiero al de los múltiples sentidos del término "sano"- pasará a ser el prototipo de la llamada "analogía de atribución", mientras que la otra analogía -la única que Aristóteles conoció por este nombre- encontrará un descendiente directo en la analogía de proporcionalidad (Salas, 2003, p. 156).

De acuerdo con Santo Tomás, no es lo mismo el ser como substancia que como accidente; el ser como esencia que como existencia. La noción de ser no es unívoca, en la medida en que no se dice del mismo modo para todo *lo que es*. Pero tampoco es equívoca, en el sentido de que signifique algo radicalmente

distinto en cada caso. Es análoga, por cuanto tiene un significado que en parte es igual y en parte es diferente; es decir, porque conjuga identidad y la diferencia.

La analogía y sus tipos

La doctrina de la analogía tiene sus orígenes en la filosofía de Aristóteles. Una mención importante del papel que la analogía desempeña en el conocimiento aparece en la *Metafísica*: “no es preciso buscar una definición de todo, sino que, a veces, basta captar la analogía en su conjunto” (Aristóteles, trad. en 2003, 1048a). De modo más específico, en la *Metafísica* existen referencias tanto a la analogía de atribución como a la analogía de proporcionalidad, que Tomás de Aquino destaca al hacer su comentario (Tomás de Aquino, trad. en 2000, p. 8). Empero, es obra exclusiva del filósofo cristiano haber aplicado tanto la analogía de atribución como la de proporcionalidad a la existencia. Así entendida, la doctrina de la analogía es un desarrollo original de Santo Tomás.

La etimología de la palabra ‘analogía’, hace referencia al concepto de proporción. De acuerdo con Mauricio Beuchot, ‘analogía’

es una palabra tomada de las matemáticas griegas que significa que una cosa compete o se atribuye a otras según jerarquía distinta, esto es, según la porción que a cada una le corresponde; no es, pues, una predicación uniforme e indiscriminada. “Proportio” indica que algo se reparte según la porción que le toca a cada una [...] Del mismo modo, un nombre se aplica proporcionalmente a sus individuos referentes cuando el significado de dicho nombre se les aplica de manera diversa, jerarquizada, según diferente porción a cada uno. Se trata de una denominación en la que hay algo que recibe el nombre de manera más propia y algo que lo recibe de manera menos propia (1993, p. 35).

Se dice de una palabra o de un concepto que son análogos cuando se aplican a distintos entes, con un significado en parte idéntico y en parte diferente. La analogía es algo intermedio entre la univocidad y la equivocidad. En toda analogía hay un analogado principal, con el cual tienen relación los diversos matices de un significado común, aplicado a entidades que también son diferentes. Toda analogía expresa una proporción, es decir, una relación que se constituye

por tres aspectos. El primero de ellos es la *pluralidad*, puesto que “ser análogo a...” es una relación comparativa. El segundo, es la *semejanza*, que se relaciona con la univocidad. El tercero es la *desemejanza*, que origina la equivocidad.

La identificación de los diversos tipos de analogía es importante porque ello abre la posibilidad de comprender que en la *analogía entis*, “Ente” se predica intrínsecamente tanto de la substancia como de los accidentes. Existen dos tipos de analogía: la analogía de atribución y de proporcionalidad. La primera se da cuando existen dos o más realidades que se vinculan de un modo distinto con un término único o un ente particular, que recibe el nombre de analogado principal o primer analogado. En este tipo de analogía, la atribución se verifica únicamente en el analogado principal, y de forma secundaria se atribuye a los otros analogados secundarios. Tal es el caso del término ‘sano’, aplicado a la vida, a las actividades deportivas, y a las relaciones interpersonales.

A su vez, existen dos tipos de analogía de atribución: extrínseca e intrínseca.

Un término se atribuye intrínsecamente si se dice propiamente de la entidad a la que se atribuye: sano se dice propiamente del organismo, pero no del alimento: la atribución es entonces intrínseca al organismo, pero extrínseca al alimento [...] Podría pensarse que la analogía de atribución es siempre extrínseca: el término se aplica a los entes que no son el primer analogado únicamente por su relación con éste -el caso de ‘sano’ constituye nuevamente un ejemplo-; pero no: se admite la existencia de una analogía de atribución intrínseca: el término en cuestión se aplica a los demás analogados siempre por su relación con el primer analogado, pero se dice también propiamente de aquellos, y por lo tanto *intrínsecamente* (Salas, 2003, p. 157).

En la analogía de proporcionalidad, el término se atribuye a realidades diversas de acuerdo con una razón o proporción de semejanza. Lo anterior ocurre en dos casos: 1) Cuando diversos entes tienen proporción con algo; 2) “porque uno [de esos entes] guarda proporción con otro, como sano se dice de la medicina y del animal, en cuanto que la medicina es causa de la salud que hay en el animal” (Tomás de Aquino, trad. en 2014, capítulo 13, artículo 6), por lo cual, se divide en *analogía de proporcionalidad propia* (cuando es el caso que el término se haya realizado intrínsecamente en los analogados) y *analogía de proporcionalidad metafórica* (cuando el término se realiza intrínsecamente en uno de los analogados y extrínsecamente en el otro).

La doctrina de la analogía aplicada al conocimiento de Dios

El supuesto básico del que partió la filosofía tomista fue que las diversas entidades poseen una relación intrínseca con Dios, toda vez que su ser es causa de la existencia de aquellas. Es decir, que tanto la existencia como la esencia de las criaturas son participación de la existencia y esencia de Dios. Las tres doctrinas fundamentales de la metafísica tomista, que justifican el empleo de la analogía como recurso lógico-semántico para hablar de Dios son:

First, there is the distinction between being existent, good, wise, and so on, essentially, and being existent, good, wise, and so on, by participation. God is whatever he is essentially, and as a result he is existence itself, goodness itself, wisdom itself. Creatures are existent, good, wise, only by sharing in God's existence, goodness, and wisdom, and this sharing has three features [...] What is essentially existent or good is the cause of what has existence or goodness by participation. Second, there is the general doctrine of causality according to which every agent produces something like itself. Agent causality and similarity cannot be separated. Third, there is Aquinas's belief that we are indeed entitled to claim that God is existent, good, wise, and so on, even though we cannot know his essence (Ashworth, 1999, p. 12).

A partir de ellas, el Aquinate sostiene que a través del conocimiento de las criaturas es posible acceder al conocimiento de Dios. Puesto que en el efecto hay cierta semejanza con la causa, las criaturas participan de las perfecciones divinas. Aceptado lo anterior, la tarea de la teodicea era demostrar la *analogia entis* entre Dios y el hombre.

By comparing the usage of term "being" with "healthy" Aristotle makes it clear that he sees a certain correspondence between these two cases of analogy. Different things called "healthy" do have a certain relation with health [...] Something similar applies to "being". However, St. Thomas points out that in both cases this relationship is not the same: substance is the subject of this accidents, which are its determinations. There is an intrinsic relationship and something of being is found in the accidents, whereas this is not the case in the relationship of healthy food to the health of body. This point is of great importance when we determine the relation of created things to God: created things do have a certain likeness to God, on the basis of which analogous statements about both are possible. That which belongs to God as identical with his essence, is possessed by created things through participation (Elders, 1993, p. 46).

Las diversas perfecciones que las criaturas poseen, pueden atribuirse también a Dios, pero

hay perfecciones que no son sin más compatibles con su esencia (por ejemplo, las que tienen que ver con la materia, como la magnitud, la dureza, etc.); y si la analogía de atribución significa que un predicado -en este caso, una perfección- es atribuido a Dios de manera “más eminente” que a la criatura, resultaría que algunas perfecciones -como el ser mineral y otras- tendrían que ser atribuidas a Dios de manera eminente porque Él las ha creado, y esa atribución es absurda (Beuchot, 1993, pp. 41-42).

A fin de evitar malas interpretaciones, Tomás de Aquino sostiene que la relación de semejanza entre las criaturas y Dios no es recíproca: las criaturas son semejantes a Dios; pero Dios no es semejante a las criaturas, “pues, como dice Dionisio en el c 9 *De Div. Nom.*, entre las cosas que son del mismo orden hay semejanza mutua, pero no entre la causa y lo causado; pues decimos que la imagen es semejante al hombre, no al revés. Así es como puede decirse que la criatura es semejante a Dios; no, sin embargo, que Dios sea semejante a la criatura” (Tomás de Aquino, trad. en 2014, capítulo 4, artículo 3).

En la Edad Media hubo filósofos, como Duns Scoto, que afirmaron que el ser se predica unívocamente de Dios y de las criaturas. Lo que obligó a Santo Tomás de Aquino a refutar dicha idea. Es por ello que, al preguntarse si los nombres dados a Dios y a las criaturas se atribuyen a ambos unívocamente, nuestro filósofo recoge la objeción según la cual “parece que hay algo que se dice unívocamente de Dios y de las criaturas” (Tomás de Aquino, trad. en 2014, capítulo 13, artículo 5). La solución consiste en argumentar que:

Es imposible que algo se puede decir unívocamente de Dios y de las criaturas. Porque todo efecto no proporcionado a la capacidad causal del agente, recibe la semejanza del agente no en la misma proporción, sino deficientemente. Así, lo que es diviso y múltiple en los efectos, en la causa es simple y único [...] todas las perfecciones de las cosas, que en la realidad creada se encuentran en forma divisa y múltiple, en Dios preexisten en forma única. Así, pues, cuando algún nombre que se refiera a la perfección es dado a la criatura, expresa aquella perfección como distinta por definición de las demás cosas (Tomás de Aquino, trad. en 2014, capítulo 13, artículo 5).

En el otro extremo, se halla la objeción que Tomás de Aquino recoge, según la cual “ningún nombre se da a Dios con el mismo sentido que se da a las criaturas” (Tomás de Aquino, trad. en 2014, capítulo 13, artículo 5). De manera que cuanto se afirma de Dios y de lo creado, se dice equívocamente y sólo en

apariciencia significa lo mismo. Puesto que la diferencia esencial entre Dios y las criaturas es infinitamente mayor que la diferencia que especifica a estas últimas, Juan de la Cruz concluye que “ninguna cosa criada ni pensada puede servir al entendimiento de propio medio para unirse con Dios” (San Juan de la Cruz, trad. en 1994, capítulo I, 8,1). A tal objeción, Tomás de Aquino responde que están en un error quienes así piensan, ya que de lo contrario sería imposible llegar al conocimiento de Dios a partir del conocimiento de la creación como efecto suyo.

En contra de los defensores de la univocidad, el desarrollo de la doctrina de la analogía le permite sostener a Santo Tomás que “la noción de ente se aplica a Dios y a las criaturas, no de una manera unívoca, ni tampoco puramente equívoca, sino más bien analógica, con analogía de atribución y de proporcionalidad” (Tomás de Aquino, trad. en 2007, cc. 32, 33, 34). No obstante su justificación de que tanto la analogía de atribución como la de proporcionalidad son medios apropiados para el conocimiento natural de Dios, el filósofo se vale principalmente de la segunda. En este sentido, el filósofo explica:

Todos los nombres que se dan a muchos analógicamente, es necesario que todos sean dados por su referencia a uno; y así, es necesario que tal uno entre en la definición de todos. Y porque el concepto expresado por el nombre es la definición, como se dice en IV Metaphys. 21, es necesario que aquel nombre sea dado antes a aquello que entra en la definición de lo otro, y después sea dado a los otros siguiendo el orden establecido por la relación más o menos estrecha que guarden con aquél (Tomás de Aquino, trad. en 2014, capítulo 13, artículo 6)

La tesis central de la metafísica tomista es que el ser no se dice en sentido unívoco cuando se atribuye a Dios y a las criaturas. No obstante, tampoco es el caso que cuando se afirma que los seres creados son y Dios es, se trate de una afirmación equívoca. Por consiguiente, tanto en un caso como en el otro, la predicación tiene lugar conforme a la analogía de proporcionalidad. Lo que permite que se “pueda hablar de Dios, tomando como punto de apoyo el lenguaje sobre las criaturas, sin que se lo identifique con ellas, y sin que la diversidad de significaciones haga incontrolable lógicamente o equívocos esos términos en el proceso de razonamiento” (Beuchot, 1993, p. 44).

La analogía como proporción, implica una calificación de Dios a partir de las criaturas. Al decir que el Dios es y que la criatura es, se da a entender que hay una cierta semejanza entre la relación que se da entre la esencia divina y su existencia; y la de la esencia del hombre y su existencia. La razón por la cual el ser se predica de Dios con mayor propiedad es que Dios existe por sí; los seres creados existen por Dios. El ser de lo creado depende del Creador. Aun cuando tanto Dios como las criaturas *son*, dicha atribución no es unívoca ni equívoca sino análoga. Dios es el primer analogado; las criaturas, el analogado secundario.

De lo anterior se desprende que a través del conocimiento de los efectos de Dios, es posible conocer a Dios. Como fiel discípulo de Aristóteles, el proyecto de Tomás de Aquino consiste en partir de lo más conocido en el orden natural (el ser y las perfecciones de las criaturas), a fin de arribar al conocimiento de lo menos conocido (el ser de Dios). La doctrina de la analogía es el fundamento del conocimiento de la teodicea.

La analogía es el recurso lógico-semántico que posibilita las cinco vías para la demostración de la existencia de Dios. En ellas, el filósofo medieval sigue un camino ascendente: parte de las criaturas (analogado secundario) para llegar al Creador (primer analogado). Sin embargo, aquello a lo que se arriba no es el conocimiento de las perfecciones de Dios, sino al conocimiento de la relación que se da entre los términos que significan tales perfecciones, cuando se aplican a Dios y al hombre. De lo que se trata no es de llegar al conocimiento de Dios en sí y por sí mismo; sino de aquello que la creación expresa del creador.

¿Cuál es el dios que permite descubrir la analogía?

Santo Tomás sostiene que los nombres dados a Dios y a las criaturas se atribuyen por analogía o proporcionalmente. No obstante, aun cuando cabe decir que el hombre y Dios se asemejan en la medida en que la perfección puede predicarse de ambos, es preciso agregar que las perfecciones de las criaturas se distinguen de su esencia; mientras que en el Creador preexisten unidas en su esencia. Por eso no puede hablarse de que los atributos o los nombres

divinos y humanos tengan un sentido unívoco. Ni tampoco son equívocos, puesto que entonces a partir de las criaturas no se podría conocer a Dios. En sus propias palabras:

Todos los nombres que son dados a Dios metafóricamente, han sido dados a las criaturas antes que a Dios; porque dados a Dios, no indican más que las semejanzas con tales criaturas [...] Esto da a entender que no se puede definir el significado de los nombres dados a Dios si no se parte de lo que significan cuando son dados a las criaturas[...] si al decir *Dios es bueno*, no se dijera más que Dios es causa de la bondad de la criatura; y si este nombre *bueno*, dado a Dios, incluyera en sí mismo la bondad de la criatura. De ser así, el nombre bueno se daría a la criatura antes que a Dios. Pero quedó ya demostrado (a. 2) que estos nombres son dados a Dios no sólo en sentido causal, sino también esencial. Pues cuando se dice Dios es bueno o sabio, no sólo se expresa que Él es causa de sabiduría o de bondad, sino que estas preexisten en Dios en forma sublime. [...] En cuanto a la realidad expresada por el nombre, este es dado a Dios antes que a las criaturas. En cuanto al hecho de dar nombre, antes se lo damos a las criaturas, que son los primero que conocemos (Tomás de Aquino, trad. en 2014, capítulo 13, artículo 6).

Cuando los nombres que designan perfecciones se atribuyen a Dios, nombran una realidad eminente; pero cuando se atribuyen a las criaturas, nombran una realidad participada. En el orden del ser, aquello que los nombres refieren corresponde a Dios por principio y a las criaturas de forma derivada. En el orden del conocimiento, puesto que no conocemos la causa sino a través del efecto, los nombres que se atribuyen por analogía a Dios y a las criaturas, pertenecen a las criaturas antes que a Dios. Puesto que no es posible nombrar a Dios sin tomar como punto de partida los entes finitos. Acerca de la existencia y esencia de Dios, sólo conocemos lo que sus obras manifiestan. Sólo lo conocemos en tanto que causa, principio y fundamento de los entes; pero no en sí mismo.

Conclusiones

Como ha de resultar claro por lo anteriormente dicho, sólo si entre Dios y las criaturas hay una cierta semejanza, es posible confiar en que la vía a posteriori conduce a la verdad. La condición de posibilidad del conocimiento de Dios que parte de sus efectos es la *analogia entis*. Tal es el fundamento de la analogía

como recurso lógico-semántico para el conocimiento racional de Dios. Puesto que “la «analogía del ser» concentra en sí el problema metafísico fundamental, a saber: el de la relación entre el Ser absoluto y el ser finito” (García, 2006, p. 131).

Como ha señalado un intérprete de Santo Tomás:

El ser predicado con analogía proporcional propia “expresa” la comunión en la realidad de todas las cosas desde lo más íntimo de cada una de ellas: su ser, con una relación proporcionada entre lo que cada cosa esencialmente es y su ser, respecto de las demás; ahí se expresa la gradación de los singulares y desde ahí “expresa” a Dios como la realidad por excelencia y nos permite hablar de él desde la proporción desproporcionada, con todos nuestros límites, con toda humildad, pero hablar y subrayar la imagen que en toda realidad hay de Dios (Antúnez, 2006, p. 29).

Tomás de Aquino sostiene que a Dios no tenemos acceso de manera directa: no lo conocemos más que como causa, “pues el efecto se nos presenta como más evidente que la causa, y por el efecto llegamos a conocer la causa” (Tomás de Aquino, trad. en 2014, capítulo 2. artículo 2). A través de la teodicea sólo se conoce indirectamente a Dios. Tal es su alcance y su límite.

Como Heidegger señala, a la luz de la investigación metafísica (que en este contexto se identifica con la teodicea), el ente es concebido como lo fundamentado, mientras que el ser asume la forma de ente supremo, fundamento causal del primero. “La constitución onto-teológica de la metafísica procede del predominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados mutuamente al ser en tanto que fundamento, y a lo ente en su calidad de fundado- fundamentador” (Heidegger, 1988, p. 151). Al establecer dicha relación entre el ente y el ser como fundamento óntico, “se ha mencionado ya el concepto metafísico de Dios. La metafísica ha de ir a parar al Dios con el pensamiento, porque el asunto del pensamiento es el ser, y este está presente de muchas maneras como fundamento” (Heidegger, 1988, p. 131).

Las cinco vías para la demostración de la existencia de Dios propuestas por Tomás de Aquino (que tienen por condición de posibilidad la *analogía entis*) postulan a Dios como causa, principio y fundamento tanto del ser como de las perfecciones de las criaturas. El concepto de Dios así presentado se ajusta a lo que Heidegger denomina el “ente fundamentador”. La identificación resul-

ta problemática porque hace surgir la pregunta: ¿el Dios-fundamento de la metafísica se identifica plenamente con el Dios de la revelación? A partir de lo anterior, todo parecería apuntar al hecho de que el Dios de los filósofos no se identifica con el Dios de la fe. Y que el conocimiento natural de Dios, al que busca acceder la doctrina de la analogía, no permite comprender el ser sobrenatural de Dios.

¿Cómo juzgar entonces los alcances y las limitaciones del conocimiento analógico de Dios? Una de las críticas más agudas que se han hecho a la analogía como recurso para el conocimiento de Dios, es la de Juan de la Cruz. En palabras del poeta místico,

entre todas las criaturas superiores ni inferiores, ninguna hay que próximamente junte con Dios ni tenga semejanza con su ser, porque, aunque es verdad que todas ellas tienen [...] cierta relación a Dios y rastro de Dios [...] de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial [...] Y por eso es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las criaturas (San Juan de la Cruz, trad. en 1994, capítulo II, 8, 3).

El argumento en contra de la analogía sostiene que para que el conocimiento pueda realizarse, es menester que exista una semejanza unívoca y no sólo análoga, entre el ser de lo que se pretende conocer (Dios) y el medio a través del cual se busca conocer (la razón). No obstante, puesto que entre la razón natural (que se sirve de aprehensiones provenientes de las criaturas para construir sus razonamientos) y el ser sobrenatural de Dios no hay una semejanza, de ello se sigue que la analogía no es una vía adecuada para conocer a Dios.

De acuerdo con San Juan de la Cruz, Las aprehensiones con base en las cuales conocemos a las criaturas se colocan “debajo de algunas maneras y modos limitados, y la Sabiduría de Dios, en que se ha de unir el entendimiento, ningún modo ni manera tiene ni cae debajo de algún límite ni inteligencia distinta y particularmente” (San Juan de la Cruz, trad. en 1994, capítulo II, 17, 6). De donde se deriva que el ser sobrenatural de Dios es inaccesible para el conocimiento natural del que es capaz el entendimiento. De acuerdo con Juan de la Cruz “para ser apropiado, el conocimiento debe ser proporcionado al objeto

que se pretende conocer. El único medio proporcionado al ser sobrenatural de Dios es el don sobrenatural de la fe, que Dios infunde en el hombre por gracia, en contemplación” (González, 2013, p. 185).

En la personalidad de Santo Tomás confluyen el interés teológico, la reflexión filosófica y -a decir de lo que sabemos sobre su vida- la experiencia mística. Al referirse a los alcances de la teodicea desarrollada gracias a la aplicación de la analogía como recurso lógico-semántico para el conocimiento de Dios, consideró que el valor de esta radicaba en posibilitar la comprensión de ciertas verdades a las que la razón natural tiene acceso por sí misma, las cuales constituyen los preámbulos de la fe. Es decir, que el discurso de la teodicea no es la verdad última en el sentido de que agote el ser de Dios; pero sí lo es en la medida de que señala el límite de la comprensión racional.

Sólo teniendo presente el valor propedéutico de la teodicea respecto de la experiencia mística se puede entender por qué, a decir de Mauricio Beuchot, hacia 1273, Tomás de Aquino dejó de escribir:

Declaró haber tenido una visión en la que se le manifestaba con toda su profundidad los misterios sobre los que había meditado tanto. Y, frente a esa revelación, las cosas que había escrito le parecían como paja deleznable. Ya no tenía sentido escribir acerca de lo que no podía expresar más que con balbuceos (1984, pp. 11-12).

La diferencia entre lo que Tomás de Aquino dijo en todas sus obras acerca de Dios y lo que sólo podía comprender en la contemplación silenciosa del ser de Dios, es la misma que da cuenta de la diferencia que separa a la teodicea de la mística.

La experiencia mística es inefable porque acaece en las oscuridades de la fe teologal. La fe es luz sobrenatural que supera los alcances del entendimiento. Progresar en el conocimiento oscuro por fe de Dios es quedarse «sin luz (natural) y a oscuras viendo». Teodicea y mística son caminos diversos que conducen a encuentros igualmente distintos con lo divino (González, 2012, p. 64).

Cuando se le afirma como verdad última e irrebasable, el discurso de la teodicea cae bajo el peso de las objeciones que nos recuerdan la infinita distancia entre el Creador y la criatura; entre el orden sobrenatural y el natural;

entre lo infinito y lo finito. No obstante, su valor se destaca en su justa dimensión cuando se tienen claros los alcances y límites, derivados de los principios metafísicos y metodológicos sobre los cuales descansa.

Referencias

- Anselmo. (1961). *Proslogion*. Buenos Aires: Aguilar.
- Antúñez, J. (2006). *La analogía*. Perspectivas. En *Jornada sobre la analogía* (pp. 15-42). Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso.
- Aristóteles (1994). *Categorías*. En *Tratados de lógica I* (pp. 27-77). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2003). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Ashworth, E. J. (1999). Medieval Theories of Analogy. En: E. N. Zalta, Ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de:
<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/analogy-medieval/>.
- Beuchot, M. (1993). *Signo y lenguaje en la filosofía medieval*. México: UNAM.
- Beuchot, M. (2013). *Historia de la Filosofía Medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elders, L. J. (1993). *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in an historical perspective*. The Netherlands: E. J. Brill.
- García, S. (2006). La analogía entre el ser finito y el ser infinito. Analogía entis. En: *Jornada sobre la analogía* (pp. 131-182). Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso".
- González, L. (2013). Angustia y fe teologal en Kierkegaard y San Juan de la Cruz. *Véritas. Revista de Filosofía y Teología*, 28, 73-190.

- González, L. (2011). Del concepto onto-teo-lógico de Dios a la comprensión fenomenológica de lo divino. *Revista de Filosofía*, 131, 121-134.
- González, L. (2012). Hacia una fenomenología del Cántico Espiritual, de San Juan de la Cruz. ILU. *Revista de Ciencias de la Religión de la Universidad Complutense*, 17, 59-76.
- Heidegger, M. (1988). La Constitución Onto-teológica de la Metafísica. En Heidegger, M., *Identidad y Diferencia* (pp. 11-117). Barcelona: Anthropos.
- Rassam, J., (1980). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Rialp.
- Salas, M. (2003). Santo Tomás: analogía y participación. *Revista Filosofía. Universidad de Costa Rica* XLI, 104, 153-164.
- Cruz, San Juan de la. (1994). *Subida del Monte Carmelo*. En San Juan de la Cruz, *Obras Completas* (pp. 253-482). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino. (1984). *Opúsculos Filosóficos Selectos*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Tomás de Aquino. (1999). *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*. Pamplona: EUNSA.
- Tomás de Aquino. (2000). *Comentario al libro de V de la metafísica de Aristóteles*. Pamplona: EUNSA.
- Tomás de Aquino. (2014). *Suma Teológica I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino. (2007). *Suma contra los gentiles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

EL ÍDOLO COMO FENÓMENO

The idol as a phenomenon

Recibido: 17 de marzo de 2015 / Aprobado: 21 de abril de 2015

*Diana Mejía Buitrago**

Resumen

El giro teológico propone en principio la recuperación de la teología inmersa en la filosofía. En este contexto, la tarea emprendida en la fenomenología por Jean-Luc Marion es la reducción de la metafísica para abrirle paso de nuevo a la teología. La concepción de la filosofía de Marion parte de la idea de la muerte de Dios desarrollada por Nietzsche y Heidegger, mostrando y fundamentando parte de la concepción de la filosofía de Marion, según la cual esta representa la muerte del ídolo, y con ello, la muerte de la metafísica. El ídolo es expuesto en el giro como fenómeno saturado, que impide al hombre comprender las cosas del mundo más allá de sus representaciones. Es por ello que la fenomenología emprende el camino hacia la superación de la metafísica y propone girar el conocimiento hacia la divinidad.

Palabras clave

Ídolo, fenómeno saturado, fenomenología, metafísica, giro teológico, muerte de Dios.

Forma de citar este artículo en APA:

Mejía Buitrago, D. (2015). El ídolo como fenómeno. *Revista Perseitas*, 3 (2), pp. 175-182

* Filósofa del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Docente del Colegio Teresiano de Envigado, Colombia. Correo dianagamla@gmail.com

Abstract

The theological turn that basically proposes the recovery of the theology immersed in philosophy. In this context the task undertaken by Jean-Luc Marion in phenomenology is the reduction of metaphysics in order to give way to a new theology. Marion's conception of philosophy is based on the idea of the death of God developed by Nietzsche and Heidegger, which represents the death of the idol and with it the death of metaphysics. The idol is exposed in the turn as a saturated phenomenon, which prevents mankind from understanding the things of the world beyond its representations. That is why phenomenology takes the road towards overcoming metaphysics and proposes turning knowledge towards divinity.

Keywords

Idol, saturated phenomenon, phenomenology, metaphysics, theological turn, death of God.

"Hay que permitir que el dios no se limite al ídolo".

Jean-Luc Marion.

En la filosofía iniciada por Marion, puede apreciarse de una manera clara y precisa que su propósito radica en mostrar una contraposición entre Dios y el ídolo. Para lograrlo, Marion escribe a partir de la idea de la muerte de Dios emprendida por Nietzsche y Heidegger. Así, la genealogía desarrollada por Marion comprende la mirada de autores nihilistas como Feuerbach, Stirner y el propio Nietzsche. De este modo, la muerte de Dios según Marion puede fundamentarse como un tipo de 'crepúsculo de los ídolos'.

El problema de los ídolos, es una cuestión teológica en la que precisamente se centra el discurso de la filosofía de Marion. El 'giro teológico de la fenomenología' significa volver a Dios, lo cual quiere decir que la postura filosófica de Marion, análoga a la de otros filósofos inscritos en la misma corriente, estriba en rescatar la teología del viejo abismo en que se vio sumida a causa de la antigua metafísica.

Según afirma Marion en su obra *El ídolo y la distancia* (1999), Dios solo viene a nosotros en tanto que nos precede, pues Dios sobrepasa nuestros ídolos sensibles o conceptuales en procura de que podamos alcanzarlo allí donde menos lo esperábamos. Por eso, cuando la antigua metafísica intenta probar la muerte de Dios, lo que realmente prueba es el final del ídolo conceptual que había creado a partir de su propia experiencia de Dios. Así, en el momento mismo en que este ídolo es desvanecido, provoca un abismo ontológico en la relación entre Dios y el Ser.

Al hablar de la relación entre Dios y el Ser, se pretende mostrar de nuevo la importancia de la mirada de la teología, que a su vez, ha sido rescatada del lugar al que la había desplazado la metafísica de épocas pasadas. El giro teológico busca expresar con ello, que la imagen de lo divino puede ser sustentada desde una fenomenología teológica y no desde una metafísica arraigada a los viejos estatutos filosóficos que en su momento instauraron, un modo de conocimiento por 'encima' de la figura teológica del conocer.

En palabras del profesor Carlos Restrepo (2009) se señala que,

del ídolo, ateniéndonos a su fenomenología, baste señalar que su génesis radica en una detención de la mirada que se colma por entero en lo visible. En lugar de ofrecer una imagen de lo divino que, en su comprensión ordinaria, cabría descalificar por ilusoria o engañosa, el ídolo nunca engaña, pues justamente su estatuto radica en el hecho de que es visto. Figuración humana, hechura artesanal del hombre, el ídolo ofrece una imagen en la que lo divino es llevado por entero a la presencia, al punto de tornarse excesivamente familiar en razón de la investidura que recibe de la mirada que lo reconoce (p. 305).

A partir de esta afirmación, puede explicarse que la mirada del hombre está marcada por su incapacidad de ver más allá de lo que le presentan y representan los ídolos, al no poder trascender en procura del conocimiento propio, del otro y de lo otro, es por ello que para Marion (1999) “Hay que permitir que el dios no se limite al ídolo”.

La idea de la manifestación del ídolo, surgida desde la propuesta hecha en el *giro teológico*, radica en presentar la figura de lo divino desde otro plano más accesible al hombre, sin necesidad de tener como modelo superpuesto al dios que limita todo pensamiento fuera de él mismo. El hombre debe, por tanto, desligarse, desprenderse, desasirse del ídolo, de la imagen conceptual que mantiene atrapado su pensamiento y no lo deja abismarse en el conocimiento del mundo más que como representación, imagen idolátrica y conceptual de todo cuanto ve, percibe y conoce.

La metafísica se encarga de revelar al ídolo como un elemento conceptual, mientras que la fenomenología traspone lo conceptual al orden de lo divino en función de exponer al ídolo como fenómeno.

Nietzsche propuso el Ocaso de los ídolos para argumentar que se debía dar fin a la antigua interpretación del conocimiento conceptual del mundo, de Dios, del hombre y del Ser. Conforme a esto, Marion ha fundamentado la posibilidad de reducir ese conocimiento meramente conceptual y en algunos casos, sensible, proporcionado por la metafísica, trascendiendo más allá de la simple conceptualización metafísica, para producir un conocimiento fenomenológico basado principalmente en la teología y cimentado desde el anuncio de la muerte de Dios señalada por Heidegger.

Cuando el hombre alcanza a comprender la muerte de Dios fuera del ídolo y lo empieza a asumir como fenómeno, puede entender que existe un nuevo pensamiento, determinado por la teología fenomenológica que separa o divide la relación entre lo conceptual con lo divino.

Al hablar de fenómenos, se habla también de evidencia porque el fenómeno se da en el aparecer del mundo. Nuestra experiencia del Ser se presenta a través de los fenómenos, por ejemplo los a priori kantianos, la conciencia del yo, la conciencia de la identidad, fenómenos de la autoconciencia. En términos de Kant, existen objetos que se nos presentan en la percepción y fenómenos de la apercepción que son relativos a nuestra propia conciencia, a partir de los cuales el mundo revela una estructura fenomenológica.

La función de la fenomenología consiste, según esto, en llegar a conocer las cosas mismas sin la intervención de presupuestos metafísicos que impidan la mismidad de ese conocimiento. En este sentido la fenomenología se encarga de entender las cosas mismas, de llegar al principio, a la génesis, al inicio mismo de ellas. Esto de alguna manera significaría que los fenómenos presentados y asumidos desde este punto de vista, desembocarán en una interpretación ontológica de ese conocimiento.

El *giro teológico* da cuenta del ídolo como fenómeno. Desde la muerte de Dios proclamada por Nietzsche, se explica que el ídolo que muere es el que ha producido la moral, los viejos valores, la voluntad de poder que ha dado origen a un nuevo elemento: el ideal del Superhombre. La muerte de Dios implica, por tanto, la muerte del ídolo y a su vez, la muerte de la metafísica. La muerte de Dios constituye, de este modo, para Marion un elemento positivo, puesto que equivale precisamente a la genealogía de una forma de idolatría.

Para Marion el ídolo es el espejo invisible, el reflejo de la mirada, la pantalla de lo visible. Tanto el ídolo como la metafísica obedecen a la misma intención: la estética y la conceptual. Los conceptos filosóficos, por ejemplo, funcionan como ídolos; en este sentido, puede decirse que la ontología hace uso idolátrico del concepto.

Según Marion, el ídolo está determinado por estas dos dimensiones: lo estético y lo conceptual. El plano de lo estético se refiere a la figuración artesanal de lo sagrado: vivimos en un tiempo de la saturación idolátrica, que da lugar a la eficacia política del ídolo; de hecho, para Marion, esa es la función propia de la política: producir permanentemente nuevos ídolos. En el plano de lo conceptual, por su parte, se percibe que hay más ídolos que realidades en el mundo, formulados principalmente por la metafísica. En relación con lo primero, Nietzsche (2008) llamaba al Estado un nuevo ídolo. Respecto a lo segundo, la idolatría por su parte hace coincidir lo divino con su puesta en imagen, muestra la investidura de la mirada o como diría el profesor Restrepo (2011):

La idolatría presupone y ejerce la autoridad objetivante de la visión, o como ha escrito también Lévinas, nace de la trascendencia franqueada por la visión que la reduce a su intención comprensora. La idolatría, por tanto, no va más allá de un “Dios” al que el hombre sirve de medida; nada en ella remite, en último término, a un tipo de revelación sino que, al ajustar lo divino al alcance de la visión, es el hombre quien termina por ser “el modelo original de su ídolo (p. 30).

Las concepciones de algunos filósofos respecto de la imagen de los ídolos, ponen en evidencia la pertinaz obra de la metafísica que impide mirar más allá, un ejemplo de esto se percibe cuando Bacon (2011) escribe:

Gustan los hombres de las ciencias y los estudios especiales, bien porque se crean sus autores o inventores, o bien porque les hayan consagrado muchos esfuerzos y se hayan familiarizado particularmente con ellos. Cuando los hombres de esta clase se inclinan hacia la filosofía y las teorías generales, las corrompen y alteran a consecuencia de sus estudios favoritos; obsérvase esto claramente en Aristóteles, que esclavizó de tal suerte la filosofía natural a su lógica, que hizo de la primera una ciencia poco menos que vana y un campo de discusiones (§ 54).

Los ídolos se ven fundamentados en la realidad circundante, no obstante, dice Bacon (2011) “Los hombres creen que su razón manda en las palabras; pero las palabras ejercen a menudo a su vez una influencia poderosa sobre la inteligencia, lo que hace la filosofía y las ciencias sofisticadas y ociosas” (§ 59).

El ídolo tal y como lo presenta el propio Marion, puede dividirse en varias partes a saber:

- Ídolo estético: figuración artesanal de lo divino dentro de la religión. Pensar el tiempo de la imagen como saturación de los ídolos. Idolatría mediante la subordinación de la imagen. La imagen no es solo representación.
- Ídolo político: eficacia política del ídolo, la política produce permanentemente nuevos ídolos.
- Ídolo conceptual: hay más ídolos que realidades en el mundo, ídolos que ha formado principalmente la metafísica, los conceptos de la metafísica funcionan como ídolos.

El ídolo es también fenómeno saturado, puesto que tiene parentesco con la idea en lo conceptual. Los fenómenos saturados se dan en un exceso de intuición. Es posible hacer una fenomenología a través de los fenómenos saturados, con esto Marion advierte la revelación como fenómeno, por ejemplo: el fenómeno de la encarnación, Dios como objeto de experiencia.

El fenómeno saturado por tanto, es entendido como exceso. Al respecto dice el profesor Restrepo (2011):

En el juego de esta saturación, la eficacia del ídolo estriba en que, por un mismo movimiento, oscurece el artificio de la mirada. Por eso, lejos de autodescalificarse como ilusorio o engañoso, el ídolo nunca engaña, ya que, por definición, su estatuto radica en el hecho de ser visto. Para el adorador que se sabe artesano, el ídolo no “representa” nada, sino que constituye el original materialmente visible, la presencia misma de un “Dios”. A cambio, en la madera o la piedra que le sirven de material, el ídolo sólo devuelve una expresión muda y un rostro ciego, divinos por y para la mirada reverente que los hace aparecer en el resplandor de su propia luz (p. 30).

Además, Marion establece una relación entre el ídolo y el ícono: el ídolo es lo visible, lo que miramos y el ícono es lo invisible, él nos mira; el ícono es una imagen pero no resulta de la mirada, es una imagen que nos mira, una imagen sin original, que se muestra por sí misma y ella misma. En el ícono está en obra también el fenómeno saturado, el cual constituye una especie de fenomenolo-

gía de la revelación, aplicable por ejemplo a fenómenos religiosos como la encarnación. En esta acepción, el fenómeno saturado de la revelación se dirige a Dios como objeto de experiencia.

De acuerdo con esta contraposición del ídolo y el ícono, Marion procura establecer el 'equilibrio' entre dos fenomenologías; la fenomenología del ídolo se ocupa del plano de lo visible, mientras que la fenomenología del ícono, se ocupa del plano de lo invisible, de lo inaparente, su presencia se da en el plano de la invisibilidad.

De este modo, la fenomenología propuesta por Marion pretende volver a la teología, a la experiencia de lo sagrado, mediante un giro fenomenológico del conocimiento que redefine la posición del hombre en el mundo.

Referencias

- Bacon, F. (2011). *La gran restauración (Novum Organum)*. Madrid: Tecnos.
- Marion, J-L. (1999). *El ídolo y la distancia*. Salamanca: Editorial Sígueme.
- Nietzsche, F. (2008). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Restrepo, C. E. (2009). *Visibilidad de lo invisible. Incursión a los fenómenos de revelación*. En *Anuario Colombiano de Fenomenología, Vol. III*, (pp. 299-309). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Restrepo, C. E. (2011). En torno al ídolo y al ícono derivas para una estética fenomenológica". *Fedro, Revista de estética y teoría de las artes*, (10), 26-41.

COLOMBIA: EDUCACIÓN, EXPROPIACIÓN Y SALUD. TRES ALTERNATIVAS DE SOLUCIÓN AL CONFLICTO¹

Colombia: education, expropriation and health. Three alternatives to conflict solution.

Recibido: 8 de diciembre de 2014/ Aprobado: 19 de marzo de 2015

*Andrés Felipe López López**, *Cesar Augusto Guerra Villa***, *Rodrigo Varela Olaya****

Resumen

El presente escrito tiene dos momentos y un propósito. El primer momento consta de un recorrido por la historia económica de Colombia de manera general, como una sola pincelada en un lienzo en blanco. En el segundo proponemos que la educación, la expropiación y la salud son elementos atómicos en la construcción de una sociedad justa y verdaderamente humana en Colombia. El propósito está en orden a defender la idea de que la educación para hombres libres, es el más importante recurso de transformación social en una nación que ha sufrido, más que vivido, sus cambios y sus problemas.

Palabras clave

Colombia, educación, revolución, hombre.

Forma de citar este artículo en APA:

López, López, A. F., Guerra Villa, C. A. & Varela Olaya, R. (2015). Colombia: educación, expropiación y salud. Tres alternativas de solución al conflicto. *Revista Perseitas*, 3 (2), pp. 183-210

* Magister en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor de la Universidad de San Buenaventura y de la Universidad Pontificia Bolivariana Medellín, Colombia. Correo: pipelopezlopez@hotmail.com
Miembro de los grupos de investigación “Epimeleia” y “Laboratorio Internacional Universitario de Estudios Sociales y Organizacionales”

** Licenciado en matemáticas y física de la Universidad de Antioquia. Profesor de la Universidad San Buenaventura Medellín, Colombia. Correo: caguerrav@hotmail.com

*** Magister en Educación de la Universidad de San Buenaventura y profesor de la misma Universidad. Correo: danacolombia3@gmail.com

¹ Este artículo es resultado de la Investigación “Historia y crítica del fenómeno económico y político en Colombia”, código del proyecto 951-12.01-099

Abstract

This article has two moments and one purpose. The first moment is a general timeline of the economic history of Colombia as a single strike on a blank canvas. In the second one, we propose that education, expropriation and health are atomic elements in the construction of a just society and truly humane in Colombia. The purpose is to defend the idea that education for free men is the most important resource of social transformation the nation has undergone, its changes and problems.

Keywords

Colombia, Education, revolution, mankind

Introducción

De este trabajo se encuentra en prensa una versión en la que después de una serie de avatares y malos entendidos *no se respetó* la versión definitiva, ampliada y corregida que se había enviado; en tal edición además, se intervino tanto lo escrito que se cercenaron y cambiaron algunas de las tesis; vale aclarar que lo se presenta aquí en efecto es el texto definitivo, en el que creemos, los datos y las ideas no sufren de imprecisión y candidez.

De dos partes está compuesta la reflexión. En la primera se hace una narración de la historia económica de Colombia y de algunos asuntos políticos haciendo énfasis en conceptos como industria, empleo, políticas, capital, desigualdad y otros, con la siguiente motivación: antes de proponer solución definitiva a nuestras tragedias identificar algunos de los problemas estructurales internos de la sociedad colombiana en términos económicos y su respectiva carga en la esfera social y política, y a su vez, el impacto de la *mala política* en la vida de colombianos que han padecido el deficiente ejercicio que hay interno en la correlación inexpugnable entre política y economía. Por ejemplo, se esbozan algunas adhesiones a modelos de desarrollo económico y administrativo foráneos que interpretan la realidad de países industrializados y modernizados, pero que en el horizonte colombiano son por descontextualizados, ineficaces en gran parte, porque han sido formulados para una realidad distinta de la latinoamericana. Es el caso de la estructura económica y social en Colombia en conjunto, que ha sido conformada más por elementos externos de intervención extranjera que por construcción de identidad nacional, como es la introducción del modelo *laissez-faire* que data de 1850 en adelante y que está en relación con los intereses de Inglaterra, puesto que para la fecha, como centro de la Revolución Industrial había desarrollado un volumen de industria inusitado y de ella derivó la necesidad del modelo de libertad de comercio, mientras que Colombia estaba fundamentada en una economía agrícola para satisfacer la demanda interna (primero) y para la exportación (segundo); esto llevó desde los albores de la patria a que la importación de manufacturas por parte de los terratenientes y grandes comerciantes criollos, marcara la tendencia a desempeñar un papel más importante en el comercio por parte suya y se re-

cusara al resto de la población en general. A esta época o estas prácticas, se las entiende desde lo planteado por Mario Arrubla en el texto *Estudios Sobre el subdesarrollo colombiano* (1984), como las *nuevas formas de dependencia colonial*, o el denominado modelo de crecimiento hacia fuera; en el sentido de que si bien no hay invasión militar, sí hay penetración por medio de imposición de condiciones.

Una advertencia: este escrito es un manifiesto de inconformidad; que no se nos identifique a los suscritos autores como adheridos a posiciones marxistas o socialistas por hacer mención directa o tangencial a términos del uso de esos sistemas, como por ejemplo los conceptos de *clases, revolución, igualdad, lucha o guerra de clases*, y más. Si bien son empleados es en orden a considerarlos como conceptos que sirven para interpretar la realidad colombiana. Si hay que identificarnos en una posición es en la de la Ética social de la responsabilidad universal, que tiene como uno de sus propósitos la búsqueda de unidad nacional².

Vale aclarar también desde este punto, que en lo que sigue se tratan tres alternativas para enfrentar el conflicto en Colombia -educación, expropiación y salud- pero no como si fuesen los únicos elementos de la búsqueda de la paz. El carácter del discurso de lo que sigue en un sentido es filosófico y crítico, e histórico en otro, en menor medida. Filosófico en orden a que como colombianos, la mejor manera de amar nuestro país es siendo críticos con esta sociedad fundada en el individualismo y el despojo y no sobre el fundamento de ciudadanos racionales, entendiendo que, como dice Edmund Husserl:

La razón es el elemento específico del hombre en tanto que ser cuya vida se expresa en actividades y hábitos personales. Considerada desde el ángulo personal, esta vida es un devenir constante, traspasado por una intencionalidad constante de desarrollo. Lo que está en devenir en el curso de esta vida es la persona misma. Su ser es incesante devenir. De la relación de correlación que une el ser personal aislado y el ser personal de orden comunitario, se puede aplicar este carácter a uno y otro, al hombre y a las esferas de humanidad que los unifican.

² No se entienda esta noción de *unidad nacional* ni como individualismo, ni como anulación del sujeto o como sociedad cerrada, ni como fanatismo racial o antisemitismo, sino como búsqueda de amor por la nación por medio del respeto a la dignidad de la persona humana que encarna cada hombre. La ética social de la responsabilidad universal aquí mencionada alude al deber de la auto-responsabilidad, de la responsabilidad por el otro, y de la responsabilidad por el *otro* del otro. No tiene nada que ver tampoco con el partido que actualmente lleva ese nombre.

La vida personal verdaderamente humana se despliega a través de diversos grados de toma de conciencia y de responsabilidad personal, desde los actos de forma reflexiva, pero todavía dispersos, ocasionales, hasta el grado de toma de conciencia y de responsabilidad universal: en este nivel la conciencia aprehende la *idea de autonomía*, la idea de una decisión voluntaria: la decisión de imponer al conjunto de la vida personal la unidad sintética de una vida colocada bajo la regla de la responsabilidad universal de sí mismo. La decisión correlativa es formarse como yo verdadero, libre, autónomo, es decir, realizar la razón que les innata, realizar el esfuerzo de un ser fiel a sí mismo, de poder permanecer idéntico a sí en tanto que ser racional (1969, p. 129).

Esbozo general de la historia económica y política económica en Colombia

Dice Nieto Arteta (1985) en el texto *El café en la sociedad colombiana* que el cultivo de la planta que representó durante mucho tiempo el producto agrícola de exportación, después de haber llevado a cabo ensayos fallidos con el tabaco, el añil y la quina, creó el desarrollo y la formación del mercado interno porque con él se obtuvo mayor capacidad de consumo, debido a que su cultivo, recolección, producción y venta tiene notas características de condiciones sociales de producción. Paul McGreevey (1985) y Estanislao Zuleta (1970, 1973) en sus estudios sobre la historia económica de Colombia coinciden en la idea según la cual, es a la exportación del café que se debe el surgimiento de la industria urbana, en relación con la demanda creciente de bienes y servicios de las regiones cafeteras. En ese escenario, dice Nieto Arteta en su texto citado, las fluctuaciones del comercio exterior, la inestabilidad y la dependencia de la economía local respecto de la extranjera, generaban graves crisis domésticas por un lado, y paradójicamente, también en algunos casos, procesos importantes de crecimiento; argumenta también el autor que en el contexto que precede al auge y predominio de la producción del mismo, la cultura colombiana fue una del tipo humanista y abstracta, en el sentido de que había una sosegada vida económica: se cultiva y se produce lo necesario para el consumo familiar. Junto a esto, las costumbres coloniales en la época inmediatamente anterior al auge cafetero son comunes, por ejemplo la devoción religiosa o el temor a los cambios por leves que estos fueran; era una sociedad aburguesada en el sentido psicológico del término; pero la expansión y el auge del cultivo y comercio

del grano cambiaron ese panorama, porque la economía nacional se inserta en la economía mundial y desaparece con ello la producción para satisfacer en sentido estricto las necesidades del hogar y de un mercado local.

La configuración de la industria en Colombia data de finales del siglo XIX y comienzos del siglo pasado: nacieron grandes empresas de textiles, bebidas, tabaco, fósforos, dulces y galletas, cementos y vidrios, por ejemplo empresas que todavía existen en 1916 ya operaban: fábricas como Coltejer, Postobón, Noel, Coltabaco, la Garantía y cementos Samper. Debe apuntarse a la par, que desde 1889 se inicia la producción moderna de cerveza que desde el comienzo fue un producto que atendió un mercado para la clase media y alta, con especificidad geográfica en Bogotá. La génesis de la producción de cerveza en Colombia es artesanal, sin embargo el paso a la producción empresarial de la misma se debe a Leo Kopp, un ciudadano alemán radicado en Colombia; de esta historia proviene el nacimiento de Bavaria, que hoy pertenece a SAB Miller.

Lo indicado hasta aquí es el hecho de que las divisas resultado del comercio exterior del café, fueron las que posibilitaron la adquisición de bienes de capital y por efecto la conformación de una base industrial. A su vez, el mercado local se ve inyectado de circulación monetaria y acumulación de capital y el crecimiento directamente proporcional del mercado interno. También este fenómeno histórico recusa las relaciones de tipo precapitalista modificando por ejemplo la renta del suelo y la concepción feudal de la tierra como principal elemento de riqueza. Tal proceso está en el contexto del rediseño de las políticas económicas de 1880 en el que se ejecutaron estrategias proteccionistas a la industria nacional por medio de regímenes aduaneros. Sin embargo debe anotarse en este punto, que hasta la década del veinte del siglo pasado la economía colombiana, si bien no de forma estricta, estructuralmente seguía siendo agraria con bajos niveles de productividad y con muy bajos índices de tecnología, en ello coinciden Álvaro Tirado Mejía y Salomón Kalmanovitz (2010). Una evidencia de ello es que en 1925 la industria en Colombia solo representaba el 10% del producto nacional, empero para la fecha se encuentran registrados flujos migratorios hacia las poblaciones urbanas debido al desarrollo industrial

junto con la creciente construcción de obras públicas, lo que condujo desde entonces a la diferenciación de los salarios entre actividades agrícolas y no agrícolas.

En ese escenario, concretamente en el año 1918, las luchas y organizaciones beligerantes de la clase obrera se vieron enfrentadas por una dura persecución oficial culminando ese periodo con la matanza de las bananeras³, en ese hecho se encuentran involucrados los Estados Unidos y aunado a él, el propio Estado colombiano.

En los inicios del siglo pasado, Estados Unidos se había confirmado como el centro de poder, lo que condujo a que los Estados latinoamericanos quedaran a la sombra de la demanda de materias primas y productos agrícolas por parte de ese país. La renombrada Crisis Mundial del Capitalismo tuvo como epicentro los Estados Unidos y como fecha 1929; sin embargo, los países industrializados sufrieron coletazos y con ello por efecto *dominó* los países latinoamericanos también, dadas las relaciones comerciales como proveedores de materias primas y bienes de primera línea. Esa crisis que se dio en parte por la caída de los precios derivada de la superproducción de mercancías durante los años anteriores a 1929 en los que la infraestructura del aparato productivo norteamericano creció de una forma exponencial, la marca el hundimiento de la bolsa de valores de Nueva York en el otoño del 29, que llevó a que el consumo nacional descendiera más del 40%. Esto condujo al cierre temporal del mercado externo y el declive de la capacidad para importar de países por ejemplo como Colombia. Por medio de la sustitución de importaciones iniciada en los años anteriores a la depresión, esa coyuntura impulsa la industria colombiana. El resultado, más que la creación de nuevas fábricas, fue el aumento de la pro-

³ La masacre ocurrió en el municipio de Ciénaga, cerca de Santa Marta, en el departamento del Magdalena; García Márquez recuerda: “De pronto, mi madre señaló con el dedo. —Mira -me dijo-. Ahí fue donde se acabó el mundo.

Yo seguí la dirección de su índice y vi la estación: un edificio de maderas descascaradas, con techos de cinc de dos aguas y balcones corridos, y enfrente una plazoleta árida en la cual no podían haber más de doscientas personas. Fue allí, según me precisó mi madre aquel día, donde el ejército había matado en 1928 un número nunca establecido de jornaleros del banano. Yo conocía el episodio como si lo hubiera vivido, después de haberlo oído contado y mil veces repetido por mi abuelo desde que tuve memoria: el militar leyendo el decreto por el que los peones en huelga fueron declarados una partida de malhechores; los tres mil hombres, mujeres y niños inmóviles bajo el sol bárbaro después que el oficial les dio un plazo de cinco minutos para evacuar la plaza; la orden de fuego, el tableteo de las ráfagas de escupitajos incandescentes, la muchedumbre acorralada por el pánico mientras la iban disminuyendo palmo a palmo con las tijeras metódicas e insaciables de la metralla” (2014, pp. 22-23).

ducción de artículos de consumo en las que ya existían. En esa época también, el horizonte macroeconómico tiene cambios sustanciales que dieron mayor poder de intervención al Estado como el control de cambios, el impuesto moderno de renta y patrimonio, y, por otra parte, el régimen fiduciario organizado alrededor del Banco de la República a partir de 1923⁴, entre otros cambios.

En la década del veinte y hasta entrada ya la del treinta, Colombia experimentó velozmente el crecimiento industrial. Surgen las Sociedades Anónimas para la industria que produjeron las posibilidades para acumular los recursos financieros requeridos en el proceso de industrialización, esto se evidencia en el incremento de la producción de cerveza, gasolina, electricidad industrial y cemento. El censo industrial de 1945 arrojó el dato de que en el país habían al-

⁴ En marzo de 1923, el [P]residente Pedro Nel Ospina contrató a un grupo de expertos presidido por Edwin Walter Kemmerer, que fueron H. M. Jefferson, Fred Rogers Fairchild, Thomas Russell Lill, y Frederick Bliss Luquiens. El primero había estado antes en México y Guatemala, y después de Colombia asesoró en Chile, Ecuador, Bolivia y Perú; en todas las ocasiones la motivación de su dirección fue la organización de la Banca Central. Los proyectos de leyes financieras del profesor norteamericano vinieron a fortificar las leyes nacionales propuestas antes de su llegada: en dicho mes la misión comenzó sus “[...] trabajos que sentaron las bases de la Ley 25, que autorizó la creación del Banco de la República el 11 de julio del mismo año. Solo unos días después del pánico financiero creado por la quiebra del Banco López, el Banco de la República comenzó a funcionar el 23 de julio y se constituyó en el segundo banco central de América Latina y el tercero del continente.

El Banco de la República se creó como una sociedad anónima mixta, de derecho privado, pero de interés público. Del capital inicial, la mitad fue aportada por el Gobierno Nacional. La Junta Directiva estaba compuesta por diez miembros, de los cuales tres eran designados por el Presidente de la República, quienes tenían voz pero no voto en sus deliberaciones. Aunque el [M]inistro de Hacienda fue siempre uno de los representantes gubernamentales, la Ley 25 omitió mencionarlo explícitamente. De los otros siete miembros de la Junta, los bancos comerciales nacionales podían elegir cuatro, los bancos extranjeros dos, y los accionistas particulares, uno. Con la composición de la Junta Directiva se pretendía que el Banco de la República no pudiese ser controlado ni por el Gobierno ni por los banqueros comerciales.

La misión Kemmerer propuso un conjunto de proyectos de ley, además del que se convirtió en la ley orgánica del Banco de la República. Entre ellos, el relacionado con la banca y la creación de la Superintendencia Bancaria (Ley 45) y el correspondiente al presupuesto nacional y organización de la Contraloría General (Leyes 34 y 42). Las funciones principales del Banco fueron estabilizar la tasa de cambio nominal mediante el mecanismo del patrón oro y ser “el banco de bancos”. Se le dio además el derecho exclusivo de emitir dinero y el privilegio de realizar operaciones de descuento y redescuento. Con estas operaciones funcionó como prestamista de última instancia. Adicionalmente, se le autorizó la compra y venta de oro y divisas y la administración de las reservas internacionales, además se le asignaron las funciones de principal depositario de los recaudos gubernamentales y de agente fiscal del Gobierno.

La Ley 25 impuso restricciones al acceso del Gobierno al crédito del Banco estableciendo como máximo un porcentaje del 30% sobre su capital y reservas. Se otorgó amplia libertad al Banco para el manejo de su tasa de redescuento, pero este instrumento se utilizó también como mecanismo de asignación del crédito primario a sectores privilegiados mediante tasas preferenciales en beneficio de dichos sectores.

Durante sus primeros cinco años, el Banco presenció un período de auge de la economía. Coincidieron elevadas cotizaciones del café con la indemnización americana por la pérdida de Panamá y una entrada inusitada de crédito externo, sin precedentes en la historia del país y en parte incentivada por la creación del Banco de la República. Entre 1926 y 1928, la economía creció a una tasa media del 8,6% y los precios a una del 7,1%. [E]n su momento, el Banco consideró que el crecimiento del dinero puesto por él en circulación era semejante al de varios indicadores de la actividad económica, y que, por lo tanto, la inflación se debía a la expansión del crédito bancario. En aquella época no existía el sistema de encajes flexibles que los Estados Unidos empezó a aplicar a mediados de los años treinta y que Colombia usaría desde la década de 1950” (Másmela, 2013, pp. 10-11).

rededor de 7.849 establecimientos industriales entre pequeño, mediano y gran tamaño, con un estimado de empleados de 135.400 personas; el censo con el mismo carácter llevado a cabo en 1953 indicó que la industria había incrementado a 11.243 establecimientos, con cerca de 200.000 trabajadores; de ambas cuantías se concluye también la expansión del sector a líneas como la elaboración de derivados del maíz, el trabajo de metales, vulcanizados del caucho, malterías y más.

Hasta 1934 con Alfonso López Pumarejo en la presidencia, se sucedió la *industrialización espontánea*, llamada así porque fue el resultado de que algunos empresarios colombianos con recursos propios trajeron e incorporaron la base fabril; en este marco, la crisis del 29 más que perjudicarnos, ayudó al proceso de industrialización. Decimos que hasta 1934, porque a partir de ese año, por la preocupación de proteger el desarrollo industrial, la política estatal estuvo centrada en asumir el control de la economía, y en 1936, se hizo pública y oficial esa intención mediante la expedición de estatutos como la reforma constitucional de ese año en la que se determina la intervención del Estado junto a la reforma tributaria que instituyó los instrumentos de tributación directa y universal, la tarifa progresiva, el tratamiento diferencial a tipos y tamaños de empresas y las deducciones por depreciación. El mismo año se expidió la Ley 200 o llamada *Ley de tierras* con la que se quiso hacer una reforma agraria para estimular la industria, pero sus detractores que fueron aquellos a quienes se les desamortizaba, la hundieron. En el periodo que va de 1936 a 1939 esas políticas proteccionistas ayudaron a que se iniciaran nuevos índices de producción fabril como acero de varilla, paños de lana, gases y grasas industriales y más, junto a la modernización de la industria cervecera, envases de vidrio y textiles de algodón.

Después de la Segunda Guerra Mundial hasta 1986, el PIB en Colombia se multiplicó por siete junto con el 2.8 en el que se multiplicó el crecimiento poblacional, y el descenso de mortalidad, que no coincidió con una disminución paralela de la fecundidad, se tradujo en estas décadas en un crecimiento de la población que alcanzó ritmos superiores al 3% anual; sin embargo el aumento de la producción *per cápita* fue, sino igual, muy al nivel del resto de Latinoamérica, lo que llevó a que la brecha entre Colombia y los países industrializa-

dos se ampliara. Aquel crecimiento económico estuvo acompañado del cambio estructural en la composición general del dinamismo económico en el sentido de que en la medida en que se hizo más fuerte la industria, y los sectores de transporte, finanzas, comunicaciones y servicios, la participación del sector agropecuario fue decreciendo. Este crecimiento tiene como décadas principales las del cuarenta y el cincuenta, y un avance menos notorio en las del sesenta y setenta, posiblemente un vaticinio de la crisis de los noventa. Esos decenios de crecimiento estuvieron marcados por la acumulación de capital privado evidenciado en la generación de fábricas modernas y de estilo agrícola-industrial, junto a la cualificación de capital humano que respondiera a las demandas administrativas y operativas de esas nuevas organizaciones. A la par, progresivamente la estructura del empleo fue mutando, perdiendo importancia el sector primario y ganando relevancia la forma del trabajo asalariado, característico del capitalismo moderno.

Las ya nombradas décadas de crecimiento, favorecieron en mayor grado las cuatro ciudades más importantes del país y la zona cafetera: Bogotá, Cali, Medellín, Barranquilla y el eje cafetero; fenómeno que en alguna medida se modificaría de mediados de la década de 1950 en adelante, cuando Antioquia y Atlántico, departamentos favorecidos hasta la época, empezaron a presentar números inferiores de producción respecto del promedio nacional. En Bogotá se siguió concentrando la actividad económica y regiones que no tenían una representación importante empezaron a hacerlo. En síntesis, el dinamismo comercial y empresarial de Colombia después de la Segunda Guerra Mundial ha estado marcado por dos hechos generales: el proceso de industrialización y el lento dinamismo de las exportaciones, en orden a que si bien el café representó el más importante de los bienes exportados, la lista de esos bienes era pequeña y poco diversificada.

En los años después de la Segunda Guerra Mundial, en Colombia se avanzó en el uso y conocimiento de la tecnología del frío relativa al crecimiento de la industria cervecera y de alimentos; se mejoró también sustituyendo los telares mecánicos de la industria textil por nuevos telares automáticos, más el montaje y uso de rotativas tipográficas de más velocidad en las imprentas de los diarios y periódicos reemplazando las prensas mecánicas; una evidencia

del desarrollo industrial durante y después de la Segunda Guerra es el consumo de electricidad industrial. En este contexto, en 1968, la constitución de 1886 es reformada con el objetivo de afianzar el papel del Estado para intervenir la economía, estableciendo el aumento de facultades del gobierno nacional, departamental y municipal para agilizar la actividad administrativa por medio de la planeación con el fin de llevar al máximo el empleo de los recursos y mejorar las condiciones sociales. Esto concentró más poder en la figura del Presidente de la República, concretamente en acciones macroeconómicas como: en el manejo monetario, las políticas de ahorro, el crédito público, organización y reforma del comercio exterior y la legislación en materia de gasto público.

Cuando se ha dicho desde el inicio de este ensayo que en Colombia se han puesto en práctica teorías económicas y administrativas descontextualizadas, se hace referencia por ejemplo a que, a nivel del desarrollo organizacional y empresarial entre los años 1929 a 1980 se han intentado asimilar e implantar prácticas *tayloristas* que son, entre otras cosas, fragmentarias y cosifican al ser humano considerándolo como mero objeto de control; esa asimilación estuvo abanderada por ejemplo por la Universidad Nacional y el INCCA de Bogotá. Un efecto de esta teoría en Colombia ha sido el cambio en las relaciones entre el empleado y el empleador o entre “obrero” y “patrón” respectivamente, en las que se ha superpuesto el capital por sobre el trabajo; la Ingeniería industrial como carrera, para el caso, estuvo desde la década del cincuenta orientada a racionalizar la producción del trabajo. Empresas como Fabricato y Corona son de las primeras en obedecer a la teoría en mención. La gestión se orientó en mayor medida a la negociación con miras a las ganancias monetarias más que a la innovación y la modernización. Aunado a ello, el modelo de producción en masa, que en gran parte deriva del modelo *Fordista*, se convirtió en el prototipo internacional y en Latinoamérica bajo las políticas *pro* keynesianas de la CEPAL -esto merece ser afinado, para ello los dos párrafos siguientes- en conjunto con los principios del desarrollo hacia adentro y la sustitución de importaciones, se efectuó un proceso de industrialización con grandes problemas como las tecnologías fragmentarias y mercados pequeños, en el sentido de que las fábricas en Colombia por su tamaño no podían competir con otras de tipo internacionales más grandes; lo anterior llevó al Estado a aplicar subsidios a las empresas para proteger el sector al interior del país. Unido a ello, la im-

portación de tecnologías para la modernización y producción dependía de la capacidad exportadora del sector primario, esto llevó a la monopolización del ingreso y de la industria y a la poca diversificación, y esto a su vez, a la escasa generación de empleo, o mejor, a que no se generaran los suficientes. La participación del Estado como controlador, director y como empresa llevo a establecer en el mercado interno relaciones desleales, lo que acarreó la creación de una burguesía basada en la economía monetaria y/o rentista y a consolidar más la clase rica que ya existía.

El descontento del primer autor enlistado desde la primera página de este artículo en materia del keynesianismo de la primera etapa de la CEPAL, estriba en que incentivar la intervención del Estado en la economía en un país que ha sufrido una intervención parcializada para favorecer a propietarios y no a trabajadores y clase media -cree el suscrito articulista- debe ser mirada con sospecha; si la densidad del arbitraje estatal es grande y asegura la estabilidad y el desarrollo para todos, y no solo para las clases ricas, no es susceptible de recelo. Debe recordarse que una de las principales preocupaciones de Keynes (1964) refiere a la promoción de la mayor riqueza social posible y *al aseguramiento de su distribución entre la mayor cantidad de personas*. Dicha producción de riqueza, se entiende, proviene de los empresarios y sus impulsos (*animal spirits*), que se enfrentan todo el tiempo a la incertidumbre propia e inherente del futuro de los mercados. Para hacer frente al problema de la inseguridad hacia el futuro, coherente con su tesis, Keynes propone resolverlo mediante la intervención estatal como mecanismo por el cual se busca fundamento a las expectativas empresariales. La intervención se dirige a acciones monetaria, fiscal y cambiaria. Sobre la primera dice el autor de Cambridge que la tasa de interés como instrumento de la política monetaria no debe reñir con la inversión productiva para que no afecte de manera negativa la escala de inversiones, que son constituyentes de empleo, riqueza y distribución, del ingreso de la sociedad. De acuerdo con él, la política fiscal es la esfera de actuación estatal más importante; se estructura en la política de tributación y el presupuesto bipartito, dividido en ordinario, esto es corriente, y un presupuesto de capital. El corriente tiene como objeto financiar los servicios estatales que debe tener siempre un *superávit*. El segundo, el de capital, cuyo fin es la consolidación de las expectativas mediante la estabilización automática de los ciclos

de las economías monetarias, podría ser deficitario, ya que se financia precisamente con el *superávit* del presupuesto ordinario a corto plazo y al largo con las ganancias de las inversiones en el cuadro de sus acciones de estabilización automática. El equilibrio presupuestario según él es el elemento clave en la conducción de la política fiscal. Lo que persigue la instrumentalización de la tasa de interés depende del régimen monetario vigente, que debe usar el tipo de cambio de acuerdo con el mecanismo del sistema de flotación administrada para darle contención a la especulación y mantener, a la par, la estabilidad del tipo de cambio real y efectivo a lo largo del tiempo; cosa que es imprescindible para darle mayor desarrollo a la actividad exportadora.

La comisión fue creada el 25 de febrero de 1948; a partir de la propuesta del delegado de Chile Hernán Santa Cruz el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, aún con el descontento de Estados Unidos y la Unión Soviética, le dio creación. 106 votos tuvo a favor y cuatro en contra, los de los países anteriores más los de Bielorrusia y Canadá. Las tesis de la CEPAL fueron de alto vuelo: industrialización de los países latinoamericanos bajo la dirección del Estado, la planificación como instrumento vital en la buena dirección del Gobierno, -lo que sigue es muy importante- *la relatividad de la iniciativa privada a los planes de desarrollo socio-económico formulados por el Gobierno*, y, no podría hacer falta, la integración regional de América Latina. La preocupación que se expuso antes gira alrededor del punto que se acaba de estimar *muy importante*, teniendo en mente a Colombia; el problema es que dicha tesis se ha entendido al revés, es decir, en no pocas ocasiones, sobre todo los gobiernos conservadores, han relativizado el plan de desarrollo socio-económico a la iniciativa privada; no han supeditado al bienestar común los capitales privados. Casi podría decirse, desde el ámbito de la política económica, que buena parte del reclamo que se hace aquí entre líneas precisamente es ese, en haber llevado a cabo ese ejercicio, o mejor, en no haber llevado a cabo la acción en la dirección correcta, la que en efecto la CEPAL, a la luz de lo que se entiende en Keynes, propuso desde sus comienzos.

La crisis del *Fordismo* es paralela a la crisis del petróleo de 1974, ambas indicaron que la saturación de los mercados no garantizaba la demanda sino que la volatilizaba mientras que los costos de producción mantenían la ten-

dencia al aumento, por lo que las fábricas rápido pierden eficacia y actualidad. En Colombia los cambios tecnológicos y el proceso de modernización de la industria en respuesta a las demandas internacionales sin haber paralelamente un programa de cualificación del capital humano han producido desempleo. A partir de la década de los ochenta las condiciones de la economía mundial ya no estaban determinadas por la producción masiva con costos bajos, sino por las condiciones de la diferenciación, es decir, con demandas específicas y variadas en donde el elemento científico es el centro del crecimiento y la productividad, por sus aplicaciones tecnológicas. A esta fase en Colombia se intentó responder independizando en algún grado la industria, del sector público, por medio de privatizaciones y destrabando la contratación de mano de obra. Se pensaron políticas anti-inflacionarias y se anunciaron políticas de modernización en el transporte, la educación, la salud, la ciencia y la tecnología. Esto con el objeto de reconvertir la industria, fomentar el crecimiento y el desarrollo. En la década de los ochenta, Estados Unidos, con todo y que había adquirido deudas muy grandes, fue uno de los adalides de las nuevas condiciones de diferenciación y científicidad aplicada a los medios de producción.

En Colombia para responder a una economía globalizada en donde el capitalismo se encuentra mundializado, se adoptaron parcialmente de nuevo teorías foráneas como el modelo japonés denominado *toyotista* que para la cultura japonesa es válido, pero que para Colombia no corresponde. Ese modelo estaba basado en la tecnología, la productividad y la competitividad internacional, contenidos que Colombia no poseía en los niveles japoneses. Empero las directrices tayloristas no han sido recusadas.

El incremento del tamaño del sector industrial y de la empresa ha estado unido al incremento del tamaño del Estado y de su intervención a través de los dispositivos de seguridad que han defendido la propiedad privada, al empresario y al industrial, golpeando a la clase obrera y al sector campesino, por eso los periodos de violencia como el de la década del veinte y la agudización del conflicto o de las guerras partidistas en la década del cuarenta y cincuenta. Se ha legislado para favorecer a la empresa y a los grupos económicos monopólicos pero no a los que trabajan en esas empresas. La guerra entre conservadores y liberales y la ineficacia de sus administraciones de mediados del siglo pasado

estuvieron basadas -en grandes proporciones- en el miedo a la reforma agraria que tiene como finalidad la repartición equitativa de la tierra y la modernización del agro para que la riqueza se distribuya de forma justa, dado que Colombia es considerado un país con fuertes bases de producción agrícolas; además que con el fin de dinamizar el mercado se habían repensado las estructuras de las vías marítimas y carreteras como impulsador del mercado, a estos puntos -y otros más- obedecía el plan de desarrollo de Jorge Eliecer Gaitán. Contrario a ese plan fue el pensamiento conservador que planteaba preservar el orden del Estado manteniendo la clase rica en un poder inexpugnable, lo que desembocó en una guerra que aún refrena el crecimiento del país y que evita que nos pensemos como una sociedad de hombres con la capacidad de compartir y de preocuparnos por todos.

El primer intento serio de reforma agraria en Colombia en el siglo XX fue la ya mencionada Ley 200 de 1936, con la que se intentó otorgar tierras a campesinos que cultivaban en tierras que no eran propias. La oposición a esta estuvo concentrada por liberales terratenientes y conservadores, que durante el segundo mandato de López Pumarejo llevaron a cabo la aprobación de la Ley 100 de 1944 para recuperar poder sobre la tierra con figuras como la de la *aparcería*. En 1961 en el gobierno de Alberto Lleras Camargo se expidió la Ley 135 conocida también como la *Ley de reforma social agraria* que había sido impulsada por el entonces senador Carlos Lleras Restrepo y con la que se crea el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (Incora), que tuvo como política la adquisición de tierras para luego repartirlas a la población campesina; este Instituto fue liquidado por Álvaro Uribe Vélez en 2007 por la corrupción dada en el mismo. Lo sucede el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (Incoder) con la tarea de facilitar la administración del Estado en el campo. Las intenciones de la Ley 135 de 1961 fueron importantes en vías a la distribución equitativa de la tierra, pero el gobierno de Misael Pastrana por medio del acuerdo *Chicoral*, las hizo perecer. En ese acuerdo el concepto de expropiación estuvo relacionado con el nivel de productividad logrado, si un terreno estaba bien explotado no era susceptible de ser expropiado. En ese proceso entraron en juego muchas irregularidades respecto de la *verdad* acerca del uso de un terreno y lo declarado por su dueño, lo que produjo que el Incora adquiriera terrenos no productivos para repartirlos entre campesinos, que además de entrar a poseer un terre-

no en malas condiciones, no tenían los medios y los recursos para explotarlos o mejorarlos. Es como si Misael Pastrana hubiese desconocido o recusado la reforma de Carlos Lleras.

Las políticas *pastranistas* tuvieron vigencia de 1973 a 1988, en ese año Virgilio Barco desapueba el concepto de *calificación de tierras* que se practicó para no expropiar y repartir tierras que en apariencia eran bien explotadas. El proyecto fue presentado por el entonces Ministro de Hacienda Cesar Gaviria. El presidente Ernesto Samper expidió la Ley 160 de 1994 como nuevo propósito de reforma que reemplazara la de 1961 y se crea el Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino que tenía la tarea de proveer subsidios a los campesinos para la adquisición de tierra de manera directa y no ya por medio del Incora, estas intenciones y las de Andrés Pastrana con la Ley 708 de 2001 que se había centrado en la financiación a población sin recursos, fueron tímidas e incipientes. La Ley de Desarrollo Rural de Álvaro Uribe aprobada en 2009 buscó que personas con 5 o más años de propiedad legalizaran la tenencia de la misma por medio de títulos. En 2010 Juan Manuel Santos propone la Ley de Víctimas y de Restitución de Tierras que es aprobada en 2011. El problema de estos ensayos es que sus impactos han sido parciales porque han estado concentrados solo en la repartición y propiedad de la tierra, pero no en la creación y facilitación de instrumentos que dinamicen el desarrollo integral de todo el sector rural. El modelo de reforma agraria en Colombia ha estado sujeto a la noción de *redistribución*, y esa noción no cubre la totalidad de los problemas del agro ni posibilita el ascenso de la población rural al horizonte político, ni lo catapulta a la modernización ni a la democracia participativa ni a la buena educación, lo que deriva en una escasa generación de empleo en condiciones de bienestar y de ésta a su vez, resultan los flujos migratorios no generados por el desarrollo industrial sino por escapar de la miseria del campo. No se han producido tampoco articulaciones ordenadas entre el campo y la ciudad, lo que las ha hecho concebir como si fueran dos polos.

Desde la década de los ochenta por otro lado, en Colombia, la distancia entre campesinos y terratenientes, entre patronos y asalariados se hizo más amplia, mientras que la diferencia entre ejército, paramilitares y guerrilleros, entre Estado y narcoterrorismo, entre participación y *narcoparaestado* se fue

perdiendo; si hay que hablar de crisis en Colombia esta se llama *fragmentación, división, falta de unidad*. La peor enfermedad de Colombia es que hay muchos colombianos que han fanatizado el individualismo, el egoísmo, la incapacidad de pensar en el *otro* y la mentalidad *narcoparacaballista*: una combinación monstruosa entre conseguir dinero fácil sin importar la vida humana, con mentalidad de asesino, farandulería y estupidez generalizada. De estas dos últimas deriva que en nuestro país la revista más vendida sea “tv y novelas”, que el programa de televisión más visto sea “A corazón abierto”, “Pasión de gavilanes” o “Protagonistas de nuestra tele” y que se reelijan presidentes que administran una nación como si fuera su finca o a uno que no es capaz de sostener un discurso inteligente por más de medio minuto y que no generó movilización y protesta cuando que se perdieron 75000 km cuadrados mal contados del mapa nacional, o que se sigan soportando las *godarrías* bogotanas en el poder, las conservadoras y las liberales, que aquí aludimos en una sola voz como lo hace William Ospina (2012) diciendo que Colombia ha sufrido la dictadura de un solo partido con dos cabezas y con dos colores; son dos yoes del mismo monstruo con trastorno bipolar; más la Hidra de Lerna que conforman los *nuevos partidos*, que en la retórica se muestran como verdaderas alternativas sociales, pero interiormente están compuestos por ampones de corbata.

Eliminación de las desigualdades como condición para alcanzar la paz

Parte del siguiente apartado del escrito nace de la discusión alrededor de la pertinencia de los diálogos de paz entre el Estado y la guerrilla en la Habana, Cuba. De esa deliberación entre los autores de este artículo -en conjunto con nuestros alumnos Juan Pablo Cardona y Ezequiel Quintero-, resultan varias cuestiones. Una de ellas está relacionada con el hecho de evaluar si quienes se sientan a discutir el futuro de una nación sin conflicto armado conocen de cerca las realidades de un pueblo sumergido en la desigualdad, mas bien, hundido en la polarización de la riqueza que para efectos de un análisis concienzudo es causada por modelos inequitativos. Una de las ideas que ha florecido en ese diálogo está relacionada con el hecho de evaluar si quienes se sientan a discutir el futuro de una nación sin conflicto armado conocen de cerca las

realidades de un pueblo sumergido en la desigualdad, más bien, hundido en la polarización de la riqueza que para efectos de un análisis concienzudo es causada por modelos inequitativos, es decir, mal planteados. Estamos convencidos los autores de este texto de que mientras se discute la pertinencia o no de los cambios que demanda un proceso de paz, es necesario conocer por parte de los mismos agentes de ese diálogo, más allá del dato estadístico, los estados de pobreza en que la mayoría de la sociedad tiene que sobrevivir.

La pobreza en Colombia es la que ha generado la lucha de clases, y esta ha sufrido una mutación en los últimos años, pues no solamente se patentiza en la conformación de grupos armados al margen de la ley que asumen como bandera el ataque a un Estado que no resuelve las necesidades del pueblo, sino que además se refleja en el aumento de la delincuencia común al interior de las ciudades; delincuencia que ya sociólogos y especialistas de la situación han catalogado como fenómeno social de suma importancia a la hora de analizar las dinámicas de violencia que se generan en nuestra nación. Analicemos ahora más detenidamente algunas causas concretas en relación con el trazado de alternativas de respuesta al conflicto en Colombia.

Primero: tenemos que referirnos a la educación, y a ella en dos situaciones distintas, la educación pública por un lado y la privada por otro, porque en esa división por ejemplo ya hay una base desigual. La educación pública en sus niveles de básica primaria y básica secundaria tiene como finalidad la cobertura que muy hábilmente han llamado *política de inclusión educativa* con el propósito de responder a las exigencias que el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional o los tratados con otros países obligan a cumplir a los Estados con los cuales tienen relaciones, que no es otra cosa que deudas por pagar y a las que aseguran en su pago diseñando batallones de mano de obra barata y mal calificada para fortalecer las estructuras capitalistas ahondando la miseria de las naciones en vías de desarrollo. Esto lo han denominado como *educación para el trabajo*. Sobre esta y la política de inclusión -que no es que sean malas en sí, por el contrario todavía hace falta hacer real un derecho- hay que poner atención en la medida en la que subrepticamente se va imponiendo a la educación un *telos* que no es el propio, sino un propósito secundario. A lo que nos referimos es a que ¿cuáles son los verdaderos efectos de educar ex-

clusivamente para el trabajo? Las clases más vulneradas no tienen suficiente acceso a la educación superior porque la oferta es inferior a la demanda y además el interés de un hombre que no ve en su horizonte posibilidades más que la de sobrevivir, garantizar el alimento y la vivienda, desecha de tajo cualquier interés por la educación superior, dejando la tarea de la educación a la clase media y alta haciendo más difícil el acceso al mercado laboral por parte de la clase pobre. Al referirse a la educación básica en el sector privado la historia es otra. Los intereses van dirigidos en formar individuos con grandes niveles de conocimiento en el ámbito científico que permitan tener un desempeño exitoso en la educación superior y que luego tendrían que llevar a asumir en el trabajo la posición de la dirigencia.

Otro problema que se plantea, y más importante, es el *telos* y el *espíritu* de la educación en Colombia. Al estudiar lo pensado por el intelectual colombiano Estanislao Zuleta (1990) con relación a la disciplina se encuentra explicado el hecho de que desde los primeros años los niños están movidos en función de un examen y no en orden al saber y a éste en relación con sus expectativas personales; y se extiende, este fenómeno psicológico, durante toda la vida puesto que luego de terminar sus estudios de bachillerato y universitarios se ve obligado -el sujeto- a encajar en un aparato burocrático en el que el trabajo se reduce a la realización de tareas o actividades, pero sin realizarse él mismo. La gente adquiere la disciplina de hacer lo que no quiere; entonces se estudia y se trabaja, con el ánimo de competir con los otros por una nota mejor que la del "prójimo", por miedo a perder el año y se trabaja para no perder el empleo. Y si del saber y del trabajo se *excentran* la creatividad, la voluntad, la felicidad, no hay diferencia entre adiestramiento o entrenamiento y creación de sentido, y como crece el árbol sin saber que crece, sin saber que es verde, el hombre se cosifica cuando se pierde la conciencia interna de sus actos. Las operaciones del matemático, del geómetra, del físico, el hecho histórico, la creación literaria y artística no son meros procedimientos automáticos, sino operaciones de la subjetividad, rendimientos de seres humanos. El asunto es que, hombres diezmados son perfectos para el orden de las organizaciones productivas, para sus intereses industriales; la desgracia de la falta de conciencia antropológica es un fenómeno denso en empresas y organizaciones. Concebir a las personas como multitud, como masa, conduce a la dominación del pensamiento; es grave

que un elemento constitutivo de nuestras realidades educativas y laborales sea el de la orden y el control. Al hombre no se lo puede definir desde el foco del poder.

La técnica del látigo verbal permea de una manera determinante las dinámicas de enseñanza, cuando la educación por su propia naturaleza emancipadora tendría la tarea de ofrecer al hombre una perspectiva distinta a la de la fiscalización e inspección del acto: a lo que nos dirigimos con lo señalado es a la propuesta timorata de las instituciones en cualquier nivel, de producir como empresas, individuos sin la capacidad de preguntarse, con miedo a la libertad o peor, con miedo a pensar y ser felices. El fin de la educación es la libertad del hombre, lo que al mismo tiempo lo acerca a la felicidad; la pregunta crítica que se formula aquí es: ¿será que el modelo educativo actual está pensado para ofrecer esto? La respuesta es no. En este sentido lo que muestra la legislación educativa es muy dicente. Basta con que estudiemos la Ley General de Educación para encontrarse con la idea de que la finalidad es sujetos disciplinados que contribuyan de manera decidida y sin reclamo, al modelo de producción, que al final de cuentas no es más que el propósito del Estado economicista que concentra toda su atención en el fortalecimiento del mercado bajo la división del proceso de producción, que está a la base del nacimiento de la gran industria deshumanizada, que descompone a los hombres convirtiéndolos en una escala, en máquinas de carne, en extensión de los aparatos productivos.

Dice Foucault en *Vigilar y castigar* que “La disciplina exige a veces la clausura, la especificación de un lugar heterogéneo a todos los demás y cerrado sobre sí mismo” (1976, p. 145). La hemos interiorizado a un nivel enfermizo y por esa mala comprensión, la disciplina se ha convertido en el mecanismo que da permiso de calificar personas y acciones como indisciplinadas; es decir, es una característica que nos diferencia y está soportada sobre las técnicas de la vigilancia y el castigo. Este proceso no forma en la gente nada, al menos nada humano.

Debemos preguntarnos ¿Cómo hemos hecho esa interiorización? Y decimos que la estructura en la que se soporta la educación sobre todo en los niveles de primaria y bachillerato tiene la disciplina como bandera, y esto tiene

que ver con la *administración*, que representa en el control del sujeto no solo el cumplimiento de las tareas propias de la escolaridad, sino que además ha viciado las relaciones que en la escuela se establecen entre el profesor y el alumno y alumno-alumno, bajo la coerción constante que permite el control sobre las operaciones del cuerpo y produciendo en el sujeto una docilidad. En la actualidad por suerte el castigo físico no es común, pero sí la señal que muestra el error y acelera su corrección no por una tarea propia del discernimiento; esto es limitación y obligación.

La disciplina y el fanatismo en torno a ella logran la distribución del espacio y de las tareas desde la individualización para controlar desde el *formatismo* y el papeleo las dinámicas. Una muestra de esto es la manera o los medios por los que se lleva un control sobre los estudiantes; en la actualidad existen libros obligatorios como los *anecdotarios* y las *hojas de vida* que se encargan de describir a la persona desde la falta y el cumplimiento, pero evitando los contextos reales en los cuales los estudiantes viven. Describen solo comportamientos del redil de la disciplina, sin tener en cuenta las relaciones esenciales y de significado con otros hombres y con sus circunstancias. De este modo los estudiantes solo responden a los códigos establecidos en los denominados *manuales de convivencia*, más que por la adecuación racional y emotiva a la tarea de buscar la verdad y el saber, por la reglamentación de las relaciones y los comportamientos que dentro de las instituciones deben manejarse y los calificativos de persona disciplinada o “buena”. En este punto es donde la libertad no tiene cabida, está al margen, porque las decisiones no las toma el hombre, están reglamentadas; pero en la relación con el otro la libertad es un elemento constitutivo. En una sociedad que tiene valorada la persona como estatuto de dignidad y respeto, el encuentro con el otro no necesita estar reglamentado, pues el valor del hombre está dado en sí. El hombre vale para mí. La disciplina como técnica no puede ser el camino, ni el fin, ni el propósito de la educación, ni mucho menos hacer máquinas de producción. La educación es al hombre una *violencia santa, inmanente*, en tanto que lo estremece y lo despierta de su sueño, lo pone frente a lo peor posible y lo bueno posible, lo hace sufrir, pero lo libera.

Una educación para la libertad, la verdad y la felicidad no es una cuyo propósito sea hombres que valen por lo que suman al mercado, sino hombres que valen por lo que son: personas, sujetos de derecho. Hombres que se resistan a la injusticia pero sin producir más injusticia. Una educación cuyo paradigma sea hombres libres y felices que puedan pensar en el otro y no disciplinados y serviles. No estamos condenando la disciplina, pero si la idea de que la educación tenga como medio y como propósito vital la misma; hay que trascender de hombres simplemente disciplinados y predeterminados a hombres libres que tengan la capacidad de discernir científicamente y hacerse cargo de compromisos éticos. En Colombia hace falta re-pensarse como *ciudadanos conscientes*, esto es, como hombres que se rinden ante la verdad del valor de la dignidad de la persona humana; el ser humano confirma al otro, como otro hombre, y él me confirma a mí. El propósito fundamental de la educación es la libertad, esto es: toma de posición, de conciencia y de responsabilidad universal. En este sentido oponerse no es una acción para destruir sino para construir una sociedad en la que la subjetivación no se dé por el ejercicio del poder, sino por la reflexión del hombre sobre sí mismo y los otros. Es inútil pensarnos como sujetos de una nación que tiene por nombre práctico *egoísmo*; más bien experimentarnos como ciudadanos del *universo de otros*, donde yo soy otro para alguien, y donde el otro es una vida para cuidar; donde se pueda experimentar preocupación y tristeza por el dolor y las dificultades que pasan todos.

Segundo: tiene que ver con la propiedad de la riqueza y con la generación de empleos. Este hecho en Colombia se ha visto como una bandera de reivindicación para empresarios y empleadores, pues parece que quien genera trabajo es un héroe de la nación, como Carlos Ardila Lülle uno de los principales magnates monopolistas del país que lo premiaron con *La cruz de Boyacá* -que se supone es un símbolo de libertad y de servicio a la patria-. Pero no tendría que verse como un hecho de bondad ilimitada la generación de trabajo y el mejoramiento de condiciones laborales por parte de los empleadores, tendría que ser una obligación *so* pena de la expropiación de riquezas si no se cumple con el legado de considerar como deuda con el otro, brindarle las posibilidades de autodeterminarse como hombre. Las relaciones patrón-empleado están fi-

jadas hoy en día en Colombia en términos generales por la idea de beneficiarse como patrón de la fuerza de trabajo, que en la medida que es menos calificada tiene que someterse a modelos represivos practicados en la empresa.

Tercero: la salud. Esta debe estar instituida sobre un modelo donde prime el afán por resolver los problemas de salud de cualquier habitante, y no cimentada en un modelo que concibe la prestación del servicio como enriquecimiento. Sin importar el dinero que aporte al sistema, una persona debe tener garantizando para sí mismo y para su familia la totalidad de la cobertura. Otra acción de un sistema de salud justo es que se garantice a quien no tenga empleo también el servicio con todo el índice de beneficios. Esta acción contribuiría a eliminar también la desigualdad, que no es solamente de clases, sino también *desigualdad de estados de vida*.

En este punto nos sale al encuentro la siguiente pregunta: ¿si somos una sociedad que sufre la polarización de las riquezas y el pensamiento monopólico es un hecho, que se debe hacer? Al respecto pensamos que la expropiación tiene que ser una realidad. Una sociedad con niveles altos de inequidad e ineficacia tanto para la población urbana y más para la rural, debe plantearse con radicalidad la política de la repartición y distribución en doble vía, ya sea por la adecuación moral a la idea de justicia y libertad, o por la intervención del Estado en materia de poner las condiciones reales de justicia, y en esto tiene un papel fundamental la educación como *Educación revolucionaria* que lleve al hombre no a la sedición o a la insurrección armada sino a la revolución interna, que es sino la única, las más importante de las transformaciones: antes de cambiar las estructuras, se debe transformar la estructura de los corazones y mentes que piensan solo en sí mismos, esa es la verdadera revolución. El propósito es resolver los problemas de miseria y comprometer a la minoría rica a aportar de manera real a la *inversión* de una sociedad que vive en la guerra de clases, a una en la que los hombres son libres para autodeterminarse y ser felices, una Nación en Paz.

Una afinación en torno a lo que el suscrito primer autor enlistado entiende por expropiación, o mejor, a lo que se propone: hay tamaños de riqueza que en relación con las líneas de pobreza deberían considerarse como un delito; cómo

es posible que en cuatro bolsillos se encontraban en 2013, todos en dólares, 5.400 millones, 2.400 millones, 11.700 millones, más 17.000 millones de manera respectiva en Carlos Ardila Lülle, Jaime Gilinski Bacal, Alejandro Santo Domingo o mejor la familia Santo Domingo y Luis Carlos Sarmiento Angulo, mientras alrededor de cuatro y medio millones de personas viven en la indigencia. No necesariamente la expropiación tiene que ver sólo con la obligatoriedad del pago justo del Estado por una propiedad para llevarla al cumplimiento de un fin público, sino, y entiéndase bien, con la obligatoriedad moral y legal de la *participación* del reparto del mundo a todos. Hay formas a través de las cuales puede decretarse dicha *participación*, por ejemplo, que una vez se sobrepase la línea de riqueza a la que se denominó delictiva respecto de la pobreza, se pueden llevar a cabo ejercicios paralelos como que los recursos supra-acumulados se reinviertan en mejorar salarios y dignificar las condiciones malamente elaboradas de contratos a términos muy cortos, mientras los empleados ya contratados sobrecargados de funciones son aliviados con reducción de la densidad de sus trabajos, la cual provee más puestos de empleo. Luego ¿cuál es esa línea? La respuesta es objeto de otra investigación. Lo que sí se puede decir ahora es que lo que puede hacerse o conseguirse en el mundo con 17.000 millones de dólares, también se puede hacer con 4000 millones; lo único que no puede hacerse, seamos también realistas y no solo soñadores, es calmar la sed de una alma avariciosa, que no se sacia ni dándole a beber un océano de billetes.

Si bien al interpretarse a Rousseau se plantea la imposibilidad de una sociedad que vive en una igualdad inequívoca, y con ello estamos de acuerdo, lo que se plantea aquí es una moderación real en la que no existan hombres tan ricos que compren la conciencia de otros, ni tan pobres que la vendan para poder sobrevivir a otros que son muy ricos. En esas condiciones no hay hombres libres ni felices. Hoy, con los rendimientos de la razón, de la ciencia, de la reflexión política y de las humanidades, es absurdo que el hombre sea un sobreviviente o un malviviente; el fin de la comunidad política y de la economía es que los hombres vivan lo que llamamos aquí *la vida de las posibilidades*. En Colombia debe dejarse de alabar y avalar al “vivo”, al tumbador, al que consigue ilícitamente las cosas baratas, al que paga menos, al que consigue mano de obra por menos del valor en el que tiene que contratar, al “berraco”, *al negociante que le da en la cabeza al otro*, al “espíritu emprendedor antioqueño”; en una idiosincrasia

en la que se aplauden estas enfermedades no hay justicia; hay gente que rinde obediencia al engaño; bajo la sombra de esas ideas o principios de vida se han creado en Colombia relaciones del tipo patronos y esclavos-servidumbre. El trabajo de los pensadores en Colombia es el cambio de mentalidad, por medio de su injerencia directa en los salones de clases, por medio del replanteamiento de modelos educativos o a través de la exposición de ideas. La tarea de los pensadores en Colombia como profesores o como escritores es la *revolución de la libertad*, la *revolución de la intimidad*. El propósito de ser pensadores en Colombia es la *revolución de la trascendencia inmanente*, que conduzca a los hombres a pensarse a sí mismos como parte de un todo que es Colombia, en el que el sufrimiento de uno, es el problema de todos.

Los pensadores en nuestro país tenemos la obligación de defender por ejemplo una *Economía al servicio del hombre*, no una que se sirva de él, que no conciba al hombre con tesis que parecen extraídas de un fanatismo por el *darwinismo social* de Herbert Spencer (1969); parece que en Colombia se obedece a la máxima de que el más apto será el que sobreviva y prospere, y el más débil perecerá, y esta como ley natural es por tanto justa. Una visión humanista, esto es, genuinamente racional, de la economía y de la política no está preocupada por la disputa entre socialismo y libre economía de mercado, sino por buscar las condiciones en las que el hombre desarrolle sus potencialidades creativas. En este sentido dice Amartya Sen en su texto *Desarrollo y libertad* (2010) que el desarrollo debería considerarse como un proceso que busca la expansión de las libertades.

La visión de desarrollo y de solución al conflicto expuesta aquí, si bien no las elimina, si contrasta con las visiones típicas que lo identifican con el crecimiento del Producto Nacional Bruto, con el aumento de las rentas personales, con la industrialización, con los avances tecnológicos o con la modernización social. Dice Amartya Sen (2010) que procurar el crecimiento del PNB y de las rentas personales es desde luego un medio importante para expandir las libertades de los hombres que conforman una sociedad. Pero esas mismas libertades dependen más de las instituciones sociales y económicas como los servicios de educación y de atención médica, así como de los derechos políticos y humanos.

Cuando vemos que la educación es nuclear en un proceso de solución al conflicto tenemos en mente que lo justo no consta solo en garantizar el acceso de todos los niños y jóvenes a la educación primaria y secundaria, sino también de abrir los espacios para que puedan continuar sus estudios universitarios, y lo más importante, que la educación en cualquier etapa sea de tal personalidad que genere en los hombres la convicción o la actitud de asumir el pensamiento como una tarea infinita, de manera que se aprende durante toda y para toda la vida; que reconduzca la acción hacia la creación de un orden superior al que tenemos.

Algunas posiciones de la pedagogía invitan a que el sistema educativo no entre en juego con la economía; otras parten de la premisa de que la educación y la economía van de la mano y que el desarrollo de las comunidades, por el contrario, se debe a la unión entre ellas. Esta búsqueda de unidad entre esos dos elementos no es fácil y se ha interpretado de una manera activista más que social; es el caso de las inyecciones económicas del Estado a la educación con miras solo a la construcción de colegios y escuelas, como si el número de instituciones garantizaran la transformación social, dejando fuera de la ecuación el corazón de cualquier sistema educativo: los profesores o maestros. ¿Se está educando un estilo de profesor que conciba al hombre como un ser libre, que busca la felicidad? Se están preparando más bien profesionales en educación, que no llevan al hombre a crear sino a absorber información ¿Es posible tener profesores que detonen en el hombre la búsqueda sincera de la verdad con la valoración actual que se hace a su trabajo por medio de salarios irrisorios?

Conclusiones

Se ha planteado que en la historia de Colombia aparece conformado un modelo económico que ha mantenido las brechas entre ricos y pobres, y como parte de una solución hemos defendido la idea de formular una educación que orbita en la búsqueda de la libertad para alcanzar la virtud del reconocimiento del otro como sujeto de derecho; este ejercicio obliga a ser responsables de la relación ética que se establece con los demás hombres que conforman la so-

ciudad, camino por el cual se alcanza el paradigma de acortar las distancias entre las clases o los *estados de vida*, vislumbrando de esa manera una vía hacia la Paz, que no se alcanza sin pensar en las necesidades y dolores que de forma histórica y sistemática han definido al ciudadano colombiano. No puede estar legitimada por la ley y por las acciones del Estado, la desigualdad, la división de clases y las castas. Se ha pensado en la educación, la salud, la expropiación -y el empleo- porque son aspectos en los que se nota con más evidencia la diferenciación de clases y de *estados de vida*.

Referencias

- Arrubla, M. (1984). *Estudios sobre el subdesarrollo Colombiano*. Bogotá: Editorial la Carreta.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- García Márquez, G. (2014). *Vivir para contarla*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial S.A.S
- Husserl, E. (1969). *La Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.
- Kalmanovitz, S. (2010). *Nueva historia económica de Colombia*. Bogotá: Taurus.
- Keynes, J. M. (1964). *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Nueva York: HBJ Book.
- Másmela, G. A. (Ed). (2013). *Banco de la República: 90 años de la Banca Central en Colombia*. Bogotá: Banco de la República.
- Mcgreevey, P. (1985). *Historia Económica de Colombia 1845-1930*. Bogotá: Editorial Tercer Mundo.

- Nieto Arteta, L. (1985). *El café en la sociedad colombiana*. Bogotá: Editorial Ancora.
- Ospina, W. (2012). *¿Dónde está la franja amarilla?* Colombia: Literatura Mondadori.
- Sen, A. (2010). *Desarrollo y Libertad*. Bogotá: Planeta.
- Spencer, H. (1969). *El Hombre contra el Estado*. Buenos Aires: Aguilar.
- Zuleta, E. (1970). *Historia económica de Colombia*. Ibagué: Universidad del Tolima.
- Zuleta, E. (1973). *La tierra en Colombia*. Bogotá: Editorial Oveja Negra.
- Zuleta, E. (1990). *Estanislao Zuleta 1935-1990*. Tunja: Grupo de Estudios Interdisciplinarios Universidad Pedagógica y Tecnológica de Tunja.

REFLEXIÓN TEOFILÓSÓFICA SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS DE LAS VÍCTIMAS DE LA VIOLENCIA EN TIEMPOS DE POSTCONFLICTO

Theophilosophical reflection on human rights of the victims of violence in the post-conflict period

Recibido: 3 de mayo de 2015 / Aprobado: 6 de junio de 2015

*Dora Elena Velásquez Orrego**, *Ruth Liliana Huelgos Sierra***

Resumen

Este artículo emprende una reflexión sobre el conflicto en Colombia desde la perspectiva de derechos humanos con enfoque teo-filosófico. Para ello, se hace necesario hablar de la visión teológica entendida como acompañamiento *humanizante* a quienes se encuentran en condición de víctimas con miras a la recuperación de la libertad y la esperanza. Y de la filosofía como herramienta de análisis racional del sentido de la existencia humana, donde el ser humano se descubra a sí mismo como responsable de lo que hace, revelando al mismo tiempo, desde la acción que supone la ética, el poder de la voluntad como máximo valor. Este miramiento teo-filosófico, no solamente alude a las víctimas del conflicto armado del país, sino también, a las víctimas de otras situaciones que frente al conflicto armado parecen olvidarse o minimizarse.

Palabras clave

Conflicto, enfoque teo-filosófico, derechos humanos, violencia, postconflicto, víctimas.

Forma de citar este artículo en APA:

Velásquez Orrego, D. E. & Huelgos Sierra, R. L. (2015). Reflexión teo-filosófica sobre los derechos humanos de las víctimas de la violencia en tiempos de postconflicto. *Revista Perseitas*, 3 (2), pp. 211-233

* Especialista en Gerencia Social. Docente Universidad de Medellín y Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín, Colombia. Correo: dorita.velasquez@gmail.com

** Magister en Derecho. Docente de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Correo: ruthhuelgos@hotmail.es

Abstract

This article begins a reflection on the post-conflict period in Colombia from a human rights perspective with a Theo-philosophical approach. It is, therefore necessary to speak of the theological vision understood as a humanizing accompaniment to victims in order for them to recover freedom and hope. And philosophy as a rational analysis tool of the human existence, in which the human being discovers him or herself to be responsible for his or her actions, displaying likewise the actions entailed to the concept of ethics, the power of free will as a top value. This Theo-philosophical perspective does not only refer to the victims of the armed conflict of our country, but also to the victims of other situations that are ignored or belittled before the armed conflict.

Keywords

Conflicto, Theo-philosophical approach, human rights, violence, post-conflict, victims.

Aproximaciones conceptuales

Para abordar los planteamientos de este artículo, producto de la indagación de algunas situaciones y el interés particular de las autoras, se ha tomado posición conceptual sobre el significado de violencia, víctima, conflicto, postconflicto, derechos humanos y otros tópicos afines, los cuales se presentarán con un lenguaje narrativo que recoge algunos idearios sin diferenciación territorial, económica, social, cultural, religiosa y política; menos aún sin reparo espacio- temporal- histórico, porque no hay que olvidar que en el registro de los acontecimientos de la conquista y reconquista de nuestra patria, la violencia ha sido la estrategia de sometimiento que ha doblegado a unos y a otros, sin avisar y sin ni siquiera darles la oportunidad de saber a qué se someten, convirtiéndolos en víctimas e imponiéndoles el conflicto en tanto es posible pensar que se ha naturalizado.

Cuando hablamos de *violencia*, nos estamos refiriendo a una discordancia intersubjetiva que conlleva comportamientos deliberados con acciones destructivas tanto físicas (agresiones, muerte) como psicológicas (ofensas, amenazas, secuestros) hacia las personas, para lograr subyugar su voluntad; el ser humano pareciera que tuviera esta condición natural de ser violento, pero ello no justifica aquellos estados de violencia en donde definitivamente el hombre destruye al hombre.

Contextualizando la comprensión de lo que entendemos por violencia, hemos vivido en una cultura propia de violencia en Colombia; somos sus hijos y definitivamente ya es hora de ofrecer a la comunidad otras oportunidades para que se desempeñe en ambientes de paz y para que unos y otros vuelvan a tener sueños en un mundo real nuevo, donde se pueda visualizar esta naturaleza humana, para que por lo menos tengamos juicios sobre el por qué, el cómo, el cuándo y el con quiénes se genera; es decir, desarrollar la capacidad para actuar a tiempo con sentido, significado y razón; sin dar lugar a crear los escenarios posibles para el conflicto.

Somos conocedoras de posiciones diferentes frente a este flagelo humano expresadas por estudiosos y críticos. Al respecto, hacemos referencia al concepto introducido por el sociólogo noruego Galtung¹ (2003), quien claramente distingue tres tipos de violencia y en los cuales ubicamos esta problemática en Colombia: a) **la violencia directa**, referida a los comportamientos y manifestaciones de actos violentos. Este es el diario vivir con situaciones como el robo, atracos, riñas callejeras y provocaciones en general, las cuales repetidas una y otra vez, van marcando conductas y circunstancias que desafortunadamente las naturalizamos y no hacemos el intento de retirarlas del repertorio. b) **La violencia estructural**, la cual se manifiesta en la desigualdad de oportunidades y el irrespeto a los derechos humanos, imposibilitando el logro de la satisfacción de las necesidades; ello se explica en la inequidad, la injusticia, la pobreza, las discriminaciones y todo aquello que signifique negación de la felicidad para el ser humano. c) **La violencia cultural**, que está destinada a legitimar las distintas formas o tipos de violencia por largos períodos de tiempo, validando y enseñando actitudes tendientes a justificarla aún mucho más. En la cultura colombiana es común este tipo de comportamiento, pues se creía que era una naturaleza dada a unos pocos y que solo aquellos pocos, eran los responsables de sortear la forma de superarla. Todos los colombianos tenemos responsabilidad histórica de buscar y aportarle salidas convenientes (con significado de calidad de vida) a las diversas manifestaciones de violencia.

Toda violencia trae consigo *víctimas*; entendemos esta expresión como las personas que son objeto de daño o perjuicio provocado por otro u otros seres humanos y que en el contexto de esta reflexión, se refiere a los delitos simples y de lesa humanidad ocurridos en el marco del conflicto que viene arrastrando historia en el país. Es una realidad en Colombia la existencia de víctimas heridas y muertas como producto de las acciones violentas de enfrentamientos armados, extorciones, secuestros, entre otros, así como aquellas víctimas que son objeto de daños colaterales (la población civil que incluye además familia-

¹ Concibe la violencia como cualquier acción o circunstancia humana que produce daño sobre las personas y su entorno institucional. Considera que cualquier forma de cultura de paz debe investigar y promover políticas contra la violencia directa, estructural y cultural, poniendo especial énfasis en el ámbito cultural. No concibe la paz como una mera ausencia del conflicto, plantea que necesariamente debe buscarse colaboración y apoyo para que se asegure su duración, en tanto la paz debe ir más allá de un alto al fuego.

res de quienes han sido inmolados). En términos generales, víctima es aquel ser humano que es afectado por consecuencias sociales provocadas por las acciones de otros seres humanos.

En concordancia con lo anterior, es imperativo en el país una fuerza social y humanista que reconozca y destaque los derechos humanos como principios, que posibilitan la exégesis de los contenidos, los orígenes, las verdades, las prácticas de justicia y los resarcimientos en torno a la violencia y a sus víctimas, no solamente las que han sufrido y han sido inmoladas, sino también a quienes se les señala por su tendencia ideológica, su imparcialidad y su papel como sujetos políticos.

Por su parte cuando hablamos de *conflicto*, estamos refiriéndonos a la situación que se despliega cuando dos o más personas están en desacuerdo por algún motivo y no se presenta la posibilidad de facilitar el consenso, trayendo como consecuencia una negación de parte y parte hasta llegar a una fisión; es pues, un compendio de circunstancias, situaciones y causas que originan un rompimiento relacional de voluntades, que solo será posible solucionar cuando motivemos y hagamos realidad un cambio social, donde se pueda realmente superar la subordinación, tal como lo expresa Ralf Dahrendorf² (1966) en su libro *Sociedad y Libertad*. Este cambio social no se da de la noche a la mañana, ni mucho menos se da por mandato; se logra mediante el compromiso decidido, sin miedos y sin fronteras de quienes creen que es posible otra y muchas otras oportunidades para continuar viviendo a pesar de haber protagonizado cualquier situación de conflicto.

En el universo del conflicto vivido en Colombia, se pueden visualizar no solamente aquellos desentendimientos unilaterales que dieron origen a realidades de reconocida y escandalosa gravedad y que de alguna manera permanecen ligadas a nuestra cultura como determinante de marcadas diferencias; también se visualizan desentendimientos bilaterales donde tienen origen problemas usuales inhéritos al ser humano por el hecho de estar con otros: las

² Es considerado uno de los principales representantes de la sociología del conflicto. Pretende elaborar un modelo teórico con doble finalidad: explicar la formación de los grupos de conflicto y dar cuenta de la acción con la que se consiguen cambios de estructura en el sistema social. Hace énfasis en el advenimiento de otro tipo de sociedad que tenga coherencia con las necesidades y desarrollos sociales en los nuevos tiempos.

discusiones entre pares motivadas por argumentos comunes, las rivalidades entre fanaticadas, las presiones y situaciones en la relación de actores educativos y sociales, discordias entre jefe y subordinado, riñas callejeras, diferencias políticas de arraigo, las negaciones de costumbres entre personas y grupos, entre muchas otras que igualmente están registradas en la memoria histórica. Reconocer que existen los conflictos, además de aceptar la situación, implica entonces crear y destinar métodos, alternativas e instrumentos necesarios y pertinentes para resolverlos, pero con una decidida intervención social, logrando resultados de paz que a la larga y desde la razón, sería lo esperado.

En este sentido, Kenneth E. Boulding³(2007) hablando en términos de sistemas, economía y paz, hace planteamientos bien interesantes en tanto considera hay “demasiada demanda de paz”; “ahora lo que necesita el hombre es oferta de paz”. Si el ser humano pide paz, el ser humano necesita que le ofrezcan paz; y para ello, con urgencia se deben proponer y gestionar soluciones alternativas, bien diferentes y que aseguren buenos resultados frente a esta realidad. Nuestro país ha emprendido esta tarea: acudiendo a una narración analógica; el pedido de paz que claman los colombianos, encuentra respuesta en la oferta de paz que hoy desde los múltiples escenarios se postula a viva voz y con cierta timidez, pero con irrefutable convencimiento de suficiencia porque la intención no es discriminatoria, es una oferta de paz para todos.

Como ya se había expresado anteriormente, los desacuerdos tipifican la existencia del conflicto en tanto se presentan entre dos o más personas, y al respecto, es importante considerar tres grandes sistemas relacionales entre seres humanos propuestos por Boulding, los cuales aclaran el punto nodal de dónde y cómo emergen los conflictos: a) el sistema de la amenaza, es decir, hacer lo que el otro quiera porque si no, el otro hace lo que uno no quiere; b) el sistema del intercambio, algo así como hacer lo que el otro quiere, para que ese

³ Economista y estudioso de la paz, también un activo militante pacifista que mediante el análisis teórico y su lucha social práctica, procuró la consecución y defensa de la paz en todo el mundo. Como teórico del pacifismo, aplicó los instrumentos de análisis de las ciencias sociales para promover métodos pacíficos de resolución de conflictos. Consideraba que la mayor parte de la actividad y las relaciones sociales entre seres humanos están motivadas por el afecto y un cierto sentido de obligación mutua. Afirma que el sistema del amor, muy poco estudiado por los científicos sociales, puede jugar un papel clave en la mejora de la sociedad humana, en poner límites a las desigualdades creadas por el sistema de intercambio y a la destrucción y dolor creados por el sistema de amenaza.

otro haga lo que uno quiere; c) el sistema del amor, donde el otro hará lo que uno quiere, porque quiere hacerlo, independientemente de lo que uno haga y sin pedir nada a cambio.

Estos sistemas relacionales nos dejan una temprana conclusión y es que por la vía de los acuerdos⁴, la mediación⁵ y los pactos⁶, entre otras múltiples acciones que aportan a la búsqueda de salidas convenientes para las partes, se puede llegar a diferentes formas de acercamiento. Una gran salida es posible mediante el proceso de paz (postconflicto) que tan decididamente viene liderando el Presidente Santos⁷, en donde se construya y reconstruya lo perdido a partir de una clara y determinante intencionalidad, abriendo paso a nuevos escenarios y estableciendo estructuras que impidan volver al conflicto. Hablar de postconflicto facilita la comprensión de situaciones comunes de desentendimiento que se presentan en cualquier grupo social y que miradas sabiamente, pueden facilitar el cambio a partir de transformaciones acogedoras del ser humano en su ámbito de convivencia como actividad relacional natural, consultando además las esferas de la política, la vida cultural, la dinámica social, la predilección religiosa, la instancia familiar, y otros ambientes, donde cotidianamente tienen lugar las actuaciones de este ser humano.

Rastreando posiciones conceptuales referidas al *postconflicto*, encontramos un significado, el cual hemos entendido como la etapa siguiente a la superación definitiva o temporal del conflicto armado. Lo importante en este período de postconflicto, es avanzar en un proceso de paz sólido y fortalecido para impedir un eventual regreso al conflicto, donde se espera la participación multisectorial tanto pública como privada, la comunidad civil y la comunidad internacional para lograr con éxito el despliegue de procesos tales como: a)

⁴ Construcción propia de las autoras. Nos referimos a la decisión tomada por las partes en conflicto, de buscar unas reglas donde todos los afectados y afectadas hagan uso de ellas, teniendo en cuenta que esto no significa darle fin al conflicto; lo que significa es un aplazamiento pero no definitivo.

⁵ Construcción propia de las autoras. La mediación la entendemos para efectos de este artículo: cuando las partes involucradas en el conflicto buscan ellas mismas la forma para llegar a un acuerdo, con la ayuda de un tercero (mediador). Esto es importante en tanto el mediador es imparcial y no tiene facultades para decidir.

⁶ Construcción propia de las autoras: Los pactos los concebimos como la instancia final de un proceso de negociación: Cuando las partes reconocen diferencias en sus intereses y necesidades y sellan un acuerdo mediante la palabra o un escrito.

⁷ Juan Manuel Santos Calderón, Presidente de Colombia (2010-2018), Cree en la paz para el país por la vía del diálogo con insurgentes y el restablecimiento de derechos de las víctimas. Su empeño es lograr la paz para los colombianos. La educación constituye una de las principales vías certeras para alcanzar y sostener la paz.

el desarme, desmovilización y reincorporación de quienes conforman grupos marginados de la ley; b) la reconciliación y atención a la población vulnerable (víctimas), c) el rescate de la memoria y la verdad, d) la justicia transicional y reparación, e) la implementación de estrategias para prevenir los hechos de violencia y crimen, f) la recuperación y progreso económico, g) una nueva educación: educación para la paz, h) la estabilización política y otros procesos acordes con las necesidades y realidades situacionales de la comunidad y sus integrantes.

Ahora bien, en países como el nuestro, que viene realizando todos los esfuerzos posibles para abrir las puertas al postconflicto, adquirimos un compromiso social fuerte para cimentar la paz por las vías legales como camino certero encausado a solucionar las discusiones y debates que se dan en la esfera pública; esta es la tarea limpia de aquellos sobre los cuales recae dicha responsabilidad, por cuanto estamos hablando del diseño de una nueva institucionalidad que conlleva entre otros compromisos, a un reingreso político de quienes han decidido dejar las armas con la posibilidad de convertir aquellas experiencias en aprendizajes que les señale los nuevos caminos a seguir; una conciliación política y democrática con intencionalidades persistentes de reciprocidad y la puesta en marcha de alternativas positivas que de todas maneras sean legitimadoras del fin del conflicto y avalen la entrada al postconflicto; la construcción del país que ha sido anhelado por todos aún mucho antes de nacer, pero sin desconocer lo que ha quedado reseñado en la historia que ha sido contada una y otra vez y que hoy constituye un asunto de todos. En últimas, es tratar de comprender qué es lo que hay que hacer después del conflicto.

Los derechos humanos se refieren a las garantías esenciales inherentes a la naturaleza de la persona; es decir, son el conjunto de valores éticos que componen la dignidad humana propia de todos los hombres y mujeres desde que nacen, sin distinción de sexo, nacionalidad, lugar de residencia, origen nacional o étnico, color, religión, lengua, edad, partido político o condición social, cultural o económica. Estos valores éticos son necesarios para que el ser humano emprenda y continúe la tarea de su desarrollo integral, teniendo en cuenta que

“todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí” (Conferencia Mundial de Derechos Humanos, Viena en 1993).

Por otro lado, los derechos humanos constituyen uno de los elementos necesarios para que exista la democracia; si hay democracia entonces existirán las condiciones mínimas para la solución pacífica de los conflictos, tal como lo expresa Norberto Bobbio⁸ (1988) en su pensamiento relacionado con los derechos humanos. Esta idea nos facilita entonces entender que para que exista democracia, necesariamente debe notarse el reconocimiento y protección a los derechos humanos y a su vez, la paz se constituye en hipótesis para dicho reconocimiento y protección de los derechos humanos; entonces la preocupación nuestra y de muchos otros, es aportar lo necesario desde el papel que desempeñamos como personas, como profesionales y como ciudadanos, al logro de la paz del país, para asegurarle a cada habitante el reconocimiento y la protección de sus derechos.

Enfoque teológico de los derechos de las víctimas en tiempos del fin del conflicto

Y entonces, ¿En qué consiste el enfoque teológico de los derechos de las víctimas? ¿Por qué enfoque teológico? Para resolver estas y otras múltiples inquietudes, hay que tener claridad sobre el significado de estas acepciones en la trama del conflicto, su relación con las víctimas y sus derechos. Un enfoque teológico es una posición de sabiduría comprensible, motivado en la fe y expresado en realidades de una nueva vida que le imprime identidad al ser humano; ahora bien, desde una dimensión social de la teología que propugna la liberación del ser humano para lograr una vida digna, significa motivación y sensibilización para sentir la necesidad de verse y concebirse libre de toda miseria (pobreza, salud, ocupación esclavitud, violencia) sin opresiones y con

⁸ Plantea que “la realización de los derechos del hombre es tenida como una señal del progreso moral de la humanidad, y “el camino de la paz y de la libertad” pasa por el reconocimiento y protección de tales derechos”. Expone además que “los derechos surgen como respuestas a formas de opresión y de deshumanización, que hoy son provocadas por el vertiginoso crecimiento del poder manipulador del hombre sobre sí mismo y sobre la naturaleza”

total dignidad; estamos hablando de una “reflexión que nace de la experiencia compartida por lograr la disolución de la injusticia para la construcción de una sociedad distinta, más libre y más humana” (Gutiérrez,1972).

En este sentido, el enfoque teológico de los derechos de las víctimas del conflicto en nuestro país, se acentúa en los principios del humanismo que aportan a la plena realización del hombre y de lo humano, donde su dignidad no podrá seguir siendo vulnerada, su libertad no podrá seguir siendo alienada y su misión al fin, podrá ser el logro de su propia felicidad. Estamos hablando de los principios que buscan hacer del ser humano lo que debe ser en relación consigo mismo; es sencillamente abrirse camino. Este llegar a ser consigo mismo, tiene explicación en las consideraciones de Mounier⁹, cuando afirma que:

La persona no es objeto de definición, sino de descripción: su vida personal, sus modos, sus caminos. Lo contrario de la persona es el individuo que engloba todas las maneras de vivir de forma no personal. La persona sólo puede llegar a ser persona en la comunidad: “Una comunidad es una persona nueva que une a las personas por el corazón”. Un individuo, que percibe a los demás como “algo”, no puede constituirse en comunidad, sólo puede brotar una auténtica comunidad de la comunión de personas que perciben a los demás como “alguien” (s.f. párr. 47).

Este enfoque de los derechos de las víctimas del conflicto, se sustenta en fundamentos teológicos reflexivos y fluidos, contenidos en cada ser humano de acuerdo con lo que hace y la conciencia de lo que hace. La historia nos ha posibilitado tener miradas de diferentes culturas y experiencias donde se ha podido constatar que en cualquier práctica cultural o religiosa, los ideales y vivencias propios de los grupos humanos, se incorporan y acondicionan de tal manera que develan diversas estructuras de su naturaleza humana, íntimamente ligadas a su búsqueda permanente de la plena realización y transformación en cuanto que ésta -su naturaleza-, lo hace un ser insatisfecho y lo activa para estar constantemente en función de su bienestar. Es el hombre

⁹ El personalismo, para Mounier, no es un sistema filosófico ni una “máquina política”, sino un modo de ver los problemas humanos y de incitar a los hombres “no a defenderse, sino a pensar y a crear”. Pretendía ser, en el pensamiento de Mounier, una liberación de aquellas dos “enajenaciones” que él ve por un lado en el existencialismo y por otro en el marxismo, y trataba de actuar no “en” la política, sino “sobre” la política. En: http://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/mounier_emmanuel.htm

haciéndose camino motivo por el cual, “se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolución presente del mundo, sobre el puesto y la misión del hombre en el universo, sobre el sentido de sus esfuerzos individuales y colectivos, sobre el destino último de las cosas y de la humanidad” (Concilio Vaticano II- 1962-1965).

Como seres humanos que pensamos individual y globalmente, tenemos una gran tarea desde esta mirada teológica del conflicto respecto a las víctimas; es la de innovar creativamente con otras voces y formas de comunicación que posibiliten reconocer y hacer comprensible para ellos mismos y para los demás, que los acontecimientos soportados en aquellas situaciones, ahora señalan a sus víctimas como estrellas que brillan con potente luz en el camino y que su historia no se repetirá ni siquiera para contarla; que la verdad se esclarece fundada en la gracia de la fe y que la esperanza además de ser una virtud, es un lenguaje de amor y de justicia que se estaciona en la razón y en el corazón de cada víctima, así como en los otros, los observadores que ya comienzan a entender y a sentir; y por qué no, en los llamados victimarios que algún día reconocerán que han sido simplemente instrumentos de atroces acontecimientos en la historia.

Fundamentos teológicos en lenguaje de derechos humanos

Uno de los fundamentos teológicos que enraízan el nuevo nacimiento para quienes lograron salir al otro lado del conflicto, es la fe y que a pesar de su condición de víctimas, les queda la ilusión de volver, y... ¿volver para qué? Este volver para qué, tiene respuesta en la fe, entendida como aquella sensación de confianza y de certeza en lo que una persona o una comunidad cree, como disposición natural para encontrar seguridad y esperanza, en tanto no engaña ni se falla a sí misma. Hablar de fe es mucho más comprensible cuando la relacionamos con la creencia y la esperanza de la existencia de un Ser Superior (uno o varios dioses) a quien se le quiere y se le ama sin haberlo visto y para lo cual las normas de comportamiento individuales y sociales, las actitudes y principios, constituyen una vía certera para hallarlo. Pues hay que recordar que la fe es una virtud teologal cristiana que implica creencia y confianza en Dios.

La fe cristiana, nos posibilita una adhesión personal con Dios por cuanto nos ha creado a su Imagen y Semejanza: Dios habla a los hombres, mujeres, niños y niñas como hermano, como amigo. La fe es un don de Dios, es un acto humano que depende de la libertad y de la inteligencia para entender las verdades reveladas por El.

La fe es un don de Dios, pero también es un acto profundamente humano y libre (...). [Es] un salir de sí mismos, de los propias seguridades, de los propios esquemas mentales, para confiarse a la acción de Dios que nos muestra su camino para conseguir la verdadera libertad, nuestra identidad humana, la verdadera alegría de corazón, la paz con todos (Benedicto XVI, 2013).

Es la hora de una ablución de cuerpo y alma: víctimas, victimarios e indiferentes que en su orden protagonizaron, avivaron y observaron el conflicto, necesitan estar prestos a creer y confiar con la esperanza puesta en un nuevo amanecer a la luz de la fe, para comenzar a escribir el otro o los otros capítulos de la historia que laceraron su integridad; los capítulos de la historia que devuelven la confianza, expresados en una dimensión social de la fe, la cual se manifiesta en el valor de la paz, permitiendo de alguna manera la identificación y entendimiento de elementos y situaciones que han originado el conflicto con su audaz vulneración de los derechos humanos, el irrespeto a la dignidad y a todas las condiciones de violencia que hoy amenazan al ser humano en su individualidad y en su colectivo, para poder activar la capacidad de perdón y reconciliación.

Buscar la paz a la luz de la fe, exige un cambio personal de mentalidad cimentado en el amor y en favor de la justicia como tarea permanente, donde unos y otros desde aquello que nos mueve el pensar y el hacer, podamos sentir el compromiso de sostenerla, cultivando actitudes que posibiliten renunciar a valores egocéntricos y agresivos que anegan la sociedad, animando a prácticas solidarias y justas en el devenir cotidiano, estimulando la esperanza para una cultura de no violencia, conduciendo a tomar postura consciente en relación con la violencia y suscitando actitudes de diálogo, búsqueda de la verdad y legitimación de la libertad en territorios morales fidedignos, donde tiene acción la educación del ser humano: la familia, la escuela, la sociedad y sus diversidades.

La fe como dinamismo o modo de vivir y de iluminar la vida, corresponde a los seres humanos en tanto la forma como nos vinculamos e interactuamos y al modo como nos constituimos y regulamos colectivamente, para desplegar la existencia terrenal en un momento dado de la historia, con realidades concretas a partir de la cultura (costumbres y tradiciones) que viene de generación en generación, con una dinámica social y económica particular en el marco de esa lógica que va caracterizando lo humano. En este sentido, la fe traducida en esperanza, es parte inherente al ser humano y se incorpora en lo más profundo de su espíritu, animándole a estar activo o cautivo.

El amor, como el sentimiento que definitivamente mueve al mundo, igualmente es un fundamento teológico que necesariamente debe anclarse en los comportamientos y actitudes de los seres humanos y muy en particular en los habitantes de cada rincón del suelo colombiano. Somos una nación donde el don del amor, ocupa el centro de la fe cristiana para alentar la capacidad de transformación, por cuanto se conforma un dúo poderosísimo: el amor Divino y el amor humano. Y esta fuerza se torna en compromiso vital para establecer relaciones fraternas, como una teología intuitiva que predice la armonía y solidaridad puesta en pluralidades, pero que definitivamente da el entendimiento por el don del amor; es decir, un florecimiento del amor con sus implicaciones individuales y sociales.

Pero no hay que desconocer que la naturaleza humana propia de los individuos, engendra miedos: miedo a ser víctima de sus semejantes, miedo a sentirse vulnerado en sus derechos, miedo a la muerte y otros miedos que se llevan allá muy adentro. El amor entonces debe ser genitor de amor, en tanto la valoración del hombre descubriendo la fuerza dadora de amor, que le impregna ingenio para entender los infortunios y encontrar las formas para combatirlos, a través del perdón y la solidaridad que acertadamente conllevan acciones de compasión, justicia y verdad, significando con ello la solidez, seguridad y confianza propios del amor entre los humanos a partir del establecimiento de relaciones mutuas para: a) Tratar a todos con respeto y amor dada su dignidad humana (principio del humanismo). b) Ser solidarios sin fronteras pensando en los otros (enfoque humanista). c) Cambiar el ejercicio del poder con motivaciones de misericordia y de justicia, con otras dinámicas que derriben los

antagonismos que deshumanizan las relaciones entre los seres humanos y su grupo social (principios del humanismo cristiano de la Fundación Universitaria Luis Amigó).

Ahora bien, el amor al prójimo se conjuga bidimensionalmente repercutiendo en la dignidad de unos y otros, en tanto la relación entre sí de los seres humanos se verifica y se tamiza en las mediaciones políticas, religiosas y económicas, dando origen a ideologías, a las verdades del hombre y sus imperativos éticos en el marco de una evolución del amor. No hay amor verdadero si no entendemos las causas de efectos como la violencia, la vulneración de los derechos y la dignidad, la injusticia, la inequidad, la discriminación y todos aquellos otros flagelos donde ha sido posible la miseria humana y que ha alcanzado a numerosos colombianos en sus parcelas y en sus calles. Lo anteriormente expresado, deja iniciado un abordaje temático sobre la dimensión social del amor, tal como lo plantea el Compendio sobre la Doctrina Social de la Iglesia (2005):

El amor debe estar presente y penetrar todas las relaciones sociales: especialmente aquellos que tienen el deber de proveer al bien de los pueblos «se afanan por conservar en sí mismos e inculcar en los demás, desde los más altos hasta los más humildes, la caridad, señora y reina de todas las virtudes. Ya que la ansiada solución se ha de esperar principalmente de la caridad, de la caridad cristiana entendemos, que compendia en sí toda la ley del Evangelio, y que, dispuesta en todo momento a entregarse por el bien de los demás, es el antídoto más seguro contra la insolvencia y el egoísmo del mundo». Este amor puede ser llamado «caridad social» o «caridad política» y se debe extender a todo el género humano. El «amor social» se sitúa en las antípodas del egoísmo y del individualismo: sin absolutizar la vida social, como sucede en las visiones horizontalistas que se quedan en una lectura exclusivamente sociológica, no se puede olvidar que el desarrollo integral de la persona y el crecimiento social se condicionan mutuamente. El egoísmo, por tanto, es el enemigo más deletéreo de una sociedad ordenada: la historia muestra la devastación que se produce en los corazones cuando el hombre no es capaz de reconocer otro valor y otra realidad efectiva que de los bienes materiales, cuya búsqueda obsesiva sofoca e impide su capacidad de entrega (Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2009, p. 317).

Si la fe se revela como aquella verdad fundamental de las personas, que se abren camino comprometiéndose, y la esperanza traza el horizonte de la justicia, se produce una conjunción del hombre con el mundo a través del amor, con tres características fundamentales: a) el amor como tejedor de lazos entre hermanos, conocidos, amigos y los demás, con fines específicos desprevénidos, desinteresados, no obligados; b) el amor como un todo que une a los

seres humanos sin discriminación marcada por la diferencia de credo, raza, posición económica, nivel de poder, grado de cultura, otros; c) el amor como camino y trascendencia: principio humanista *Amigoniano*. Sólo por la vía del amor entre unos y otros como seres humanos sabios e inteligentes, se podrá articular el cambio; la manera de lograrlo es confiando en el otro, en los otros, tejiendo redes de solidaridad y cooperación, pensando y actuando por el bien común, luchando juntos por la construcción de comunidades más equitativas, igualitarias, incluyentes, justas y horizontales.

El perdón, fundamento teologal que a veces es incomprendible para el ser humano porque es un ejercicio que involucra el análisis y consideración de alternativas en beneficio de la vida en comunidad e invita a restablecer el equilibrio social, la seguridad individual y el significado de la vida; el perdón es una expresión de amor, en tanto libera de ligaduras que afligen el alma y enferman el cuerpo. En el marco de los conflictos y la situación de las víctimas, el perdón no significa en ningún momento que las víctimas deban estar de acuerdo con lo que ha pasado, no dejar de darle la importancia que merece, ni mucho menos aprobarlo; es necesario entenderlo desde la aceptación de lo que ha sucedido para neutralizar las emociones que afloran y que se acumulan en resentimientos; por ello, el perdón convoca a perdonarse a uno mismo en primera instancia, para poder tener la valentía, el arrojo y el valor de perdonar a los otros.

Perdonar es una decisión individual que conlleva una actitud y que en su etapa superlativa se convierte en una forma o estilo de vida. El perdón como forma de vida, posibilita el tránsito de ser víctimas a convertirse en memorables y entrañables cohacedores de la realidad, por cuanto supone pensar, ver, sentir y hacer de cada instante que pasa como algo nuevo, que alumbra, que embellece, que emerge en otras maneras de relacionarse con otros compasiva y comprensiblemente donde no hay señalamientos ni rotulaciones. El perdón como cualidad, significa estar dispuesto a aceptar con fuerza, tenacidad y responsablemente las percepciones que se tienen, sin juzgar, cambiando la manera de mirar, de percibir y de condicionar lo pasado, pero con fundamento en el amor y el respeto, para así poder experimentar ese sentimiento de dicha, paz, amor y apertura del corazón, por eso es una actitud.

Como decisión personal y colectiva, el perdón significa ver más allá de lo que manifiestan las personas o los colectivos, optando por una visión del ser humano como un ser bueno a pesar de estar cambiado por su realidad o por las circunstancias de su historia de vida. En este sentido para perdonar al otro, a los otros, primero hay que atreverse a perdonarse a sí mismo porque ello constituye un proceso para aprender a amarse y aceptarse, pese a lo que sobrevenga. Vale la pena entonces luchar por este objetivo porque significa vivir una experiencia de misericordia y de amor infinitos.

Dos emociones que afloran en las víctimas del conflicto son la ira y el rencor; precisamente perdonar significa liberarse de ellos puesto que son desgastadores de energía espiritual y corporal. La rabia es una intensa reacción emocional temporal que la persona siente cuando es amenazada y se manifiesta con resentimiento, desconfianza, desilusión y desesperación, queriendo decir esto, que la persona vuelve a sentir una y otra vez con alta intensidad el dolor de aquello que lo marcó. En este momento es cuando sale el rencor, la culpa hacia el otro por haber producido infelicidad, manifestando odio, antipatía y aversión. De otro lado el desgaste es mucho más alto porque estas emociones son demasiado fuertes, se instalan en el ser humano hasta el punto de llegar a caracterizarlo y hacerlo infeliz; es como estar para siempre en la oscuridad, es aplicar para un casting donde el protagonista apuesta por ahogarse en el charco de agua sucia que ha dejado la guerra.

Otro fundamento teológico es la *reconciliación*, que significa dotar de lenguajes asertivos y narrativas nuevas a ofensores y ofendidos, para ayudarles a superar la memoria desnaturalizada por las ofensas y los recuerdos de las víctimas; es entonces iniciarse en prácticas de compasión y bondad como virtudes políticas necesarias para la convivencia humana. Más allá de concebir la reconciliación como concepto, implica entonces aceptar, reflexionar y proponer para cambiar. La reconciliación no es en sí misma un fin, es un proceso donde se reconocen y respetan las diferencias, como oportunidad para hacer de la paz un escenario posible donde se reconocen las multiplicidades como pacto social y coyuntura para leer el mundo de otras maneras, desde una prác-

tica que permita consolidar cultura de paz, en tanto cultura se refiere a “la red o trama de significados con que le damos sentido a fenómenos o eventos de la vida cotidiana” (Geertz, 2003, pp. 51–57).

Podemos hablar de reconciliación como el restablecimiento de intercambios entre las partes, separadas por diversos tipos de agresión a partir de las narrativas de la verdad, la justicia, el pacto y la memoria, para que las víctimas recuperen su lugar en la sociedad como ciudadanos(as) que merecen todo el reconocimiento, para que nuevamente los liderazgos se posicionen en las comunidades, para que la confianza entre vecinos y amigos sea la condición de estar juntos nuevamente, para que los integrantes de las familias recuperen sus roles y para que la sociedad supere la exposición al conflicto, quitándole a la guerra el derecho a enmarañar la justicia y la legalidad con las consecuencias de los síntomas del malestar social que opaca la cotidianidad de la vida en el país.

La sanación de las heridas mentales debe involucrar otras esferas, como la atención integral en salud, pero también debe pasar por la Justicia, porque la impunidad deja al agresor en libertad de seguir amenazando a las víctimas y en esas circunstancias tanto la rabia como el odio, renacen y se activan con más fuerza para estacionarse nuevamente en el corazón y se vuelve difícil perdonar. Es el resentimiento del cual habla Jean Amery¹⁰ en su ensayo: Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia: “Sólo perdona realmente quien consiente que su individualidad se disuelva en la sociedad”; “...todo perdón y olvido forzados mediante presión social son inmorales”. “Se me ha infligido una herida. Necesito desinfectarla y vendarla, no reflexionar sobre por qué el verdugo me asestó el golpe, y de esa guisa, al comprender sus motivos, acabar medio disculpándolo” (Amery, 2004, p. 154).

¹⁰ Jean Amery: Su verdadero nombre Hans Mayer, sobreviviente del holocausto judío, que surge por sentirse un extraño en medio de una sociedad que salió ileso de la guerra y que sigue su vida como si nada hubiera pasado. Su principal ambición era hablar desde el punto de vista de las víctimas en sus escritos, intentando mostrar el sufrimiento desde dentro, en lugar de pedir una atención especial para las víctimas. Para Amery, las víctimas no pueden admitir nada que no sea la justicia y esta no llega. A los supervivientes solo les queda el resentimiento. La sociedad que produce el crimen, se convierte en una sociedad enferma, porque no debe olvidarse a aquellos que actuaron con la complicidad de algunos y la pasividad de muchos.

Las víctimas necesitan un presente digno, seguro, con garantías de que muy pronto y certeramente, podrán trazar un futuro; esto es volver a lo que eran, levantados como seres humanos que vuelven a la vida y que necesitan espacios de memoria en donde sus conciudadanos vean los horrores que padecieron no para acogerlos con lástima, sino para reconocerlos como los héroes que han entregado su vida, su humanidad, sin saber por qué y que su regreso a su comunidad, signifique la recuperación de una pedagogía axiológica con lenguaje de reconciliación para salir de la indiferencia sin negar, ni dejar de ver el conflicto, por la posibilidad de avizorar su síntoma como aquello que nos afectó y nos afecta a todos.

Cobra sentido que reconciliarse es tener capacidad de hablar de lo sucedido, volver a los hechos con otro sentido, con reconocimiento, perdón y capacidades afectivas, sin imponer ideologías y admitiendo responsabilidades; es un proceso que pasa por voluntad individual y luego con otros, recobrando las relaciones para buscar acercamiento facultativo de las partes, conectándose de nuevo para abandonar el derecho de uno mismo al resentimiento, al juicio negativo o al comportamiento indiferente hacia el que nos ha lastimado injustamente.

En la perspectiva de derechos, la reconciliación, desde una lógica democrática propia de nuestra cultura social, tiene su cimiento en las prácticas ciudadanas, donde unos y otros se reconocen como congéneres, con derecho a participar activamente en las discusiones políticas, académicas, investigativas, culturales, religiosas y económicas que conducen al desarrollo, manteniendo las distancias y el respeto para apoyar la toma de decisiones sobre el futuro de la sociedad, así las visiones sean antagónicas. Ahora bien, desde una lógica política, la reconciliación es parte esencial para la construcción de paz (postconflicto) y se concreta en compromisos individuales e institucionales, significando con ello, que no basta la voluntad o el deseo de no violencia para que se vuelva realidad la reconciliación; se requiere objetivarla como resultado de transformaciones, metamorfosis o evoluciones que permitan la convivencia en el marco de la diversidad y de los opuestos, recordando y haciendo recordar siempre que el ser humano, es un ser eminentemente político; es decir, un ser en relación con otros, para otros y por otros.

Enfoque filosófico de los derechos de las víctimas en tiempos del fin del conflicto

Es imperativo que para hablar del enfoque filosófico de los derechos de las víctimas del conflicto en nuestro país, sea necesario primero, hacer un tránsito por el sendero educativo y su ciencia fundante: la pedagogía; como estrategia para comprender que hay que emprender de otras maneras, nuevos viajes que den razón de la formación integral de los seres humanos, dado que el universo social hoy se mueve con y desde otras sensateces, motivo por el cual es ineludible descubrir y explorar nuevas alternativas y escenarios de transformación que aporten positivamente a los múltiples fenómenos que conservan y definden un sistema social injusto, inequitativo, desigual y notablemente excluyente. Esto quiere decir, atreverse a mirar los coletazos del conflicto desde el aparato educativo, provocando con ello una revolución certera que acoja a las víctimas y posibilite que todos, sin excepción alguna, aportemos lo necesario para devolverles lo que les ha sido arrebatado: su esencia, su yo, su ser, su todo.

La trama educativo pedagógica de los derechos de las víctimas, constituye objeto de análisis e investigación en un ámbito de postconflicto, considerando que si se legitima el postconflicto, igualmente se estará hablando de post víctimas¹¹ por cuanto estas- las víctimas- jamás borrarán de su cuerpo, de su corazón y de su mente esta condición que el conflicto les ha tatuado; pero seguramente y sin condenar a olvido su realidad, su circunstancia de ser víctimas variará: de alguna manera muchos podrán aprender a convertir esa historia en hechos inmemoriales y otros la podrán narrar y escribir para que perdure en el tiempo y algún día aquellos que igualmente tendrán identidad de nacionales por nacer en Colombia o por hacerse ciudadanos colombianos en tanto su amor por la tierra, puedan razonarlo.

Lo anterior, deja una gran lección: tratar de entender que los espacios, escenarios, condiciones, momentos y situaciones donde han sucedido los conflictos, así como hombres, mujeres, niños y niñas quienes han sido sus víctimas,

¹¹ Elaboración propia de las autoras: Pensamos en seres humanos que sufrieron la condición de víctimas y que pasado el tiempo aunque no puedan borrar de su memoria esta condición, ahora se sienten de otra manera, porque han perdonado, se han reconciliado consigo mismos, han comprendido lo que les ha pasado y ahora saben de su nuevo rol en la comunidad.

constituyan recapitulación de sus propias historias de vida, que las vincule con su presente, para ser debatidas y discutidas desde su contexto y luego puedan llegar a ser evidenciadas por el nuevo fenómeno social; esto es volver a lo vivido desde la experiencia, examinando los contenidos que quedaron en la conciencia para determinar si son reales, ideales o imaginarios, hablando de lo que sucedió y lo que sucede; en otras palabras, es recuperar la historia personal para identificar las marcas que les impregnó el conflicto y ponerlas de cara a la oferta de relaciones justas, equitativas, incluyentes y definitivamente humanizantes.

Hannah Arendt¹², expone en uno de sus pensamientos que “nacer es estar en proceso de llegar a ser” (Bárcena, 2000, p. 13) y esto tiene especial significado en tanto el ser humano es una gran cadena de inicios, de comienzos, de gestiones llenas de novedades y descubrimientos que develan la naturaleza de su acción humana, a través de la cual deja ver su única y singular identidad por medio de la disertación y la palabra ante los otros, mostrando finalmente quiénes; ese develar ¿quién soy yo? y ¿quién eres tú?, definitivamente está implícito en sus palabras y sus acciones.

Las condiciones de la existencia del ser humano como la vida, la natalidad, la mortalidad, su pluralidad y mundanidad, lo ubican y lo ponen firme en la tierra destacándole que sus actividades son labor, trabajo y acción. Todo lo referido a la labor del ser humano, son las actividades que se corresponden con su proceso biológico y cuya condición de posibilidad es la vida; el trabajo es su actividad propia en relación con el mundo y cuya situación de posibilidades es terrenal. Su quehacer es su prodigio donde se arraiga ontológicamente la facultad de la acción humana, con capacidad para mostrarse ante los demás (hacerse visible) para que por lo menos otro, el otro, sepa que existe, que está.

¹² Basaba su pensamiento en el nacimiento del individuo y no en la muerte. Con el nacimiento empieza la capacidad de realizar un nuevo comienzo. El individuo tiene la tarea de configurar el mundo, en conexión con las demás personas. Con ello hace referencia a las condiciones básicas de la vida activa del ser humano. Postula que el ser humano no es ni bueno ni es malo por naturaleza. Sólo el individuo lleva la responsabilidad de sus propios actos. La comunicación, es decir, «encontrar la palabra adecuada en el momento oportuno», ya es acción. «Muda lo es sólo la violencia y, ya sólo por esa razón, la mera violencia jamás podrá reivindicar grandeza»

La acción en estrecha relación con el discurso, el poder de la palabra y el lenguaje, son la forma del ser humano mostrarse en el mundo, de hacerse notar, de visibilizarse; significa salir a un segundo nacimiento con fuerte capacidad para comenzar con otros humanos que ven y que son vistos, que observan y son observados, que aprecian y son apreciados, que descubren y son descubiertos. Cuando ese hombre, esa mujer, muestran quiénes son, es porque existen otros que los nombran y narran su historia, por la acción que realizan vinculadas al tiempo, mirando tanto el pasado como el futuro.

En este sentido, toda acción humana, es narrativa y es narrable (el conflicto es una narrativa cuando la víctima se reconoce en él), y por ello necesita formas para presentarse y para aparecer ante los demás, logrando una figura que sea ajustada de tal manera que pueda verse y manifestarse, constituyéndose en acción ética en tanto añora la aparición de un mundo distinto de posibilidades, de un nuevo comienzo, de un nuevo sentido y estilo de vida con fundamento en la libertad como derecho. Los seres humanos (hombre y mujer) no se fabrican; ellos nacen. Pues en suma, “el hombre es el ser en el cual la existencia, precede a la esencia” en palabras de Alain Finkielkraut (1998, p. 44)¹³.

El proceso de paz en el cual entramos, pasa por la auto-conciencia, por un abordaje conceptual y una cavilación racional respecto de las realidades y procesos vividos en la etapa de conflicto. Por ello es importante entonces, emprender el viaje por los derechos humanos hacia una construcción social e histórica para re-pensar y re-crear las prácticas sociales, relacionales, culturales y políticas en ambientes vivenciales, dialógicos y participativos, que den oportunidad para aproximarse de manera reflexiva y crítica a los desafíos del postconflicto. Esta dinámica metodológica considera igualmente analizar los diversos y nuevos fenómenos sociales para generar compromisos en la creación de alternativas innovadoras que motiven cambios positivos, así como la reconstrucción de un horizonte autónomo, misericordioso, compasivo y eminentemente humano, para avanzar sobre los problemas salidos de la oscuridad y el sufrimiento que detonó la guerra armada y la otra guerra del odio y del poder con sus múltiples matices.

¹³ Intelectual francés de origen judío, conocido polemista y autor de numerosos ensayos. En sus ensayos analiza la fragilidad del medio social, la indiferencia ante la memoria y, en suma, el papel del intelectual contemporáneo en la sociedad posmoderna.

Los cambios que se avecinan deben ser desde lo propio, desde nuestra realidad con fundamento en la libertad, entendida y asumida como el proceso histórico dialéctico que hace posible buscar otras formas que impliquen la defensa de lo nuestro, con la capacidad de actuar por la vía de la concertación para llegar a acuerdos que deslegitimen el uso de la violencia que rompe el poder comunicativo de la intersubjetividad en tanto,

no puede haber construcción de paz en medio del cruce del fuego entre actores. Pero sí podría hablarse de construcción de paz en zonas y espacios que no estén en medio de las hostilidades. Es decir, cuando existen ventanas de postconflicto (Ugarriza, 2013, pp. 141-176).

Referencias

- Amery, J. (2001) *Más allá de la culpa y la expiación*. Valencia: Pretextos.
- Arendt, H. (2005). *La Condición Humana*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Bárcena, F. (2000). La educación y el testimonio de los nacidos: A propósito de Hannah Arendt. *Revista de Educación y Pedagogía*, XII (26-27).
- Bobbio, N. (1986). *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benedicto XVI. (24 de octubre de 2013). *Catequesis del Papa sobre la fe y lo que significa creer hoy en día*. Recuperado de: <https://www.aciprensa.com/noticias/texto-completo-catequesis-del-papa-sobre-la-fe-y-lo-que-significa-creer-hoy-en-dia-85893/>
- Boulding, K. E. (2007). Paz estable entre las naciones: un proceso de aprendizaje en TEPYS. *Textos de Economía, Paz y Seguridad*, 1(1). Recuperado de: <http://www.eumed.net/rev/tepys/01/keb-1.htm>
- Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia (2005). Librería Editrice Vaticana. Recuperado de www.vatican.va/.../rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc

- Concilio Vaticano II. (1962-1965). *Constitución "Gaudium et Spes" Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*. Recuperado de: http://www.mercaba.org/CONCILIOS/C_21.htm
- Dahrendorf, R. (1966). *Sociedad y libertad. Hacia un análisis sociológico de la actualidad*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Finkelkraut, A. (Trad., 1998). *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona, Anagrama.
- Galtung, J. (2003). *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bilbao: Gernika Gogoratus.
- Geertz, C. (2003). *La Interpretación de las Culturas*. España: Editorial Gedisa.
- Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Mounier, E. (s.f.). En Ava, B. *El Humanismo Cristiano*. Recuperado de <http://humanitasguineae.blogspot.com/2013/01/el-humanismo-cristiano.html>
- Pontificio Consejo "Justicia y Paz". (2009). *Compendio de la doctrina social de la iglesia*. Lima: Editorial Paulinas.
- UNESCO. *Conferencia mundial de derechos humanos, (1993)*. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000954/095414so.pdf>
- Ugarriza, J. E. (2013). La dimensión política del postconflicto: discusiones conceptuales y empíricas. *Colombia Internacional*, 77, 141-176. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.7440/colombiaint77.2013.06>.

UNA TÉCNICA DEL YO CUESTIONADA: LA PREGUNTA POR LA SUBJETIVIDAD EN LA PSICOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Questioning the self technique: the question of subjectivity in contemporary philosophy

Recibido: 14 de marzo de 2015/ Aprobado: 20 de abril de 2015

*Ricardo Andrade Rodríguez**

Resumen

Este artículo presenta el producto preliminar de la reflexión en torno a una de las categorías emergentes en la revisión documental para avanzar en el proceso de Investigación Doctoral para aspirar al título de PhD. en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Presenta un interrogante por el lugar de la subjetividad en el fundamento disciplinar de la psicología, tal como se la concibe contemporáneamente. Dentro de sus conclusiones se propone que esta disciplina puede pensarse alternativamente a su usual denominación de ciencia y cuestionarse en tanto *Tecnología del yo*, así como en la necesidad de interrogar por la noción de sujeto que está en la base de su concepto de enfermedad mental. Finalmente, se propone la pertinencia de la exploración de la obra de Michel Foucault para abordar este interrogante.

Palabras clave

Psicología, tecnología del yo, modernidad, contemporaneidad, postmodernidad.

Forma de citar este artículo en APA:

Andrade Rodríguez, R. (2015). Una técnica del yo cuestionada: la pregunta por la subjetividad en la Psicología contemporánea. *Revista Perseitas*, 3 (2), pp. 234-251

* Magíster en lingüística de la Universidad de Antioquia. Docente de la Universidad De San Buenaventura, Medellín, Colombia, correo: ricarandra1@gmail.com

Abstract

This article presents the preliminary product of a reflection on the emerging categories in a literary review part of a doctoral dissertation at Universidad Pontificia Bolivariana in Medellín. There is the question of the place of subjectivity in the disciplinary fundamentals in psychology, as it is conceived today. As part of the conclusions there is a proposal that this discipline can be perceived from an alternative perspective as a common denomination of science and the need to question the self technique, as well as the need to question the notion of a subject that is at the base of the mental illness. Finally, there is the relevance to question this topic based on the work of Michel Foucault.

Keywords

Psychology, self technique, modernity, contemporaneity, postmodernity

Introducción

En un texto denominado *La psicología de 1850 a 1950* (1957) Foucault señalaba que la psicología, tal como se concibe a partir del siglo XIX, heredó de la Ilustración el anhelo desmesurado por constituirse como ciencia natural. Pretenderá encontrar en el hombre la prolongación de las leyes de la naturaleza, de la explicación factorial y cuantitativa a los fenómenos en torno al psiquismo humano.

Desde esta perspectiva, Foucault afirma que la historia de la psicología, hasta mediados del siglo XX es la historia de la paradoja existente entre el proyecto de transformación en ciencia natural y la necesidad de renunciar a postulados que estarían en su origen como parte de la filosofía, en la pregunta histórica por el alma. Pero, además, la paradoja se extiende; el afán de acomodarse, no sin dificultades, a este paradigma, la llevó sin remedio a tener que reconocer en la realidad del hombre una serie de fenómenos de diferente talante a la objetividad presente en la naturaleza y, en consecuencia, a utilizar métodos diversos al promovido por estas ciencias. Para Foucault, esta situación llevó a la psicología a la necesidad de imponerse a sí misma un estilo nuevo a partir de la segunda mitad del siglo XX. Foucault plantea esta situación del siguiente modo:

Debió buscarse nuevos principios y develar para sí misma un nuevo proyecto: doble tarea que los psicólogos no siempre han comprendido con rigor; y que intentaron muy a menudo completar con muy poco. Unos, aun comprendiendo la exigencia de proyectos nuevos, permanecieron atados a los antiguos principios del método: de eso dan cuenta los psicólogos que intentaron analizar la conducta, pero que utilizaron para hacerlo los métodos de las ciencias de la naturaleza. Otros no comprendieron que la renovación de los métodos implicaba la actualización de los nuevos temas de análisis: de allí las psicologías descriptivas que permanecieron ligadas a viejos conceptos. La renovación radical de la psicología como ciencia del hombre no es, por lo tanto, sólo un hecho histórico cuyo desarrollo pueda situarse en los últimos cien años; es aún una tarea incompleta que queda por cumplir y, en ese sentido, permanece a la orden del día (Foucault, 1957, párr. 3).

Esta referencia deja algunas líneas de trabajo que empiezan a trazar un problema de investigación. Por supuesto, hasta este punto del planteamiento parece una cuestión de la psicología; espero mostrar que, en principio, puede dibujar una pregunta filosófica.

La propuesta de Foucault es que la psicología, en el momento de la construcción de este texto, no había realizado la doble tarea que implica la renovación de los principios y de su proyecto. Tal como él lo concibe, ha habido dos falencias en los tímidos intentos de los psicólogos por hacer algo con la paradoja mencionada anteriormente: se han mantenido en un uso poco razonado del método natural y se han aferrado con terquedad a los viejos principios. Doble nudo que impediría la formulación de un proyecto psicológico con claridad metodológica y epistemológica.

Pero, yendo un poco más allá, el problema sufre un nuevo viraje: pese a esa falencia en el corazón mismo de la constitución de la disciplina, la psicología inició una serie de relaciones con la educación, la medicina, los grupos y las organizaciones; en las que se propuso a sí misma como un fundamento racional de incuestionable talante científico para sus prácticas. La psicología evolutiva se ubicó en la base de las intervenciones en el fracaso escolar, la psicopatología se posicionó como una reflexión sobre las prácticas de la psiquiatría, la psicología de las organizaciones se propuso como alternativa para tramitar la inserción del hombre a su vida laboral. Foucault muestra que la relación estrecha con este horizonte de la praxis le ofreció a esta paradójica disciplina un estatus aceptado semejante al de las ciencias de la naturaleza. Esta condición lleva a una situación particular: el nacimiento de la psicología una lógica en la que es una respuesta científica y práctica a las desavenencias de la vida del hombre: “la psicología del desarrollo nació como una reflexión sobre la detención del desarrollo; la psicología de la adaptación como un análisis de los fenómenos de inadaptación; las de la memoria, de la conciencia, del sentimiento aparecieron como psicologías del olvido, del inconsciente y de las perturbaciones afectivas” (Foucault, 1957, párr. 4).

Foucault está convencido de que no es necesario forzar el argumento para señalar que la psicología es, en su origen, un análisis de lo anormal, de las patologías, de los conflictos. Sólo con el tiempo empezó su transformación en una psicología de lo normal, de la adaptación. El autor enfatiza en que esa última constitución es secundaria, es simplemente un esfuerzo por dominar esa contradicción.

Puede decirse, entonces, que el concepto fundamental que subyace a esta disciplina que, tal como ya se ha mencionado, pretende en la actualidad ser científica, es el de *anormalidad mental*. Existiría un modelo, un ideal de constitución mental, un prototipo que constituiría la base para entender las desviaciones que caracterizan al enfermo; de igual forma que cuando se habla de enfermo en medicina es el sano el que se opone en la antinomia.

Por supuesto, puede hablarse de una evolución histórica del concepto de desviado mental. En la antigüedad, por ejemplo, los responsables de causar tal situación eran entidades externas: demonios, espíritus e incluso el influjo lunar (Durand & Barlow, 2001, p. 2001). En la actualidad, con el fin de explicar el origen de estas desviaciones se tienen en cuenta dimensiones biológicas, psicológicas, emocionales, sociales y del desarrollo. Para el aspecto biológico, son fundamentales los factores genéticos y neurológicos. En lo psicológico, se tienen en cuenta las determinantes de la conducta y de la cognición (indefensión aprendida, aprendizaje social, procesos inconscientes-entendidos de modo diverso al propuesto por Freud-). El aspecto emocional, por su parte, hace referencia al componente afectivo de la conducta: ira, miedo, angustia, entre otros. Finalmente, las influencias sociales se relacionan con las determinantes que las relaciones con los otros y con la cultura del entorno tienen en la conducta y, por supuesto, en los estados mentales (Durand & Barlow, 2001, p. 32).

Sin embargo, hay un aspecto que puede proponerse como fundamental en toda esta consideración, el de malestar subjetivamente percibido. Es decir, si bien hay una parte de los llamados enfermos mentales que no se percata de su desviación, como es el caso de algunos psicóticos y de los llamados antisociales, hay una cantidad importante para quienes el sufrimiento subjetivo es fundamental. Cuando se trata de “desviaciones” que no rompen francamente con

el lazo social -a diferencia de las mencionadas- ese criterio es básico para que se haga una declaración de enfermedad mental. Al respecto, Trull & Phares (2003, p. 116) proponen que normalmente se han propuesto en la psicología clínica tres aspectos a tener en cuenta para definir el comportamiento anormal: “1) conformidad con las normas, 2) la experiencia de una aflicción subjetiva y 3) discapacidad o disfunción”.

El problema con tener en cuenta el segundo de estos elementos es que hay numerosos casos en los que no hay una coordinación entre este y los otros dos elementos: “No todos los que consideramos “trastornados” reportan aflicción subjetiva. Por ejemplo, los clínicos a veces encuentran individuos que pueden tener poco contacto con la realidad que manifiestan tranquilidad interna. No obstante, estos individuos son institucionalizados” (Trull & Phares, 2003, p. 123).

Esta situación pone en escena una discusión que supera por mucho el objetivo de esta reflexión, pues implica cuestionamientos serios a la ética y a la bioética: ¿cuál es el límite en el que un sujeto deja de estar capacitado para tomar decisiones tan serias como la de institucionalizarse? En el mismo sentido, si las personas del entorno están preocupadas o insatisfechas con el comportamiento de una persona, pero él no siente aflicción alguna por ello y, además, sus comportamientos no implican un riesgo para la integridad vital propia y de los otros, ¿está enfermo?

Es probable que justamente por las paradojas que implica esta dimensión del comportamiento anormal tenga poca presencia en la reflexión psicológica clínica, al menos en la que domina el ámbito más aceptado a nivel institucional. Pero, acaso sea uno de los escenarios privilegiados para comprender los avatares contemporáneos en los que se puede comprender el concepto y sus manifestaciones. Por ello, será el vector de la reflexión que se seguirá desarrollando a lo largo del presente y de la investigación de la cual es fundamento.

Un posible punto de partida: La conciencia

Desde la pregunta socrática por la virtud y el alma (Platón, trad. 2000), en la que la subjetividad es el mismo centro del bien e importa más que el cuerpo; pasando por la intimidad como asunto en las confesiones agustinianas (Agustín, trad. 2000), en la que un hombre interior, un espíritu, puede revisar con “sus ojos” los amplios palacios de la memoria en los que ese yo agencia el saber del hombre; el yo cartesiano, que es una cosa que piensa, un espíritu transparente a sí mismo (Descartes, 1977); hasta el yo vital y caótico de Nietzsche (Nietzsche, 2000); la pregunta por el modo en el que el hombre conocía el objeto se mezclaba con una cuestión que apuntaba al estatus subjetivo del ser humano. Los movimientos mostrados por Foucault en la psicología han borrado la subjetividad del horizonte de pensamiento de la psicología y, en general, de las denominadas ciencias “Psi”.

La subjetividad humana, la identidad subjetiva, el sujeto, el *self* han sido conceptos que se han ido diluyendo, pues tienen en su estatuto epistémico un dejo metafísico con el que la ciencia, entendida en su mirada ortodoxa, no sabe qué hacer. La subjetividad se disuelve en categorías que la simplifican y la eluden, como si el no abordaje de una cuestión asegurara su ausencia como preocupación académica. La cognición, la adaptación, la personalidad y, por supuesto, la anormalidad, son urdimbres conceptuales que intentan objetivar o desplazar un fundamento histórico y filosófico de la psicología, y esto es tan grave como si la materia o la energía hubieran sido eliminadas de la física, o la sustancia de la química.

Sin embargo, incluso dentro de los bastiones que muy pocos psicólogos llamarían poco científicos, el hecho subjetivo, el aspecto inminentemente personal de la experiencia vital humana, es una pregunta importante. Como ejemplo de ello Pinker (2007) propone pensar sobre un caso interesante. Una joven sobrevivió a un accidente de tránsito. Pero algunas partes de su cerebro sufrieron daños irreversibles; quedó en un estado que algunos osan llamar “vegetativo”. Pasados cinco meses, le fue posible abrir los ojos, sin embargo, no respondía a estímulos visuales, ni táctiles, ni auditivos. Lo llamativo del caso es que al hacerle una resonancia magnética descubrieron que, por ejemplo,

cuando le pronunciaban frases, las partes de su cerebro implicadas en el lenguaje se activaban; si se le pedía que imaginara que caminaba por su casa, las partes de su cerebro implicadas en la orientación espacial mostraban el mismo comportamiento. Luego de enterarse de esta situación, saltan preguntas por el estado mental de esta mujer. ¿Escucha lo que le proponen imaginar? ¿Se encuentra en un estado de “vacío” del que sólo sale para escuchar a sus familiares? ¿Sigue siendo ella misma? Para las neurociencias, este es un tema que tiene que ver con la conciencia. Al respecto Pinker, (2007) dice:

La noticia de este singular caso (...) fue sólo el impacto más reciente de un nuevo y estimulante campo de estudio, la ciencia de la conciencia. Preguntas antes relegadas a la especulación teológica y a tertulias estudiantiles de medianoche están ahora en el primer plano de la neurociencia cognitiva. En algunas cuestiones se ha alcanzado cierto consenso. En otras, el desconcierto es tan grande que quizá nunca lleguen a resolverse. Algunas de nuestras convicciones más profundas acerca de lo que significa ser humano han empezado a tambalearse.

Pinker, psicólogo experimental que enseña en el Harvard College, nos deja un tópico interesante. Por supuesto, partiendo de la premisa de que es el funcionamiento cerebral en donde tiene soporte el complejo proceso que denominamos conciencia, no puede decirse, sin embargo, que la reflexión en torno a ella se agote por completo en el funcionamiento cerebral; y es que, tal cual el mismo Pinker lo dice, casos como este hacen que se tambaleen las más profundas creencias sobre la definición de lo humano.

Cuando se habla de conciencia se suele hacer referencia a aquellos contenidos mentales de los cuales podemos darnos cuenta; un estado mental asociado a la vigilia y a estar enterados de nosotros mismos. Sin embargo, la relación conciencia-cerebro, así como el funcionamiento de este proceso viene ocupando desde hace algún tiempo las investigaciones neurocientíficas. Y ese interés en la conciencia está determinado, justamente, porque, de algún modo, su explicación ha constituido un problema cuyo talante se ha descuidado.

Tirapu-Ustárrroz, Muñoz-Céspedes & Pelegrín-Valero (2002) plantean a este respecto que el tema de la conciencia normalmente se ha abordado por la filosofía y la psicología, pero escasamente se ha logrado pasar de una descripción basada en el sentido común. Su comentario no deja de expresar una

sensación de lamentable falta de rigor científico en tan poco objetivas aproximaciones, pero, deja entrever un espacio, un agujero por el cual, al parecer, es la filosofía la llamada a penetrar. Cuando definen conciencia, afirman: que conceptos como vigilia, sensación, percepción, atención, memoria, conocimiento, motivación entre otros, tejen una hurdimbre cuyo producto es la conciencia” (Tirapu-Ustárrroz, Muñoz-Céspedes & Pelegrín-Valero, 2003). La conciencia sería, desde esta perspectiva, el trasfondo sobre el cual acaece este conjunto de procesos psicológicos.

Para estos autores, este conjunto de conceptos es muy amplio para ser relacionado con la definición de una única realidad; se preguntan si no sería más adecuado hablar de “conciencias”. Estar conciente se refiere a un estado de vigilia; estado que “se apaga” durante el sueño. Sin embargo, una vez uno está despierto, no sólo recupera la atención, la senso-percepción, la memoria, la capacidad de planeación de los actos propios; también recupera una capacidad de percibirse a sí mismo como una subjetividad. Seguramente, es este último concepto el que más complicaciones ha traído para el estudio “científico” de la conciencia.

En torno al sujeto

La noción de sujeto, controvertida como es, altamente compleja, es utilizada a menudo. De hecho “subjetivo” es un término que se utiliza con regularidad, indicando que lo que se dice es poco confiable. Morin, (1994) afirma que, por ejemplo, a partir de la conceptualización de la ciencia clásica, la subjetividad aparece como una contingencia que genera errores. Concretamente, frente a la noción de sujeto, este autor afirma que, desde una postura metafísica, el sujeto suele confundirse con el alma, con cierta divinidad en nosotros o con aquello superior que contenemos; en el sujeto radica el juicio, la libertad, la voluntad, entre otros. Para Morin, desde este punto de vista, el sujeto se disuelve.

En ese sentido, podría decirse que sujeto o subjetividad suele asociarse con aquello en lo que somos más nosotros mismos, aquello más auténtico o aquello en lo que radicaría lo más propio o característico. Morin, por ejemplo,

utiliza una analogía bíblica. Cuando Dios se le presenta a Moisés y es interrogado por quién es, su respuesta es “yo soy el que soy”. Morin dice, a ese respecto, que Dios es la subjetividad absoluta.

Para Foucault pueden darse dos definiciones de *sujeto*: “sujeto a otro por control o dependencia y sujeto como constreñido a su propia identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que sojuzga y constituye el sujeto” (Foucault, 1983, p. 7).

Por ejemplo, la modernidad constituyó un tipo de sujeto. Un individuo que se hace sujeto de sí mismo a través de la autorregulación y la autodisciplina. Por supuesto un sujeto que es convertido en parte de la sociedad en los resortes particulares de la civilización cuyos fundamentos se terminaron de solidificar en el siglo XVIII.

Al respecto, Schneewind plantea:

Fue desde aproximadamente finales del siglo XVIII cuando se tomó conciencia del esfuerzo por crear una teoría de la moralidad como autogobierno (...) Las filosofías morales de Reid, Bentham y Kant constituyen las tentativas dieciochescas definitivas para articular la creencia normativa sobre la dignidad y valía del individuo que desembocaron en las concepciones de moralidad como autogobierno (2009, p. 26).

Una relación de oposición directa se establece, entonces, entre el enfermo mental y la moralidad moderna. El enfermo mental ha extraviado en mayor o menor medida los valores más caros de la sociedad de la razón y de la autonomía. El concepto de enfermedad es un hijo del mundo maquinal y matemático trazado por el esfuerzo científicista de los modernos y de empuje racionalista de los ilustrados.

De lo que se trata es de la incursión del modelo de las prácticas psicológicas como una respuesta paradójica a las desviaciones posibles del hombre moderno. En última instancia, como un modo de refuerzo del modelo de sujeción que habría imperado a partir del nacimiento del estado moderno.

Esto genera tres consecuencias. La primera, que en el fundamento de la construcción conceptual del individuo psicológico puede ubicarse el sujeto de la modernidad. La segunda, que en todos los frentes teóricos y prácticos de la psicología de nuestros días, así como en todos los campos disciplinares con los que se tiene relación, es la configuración moderna del hombre la que se mantiene como horizonte de comprensión de lo normal: la psicología mantiene, en el centro mismo de su relevancia en nuestros días, en los ensalmos televisivos con los que algunos de ellos recetan recomendaciones, en las técnicas de curación de los trastornos mentales, en las campañas masivas de promoción y prevención, una promulgación de corte cientificista de los estandartes más clásicos a los que se sujetará el hombre en la modernidad. La tercera, que la psicología elimine la subjetividad del centro de sus preocupaciones y ubique en ellas el hombre industrializado, se dedique a solucionar los desencuentros entre el sujeto y el mundo industrializado en el que encontró un lugar privilegiado.

Pero, Foucault no solamente permite cuestionar el estatuto científico y los fundamentos de la praxis psicológica. Ya ha demostrado que la psicología es una técnica mediante la cual terminamos anclados a un modo determinado de subjetividad. Además, en el centro mismo del discurso psicológico y de las posibles propuestas de atención, de curación o de intervención comunitaria, se encuentra el mismo intento de modernización de un hombre cuya subjetividad está ahora constituida de otra forma. Es decir, la psicología no sólo no ha cuestionado seriamente su papel de técnica de autogobierno y, por ende, su entramado en las relaciones de poder, sino que tampoco se ha interrogado por la validez de la concepción de sujeto con la que, generalmente sin darse cuenta, sus profesionales siguen operando.

Un interrogante actual por el lugar de la subjetividad en el discurso contemporáneo sobre el hombre aparece de inmediato: ¿Cuál es el estatuto conceptual de la subjetividad en estos días? Pero, por supuesto, otra preocupación sale al paso: ¿De qué se habla en la contemporaneidad cuando se habla de sujeto o de subjetividad?

Numerosos autores señalan que la contemporaneidad, también denominada posmodernidad, se caracteriza por la modificación de los valores que configurarían las modalidades de la subjetivación de la modernidad, según Foucault.

Vattimo (2003), por ejemplo, sostiene que en algún aspecto esencial la modernidad ha concluido. Para él, hay un cambio fundamental en el modo de concepción de la historia en nuestra época respecto de la modernidad: desaparece la posibilidad de hablar de la historia como entidad unitaria. Puede decirse que en nuestros días hay una pérdida de la claridad en los límites entre racional e irracional, otrora tan marcados:

En el período de modernidad tardía en el que vivimos, el sistema cultural de nuestras sociedades, situadas bajo la influencia del específico modelo de racionalización socio-cultural occidental, presenta una constelación de significaciones morales, técnicas, políticas, religiosas y artísticas, que está influenciada por el proceso histórico-social denominado por Weber “desencantamiento del mundo” (*entzauberung der welt*), y por Friedrich Nietzsche “*el crepúsculo de los dioses*” (*Götterdämmerung*). Este acontecimiento representa un logro cognoscitivo de carácter procedimental – arquetípico a través del cual los límites o fronteras de lo que puede ser llamado “racional”/ “irracional” son definidos de una manera nueva (Beriaín, 2003, p. 131).

Se promueven insistentemente ideales concernientes al sujeto moderno en una época en la que es lícito suponer que estos se han modificado. Por supuesto, de lo que se trata es de un problema en la comprensión del sujeto de nuestros días. Un interrogante por las consecuencias que los cambios de los días contemporáneos han introducido en las formas de subjetivación, es decir, una pregunta por el sujeto contemporáneo.

Pastor (2009) muestra que Foucault hace en su obra una genealogía del sujeto psicológico. Señala que en *Historia de la locura* Foucault estudia cómo se construye el sujeto psicológico a través de saberes sobre el hombre (psicología y psiquiatría), ejercicios de poder (institucional y normalizador) y tecnologías de subjetivación (examen, confesión y culpabilización moral). En *Las palabras y las cosas*, Foucault “demuele” el sujeto trascendental y transhistórico; tras la muerte de Dios, promulgada por Nietzsche, Foucault anuncia la muerte del hombre y del sujeto. Ahora bien, decir que el sujeto ha muerto quiere decir que ha muerto como un *a priori* cuya conformación pueda sustraerse del en-

torno histórico; el sujeto no es una entidad constituida que pueda analizarse en el telescopio de la individualidad. Ese comentario de Pastor, permite afirmar que los cambios que acaecen en la historia necesariamente son cambios que acontecen en la subjetivación, lo cual ya se ha insistido en esta revisión. Pero, además, se trata de un concepto paradójico, pues una vez se ha hecho recurso de la individualidad para su definición, se echa de menos la situación histórica; pero, una vez se ha puesto el énfasis en lo social, se entiende que la individualidad es su fundamento. Lo subjetivo se ha entendido como lo más individual del hombre, la mismidad, la identidad absoluta; Foucault nos lleva a pensar en una subjetivación en la que lo íntimo y lo ajeno, lo interno y lo externo, lo propio y lo público borran sus límites; paradoja conceptual que, de entrada, obliga a pensar en categorías que violentan el comprender usual de la mente humana.

Pastor sigue mostrando cómo en la obra de Foucault hay una evolución conceptual de sujeto. En *Vigilar y castigar* Foucault renueva su interés por el sujeto, en tanto persona que se encuentra en estado de sujeción, y plantea una genealogía del individuo de la modernidad; un producto del liberalismo económico: un sujeto que es individualizado y sometido, dócil y sumiso, inofensivo, rentable y productivo. Todo ello enmarcado en una sociedad capitalista que tenía gran necesidad de mano de obra. *La Voluntad de saber* muestra la experiencia moderna de la sexualidad. Este tópico interesa a Foucault porque es una especie de cruce de caminos en el que confluyen sus tres grandes interrogantes: el saber, el poder y la subjetividad.

Este giro interroga directamente a la psicología y su relación con la moral moderna:

(...) surge de una reelaboración del discurso teológico-moral de la confesión y la guía espiritual, mostrando, como diría el propio autor, batas blancas sustituyendo a las sotanas negras. Y es que del confesionario al diván hay muchos siglos de distancia pero un corto trayecto, pues el psicoanálisis se desarrolla sobre viejas formas de saber-poder como la "indagación" de la verdad oculta a través de una detallada "verbalización" que el terapeuta "interpreta" en términos patológicos y no morales como el sacerdote (Pastor, 2009, p. 630).

Tanto la concepción que la psicología tiene del individuo, como las técnicas que utiliza para su estudio y curación están fundamentadas en la subjetividad moderna, en las que la identidad de la modernidad viene a configurarse. En la consulta terapéutica, el yo se confiesa, se vigila y se interpreta; saca a la luz sus secretos ocultos. Pero, además, resta interrogar por los cambios que en la constitución subjetiva puedan arrojar las modificaciones introducidas por la contemporaneidad en estos discursos. Una pregunta que se formula doblemente porque no sólo se interroga por la manera en la que esos discursos toman al hombre, sino por el modo en el que estos discursos ayudan a construir un cierto tipo de hombre.

Estas tecnologías del yo (tecnologías del saber-poder-subjetivación) acabarán formando nuestra conciencia, nuestra subjetividad, nuestra interioridad psicológica y nuestra individualidad, y serán definidas por los psicólogos como “tecnologías psi” encaminadas ya no a la salvación, sino a tópicos como la salud o el bienestar psicológico (2009, p. 631).

En efecto, para Foucault, los diferentes modos en los que los seres humanos somos transformados en sujetos son el eje central de toda su obra. Él distingue tres:

El primero es el modo en el que el sujeto mismo se toma como objeto de la ciencia. Por ejemplo, el sujeto, en tanto hablante, es tomado en la gramática, la filología y la lingüística en general; el sujeto productivo es objetivado en el análisis de la riqueza y la economía, el sujeto, en tanto ser vivo es tomado por la biología. El segundo, son modos de objetivación que Foucault nombra “prácticas divisorias”. El sujeto se ve dividido, tanto en su “mismidad” como la de los otros. El sujeto es dividido, separado, entre el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, los criminales y los buenos, etc. Finalmente, Foucault estudia, y según él es a lo que le dedica sus últimos trabajos (Foucault 1983), los modos en los que los seres humanos se transforman a sí mismos en sujetos. Por ejemplo, en torno a la sexualidad, las maneras en las que los hombres han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de la sexualidad.

Por supuesto, del mismo modo en los que estas tres objetivaciones están implicadas en situaciones de producción y significación, están implicadas en relaciones de poder. Describir las relaciones de poder es necesario para describir las objetivaciones del sujeto.

Para hacer esa revisión, Foucault propone partir de algunas cuestiones. La primera es lo que denomina “necesidades conceptuales”; significa que, a su juicio, conceptualizar un tema de interés no debería fundarse en la teoría del objeto mismo, pues este no es el único criterio para una buena conceptualización. Para él, deben tenerse en cuenta las condiciones históricas que motivan incluso la conceptualización; una conciencia histórica de las circunstancias actuales. Es decir, para Foucault, el análisis de un fenómeno no debe hacerse de modo exclusivo a partir de una lógica conceptual en la que se tome como objeto dicho fenómeno: debe iniciarse por entender la causa que hace importante la formulación de los interrogantes que se generan en torno al mismo. Por ello, si se quiere evaluar las relaciones de poder, hay que empezar por iluminar las circunstancias que en el momento actual generan la necesidad de tal conceptualización; si se quiere hacer un análisis del sujeto, no es con una teoría del sujeto con las que debemos vérnosla, sino con las circunstancias contemporáneas que hacen que tal pregunta pueda formularse. Todo estudio histórico, requiere de un análisis del presente.

La segunda cuestión para revisar es el tipo de realidad de la que se trata. Por ejemplo, si se tratara de revisar las consecuencias excesivas de la racionalidad moderna y de sus formas de abuso en las políticas, sería más adecuado analizar tales procesos en referencia a campos que, a su vez, se refieran a experiencias fundamentales: “la locura, enfermedad, muerte, crimen, sexualidad...” (Foucault, 1983, p. 5). Para Foucault, por ejemplo, la palabra racionalidad es peligrosa, deben analizarse formas particularidades de racionalidad: racionalidades específicas. Por supuesto, la racionalidad del sujeto sería una de esas experiencias por medio de las cuales la modernidad podría analizarse.

Es interesante que cuando Foucault propone analizar las formas racionales de poder de la modernidad a través de las luchas en las que se escenifican ciertas resistencias, encuentre que las luchas que se han dado, por ejemplo la de las mujeres, las de los hijos por ser liberados del influjo de los padres, las de los enfermos mentales frente a los abusos de la psiquiatría, plantea:

Son luchas que cuestionan el status del individuo: por un lado, afirman el derecho a ser diferentes y subrayan todo lo que hace a los individuos verdaderamente individuos. Por otro lado, atacan lo que separa a los individuos entre ellos, lo que rompe los lazos con otros, lo que rompe con la vida comunitaria y fuerza al individuo a volver a sí mismo y lo ata a su propia identidad de forma constrictiva. Estas luchas no están a favor o en contra del "individuo", pero sí son luchas en contra de "el gobierno de la individualización" (Foucault, 1983, p. 6).

Esas luchas tienen la particularidad de ser libradas contra formas de saber que determinan la respuesta a la pregunta ¿quiénes somos? Son modos de resistencia a abstracciones ideológicas que ignoran la individualidad, son un rechazo a "la inquisición científica y administrativa que determina quién es uno" (Foucault, 1983, p. 7). Es una resistencia a una forma de poder, a una estrategia que emerge en la vida diaria y categoriza al individuo, lo ata a su identidad, impone una verdad sobre sí que él debe reconocer y al mismo tiempo debe hacer que otros reconozcan. Es una forma de poder que construye sujetos individuales.

Conclusiones

La línea de trabajo para la segunda cuestión introducida anteriormente, a saber, la que interroga por las formas contemporáneas de subjetivación queda esbozada por Foucault.

Primero, habrá que interrogar por las necesidades conceptuales, es decir, por las necesidades teóricas de interrogar el sujeto postmoderno. ¿Por qué se hace necesaria una aproximación al sujeto que nace en la contemporaneidad? Por supuesto, esto lleva a cuestionar las ciencias humanas mismas y el modo de aproximación al sujeto que se mantiene en pie como paradigmático.

Es necesaria una definición de los campos en los que puede llevarse un análisis adecuado del concepto. Revisar si los que Foucault trazó para la modernidad son todavía vigentes o, por el contrario, hay que llevarlos a otro lugar. Es posible que, siguiendo reflexiones ya trazadas en este texto, sea preciso interrogar por las experiencias de jugueteo identitario de los días de hoy, por las formas de socialización actuales, las experiencias de construcción estéticas del cuerpo y las modalidades de consumo.

Finalmente, pueden interrogarse por las formas de resistencia que aparecen en el registro individual y social. Movimientos como el de los indignados y los fenómenos sociales todavía en curso en Asia; los síntomas sociales de nuestros días.

Es un trabajo de actualización de Foucault en los días de hoy, es un trabajo de reescritura y deconstrucción de las ciencias que se supone operan para las subjetividades humanas, pero en su camino olvidan una mirada que integre la subjetividad con su entorno histórico. Al mismo tiempo, una mirada social en la que la subjetividad se mantenga fundamental. Michel Foucault fue el arquitecto de un camino que inició en la psicología y mantuvo al sujeto como hilo conductor. Su trabajo permitió entender la modernidad más allá del afán histórico por la ciencia y el dominio de la naturaleza. Es hora de hacer avanzar su trabajo más allá, hacia una configuración que su obra avizoró y que puede ser fundamental para oxigenar el afán de normalización de la psicología de hoy.

Referencias

- Agustín, S. (2000). *Las confesiones*. Bogotá: Esquilo.
- Beriain, J. (2003). Modernidad y sistemas de creencias. En G. E. Vattimo, *En torno a la posmodernidad* (pp. 231-137). Barcelona: Anthropos.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Alfaguara.
- Durand, M. & Barlow, D. (2001). *Psicopatología*. Madrid: Thomson.

- Foucault, M. (1957). *La Psicología de 1850 a 1950*. Recuperado de: http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/foucault_psicologia_1850_1950.htm
- Foucault, M. (1983). Sujeto y poder. Recuperado de: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Foucault/EI%20sujeto%20y%20el%20poder.pdf>
- Morin, E. (1994). La noción de sujeto. En D. F. Shitman, *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad* (pp. 67-89). Buenos Aires: Paidós.
- Nietzsche, F. (2000). *El libro del Filósofo*. Madrid: Taurus.
- Pastor, J. (2009). Relevancia de Foucault para la Psicología. *Psicoihema*, 4(21), 628-632.
- Platón. (2000). *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- Pinker, S. (2007). *El Misterio de la Conciencia*. Recuperado de <http://www.sindioses.org/escepticismo/misterioconciencia.html>.
- Scneewind, J. (2009). *La invención de la autonomía: una historia de la filosofía moral moderna*. México: Fondo de cultura económica.
- Tirapu-Ustárrroz, J., Muñoz-Céspedes, J., & Pelegrín-Valero, C. (2002). Memoria y Funciones Ejecutivas. *Revista de Neurología*, 8 (41), 673-685.
- Trull, J., & Phares, J. (2003). *Psicología Clínica*. México: Thomson.
- Vattimo, G. (2003). Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente? En G. Vattimo, *En torno a la posmodernidad* (pp. 9-19). Barcelona: Anthropos.



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 el ámbito de las humanidades. 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

Docentes e investigadores nacionales o internacionales que desarrollen su trabajo investigativo en el ámbito de las humanidades en general y en los campos filosófico y teológico en particular.

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 tesoro de la disciplina.
- Nota 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 documento deberá tener mínimo 9 páginas y máximo 35. La norma que se sigue para citas, referencias, tablas y gráficos es APA. El texto debe enviarse en formato Microsoft Word, página tamaño carta, márgenes de 3 cm en todos los lados, letra Arial a 12 puntos e interlineado de 1.5.

El autor además debe dirigir una carta al Director de la revista *Perseitas* en la que declare que el trabajo es: original, inédito, que no está siendo evaluado simultáneamente en otra revista y en la que se comprometa a no retirar el artículo luego de la evaluación de pares, si esta determina la viabilidad de la publicación, bien sea en el estado actual del artículo o con modificaciones. .

ESTRUCTURA DE LAS CITAS

- Según APA:
- **Citas textuales** (hasta 40 palabras): se incorporan en el texto usando comillas.
- **Citas textuales extensas** (más de 40 palabras): se separan del texto por un espacio a cada extremo y se tabulan desde el margen izquierdo sin necesidad de usar comillas.
- En los dos casos anteriores la fuente debe ser citada del siguiente modo: autor, año y número de página así: **(Ramírez, 2015, p. 86)**.
- Tenga en cuenta lo siguiente:
- 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 expresión **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–pp). Ciudad: Editorial.
- Apellido, A, A. & Apellido, B. B. (Año). Título del capítulo o entrada. En Apellido, C. C. (Ed.), título del libro (pp–pp.). 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-pp.
- Artículo de la Web: Apellido, A. A. (Año). Título del artículo. Título de la publicación, volumen (número), pp-pp. Recuperado de [http:// www.xxx.xx](http://www.xxx.xx)

POLÍTICA DE PUBLICACIONES

- El autor debe diligenciar la manifestación de cesión de derechos patrimoniales y declaración de conflictos de intereses (suministrado por la dirección de la revista).
- El autor hará cesión de todos los derechos sobre el artículo a la revista Perseitas.
- La dirección de Perseitas dará respuesta en un máximo de tres (3) acerca de la recepción de la contribución recibida al autor.
- Una vez iniciada la evaluación del artículo, los autores se comprometen a no retirarlo hasta la finalización del proceso.
- Una vez recibida la contribución, el director de Perseitas verificará, de acuerdo a la guía para autores de la revista, el cumplimiento de las condiciones mínimas para la recepción del documento. En caso de ser aceptado para la evaluación el proceso será el siguiente:
- Con el fin de verificar si los artículos son originales e inéditos y detectar errores en el manejo de las citas y referencias, los documentos avalados por el director de la revista serán sometidos a revisión mediante el *Originality Check* de *Turnitin*. Posteriormente, la revista Perseitas someterá los artículos recibidos 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.

- 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 personales relacionados en la nota
- 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 a través de los siguientes correos electrónicos:

perseitas@funlam.edu.co
david.zuluagame@amigo.edu.co

O a través de *Open Journal Systems*, link:

<http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/about>

Contenido Vol. 3

No. 1

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

No. 2

Editorial:

¡Que haya amor!

Editorial: Let there be love!

Ph. D. Víctor Raúl Jaramillo Restrepo

La relación paganismo-cristianismo en la «Confessio fidei» de Pedro Abelardo 121

The paganism-Christianity relation in Pedro Abelardo´s «Confessio Fidei»

Ph. D. José de Jesús Herrera Ospina

De Abelardo a Eloísa: sobre el silencio y el lenguaje 138

Abelard to Héloïse: on silence and language

Prof. Andrés Felipe Ramírez Zuluaga

La doctrina de Tomás de Aquino sobre la analogía como recurso para el conocimiento natural de Dios. Una meditación filosófica sobre sus límites y alcances 154

The doctrine of Santo Tomás de Aquino on the analogy as a natural way to get to know God. A philosophical meditation on its extents and limits.

Ph. D. Lucero González Suárez

El ídolo como fenómeno 175

The idol as a phenomenon

Prof. Diana Mejía Buitrago

Colombia: educación, expropiación y salud. Tres alternativas de solución al conflicto 183

Colombia: education, expropriation and health. Three alternatives to conflict solution

Mg. Andrés Felipe López López, Lic. Cesar Augusto Guerra Villa, Mg. Rodrigo Varela Olaya

**Reflexión teofilosófica sobre los derechos humanos de las víctimas de la
violencia en tiempos de postconflicto 211**

Theo-philosophical reflection on human rights of the victims of violence in the post-conflict period

Esp. Dora Elena Velásquez Orrego, Mg. Ruth Liliana Huelgos Sierra

**Una técnica del yo cuestionada: la pregunta por la subjetividad en la
Psicología contemporánea 234**

Questioning the self technique: the question of subjectivity in contemporary philosophy

Mg. Ricardo Andrade Rodríguez

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