



PERSEITAS

Presentación Presentation

Editorial: Pensar la vacuidad, vaciar el pensamiento
Thinking emptiness, emptying thought
Mg. Lina Marcela Cadavid Ramírez

Cuatro elementos que implican transformación filosófica desde la perspectiva del *oikos-nomos*
*Four elements involving philosophical transformation from the perspective of *oikos-nomos**
Mg. Edward Andrés Tamayo Duque

Sobre la necesidad de reconocimiento
On the need of recognition
Mg. Edison Francisco Viveros Chavarría

La mística en los “afectos” de la poetisa Del Castillo: una experiencia liminal
*The mystical in *Afectos* of poetess del Castillo: a liminal experience*
Filósofo Nelson Ramiro Reinoso Fonseca

El pan del misterio: interpretación socio-retórica de Juan 6
Bread of Mystery: A Socio-Rhetorical Interpretation of John 6
Mg. Juan Esteban Londoño

Víctimas del conflicto armado colombiano en Granada, Antioquia, a la luz de un análisis semántico de Mateo 5, 4 y 5, 9
Victims of the colombian armed conflict in Granada, Antioquia in the light of a semantic analysis of Matthew 5, 4 and 5, 9
Prof. Ciencia Bíblicas. Vivian Yaneidy Puentes Roncancio

“Veo a los humanos como a árboles”: aproximación exegética al relato de curación del Ciego de Betsaida (Mc 8:22-26)
“I see humans like trees”: exegetical approach of the story about the blind man/shealing from Bethsaida (Mc 8:22-26)
Ph. D. Juan Alberto Casas Ramírez

Ejemplificar la diferencia desde la literatura: análisis del aporte de Czeslaw Milosz
Illustrate the difference from literature: analysis of Czeslaw Milosz contribution
Mg. Iván Darío Moreno Acero, Mg. Camilo Morón Castro

El debate sobre la asistencia a los pobres en la España del siglo XVI
The debate on poor relief in Spain in the sixteenth century
Ph.D. Paz Molero Hernández

El aula de paz: familia y escuela en la construcción de una cultura de paz en Colombia
Peace classroom: family and school in the construction of a peace culture in Colombia
Mg. Alexander Rodríguez Bustamante, Mg. Gloria María López Arboleda, Ph.D. Juan Carlos Echeverri Álvarez

Poema sin invitación (un discurso po-ético para el postconflicto)
Poem without invitation (a poetic discourse for the postconflict)
Víctor Raúl Jaramillo Restrepo

©Universidad Católica Luis Amigó

Perseitas

Vol. 5, N° . 1, enero-junio de 2017

ISSN: 2346-1780 (En línea)

Rector

Pbro. José Wilmar Sánchez Duque

Vicerrectora de Investigaciones

Isabel Cristina Puerta Lopera

Director de los programas de Filosofía y Teología

Pbro. Sandro Anibal Castaño Suárez

Coordinadora Departamento de Fondo Editorial

Carolina Orrego Moscoso

Diagramación y diseño

Arbey David Zuluaga Yarce

Corrector de estilo

Juan Carlos Rodas

Traductores

Mabel Cortés-Martínez, Luis Daniel Ortiz Montoya, Camilo Herrera, Blanca Stella Montoya Ramírez, Marco Antonio Peralta, Evelin Quiceno Sosa, Erika Marcela Restrepo Bolívar, Sergio Andrés Pedraza Vélez, Diana Jaramillo Cataño, Adriana Henao.

Contacto editorial

Universidad Católica Luis Amigó

Transversal 51A N° . 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 Universidad Católica Luis Amigó.

Hecho en Medellín-Colombia /Made in Medellín-Colombia
Financiación realizada por la Universidad Católica 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. José Olimpo Suárez Molano
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia
Ph.D. Liliana Beatriz Irizar
Universidad Sergio Arboleda – Colombia
Carmen López Sáenz
Universidad Nacional de educación a distancia – Argentina

Comité Editorial

Ph.D. Juan Alberto Casas Ramírez
Pontificia Universidad Javeriana – Colombia
Mg. Jonathan Andrés Rúa Penagos
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia
Mg. Harold Viáfara Sandoval
Universidad San Buenaventura – Colombia

Árbitros

Ph.D. Julio Montero
Universidad de Buenos Aires – Argentina
Ph. D. Juan Ignacio Blanco
Universidad Nacional de General Sarmiento – Argentina
Ph. D. María Dolores Mirón Pérez
Universidad de Granada – España
Ph. D. Vicente Vide Rodríguez
Universidad de Deusto – España

Ph. D. María Elizabeth De -Los Ríos Uriarte
Universidad Anáhuac Campus Norte-México
Ph. D. Alejo Aguilar
Universidad de Navojoa – México
Ph. D. Silvia Scholtus
Universidad Adventista del Plata – Argentina
Ph. D. Ángel Gómez Navarro
Universidad Femenina del Sagrado Corazón – Perú
Ph. D. José Antonio Alfonso – Pineda
Universidad de Sevilla – España
Ph. D. Soledad Alejandra Velázquez Zaragoza
Universidad Nacional Autónoma de México – México
Ph. D. Ilona Narebska
Universidad de Alicante – España
Ph. D. Ángel Enrique Díaz – Pintado Hilario
Universidad de Granada – España
Ph. D. Iñigo Galzacorta
Universidad del País Vasco – España
Ph. D. Rosemary Rizo – Patrón
Pontificia Universidad Católica del Perú – Perú
Ph. D. Alexis Bañón Gomis
Universidad Politécnica de Valencia – España
Ph. D. Ricardo Acebes Jiménez
Universidad Complutense de Madrid – España
Ph. D. Lucero González Suárez
Universidad Nacional Autónoma de México – México
Ph. D. Alexander Steffanell
Lee University – Estados Unidos
Ph. D. Pedro Enrique García Ruiz
Universidad Autónoma de México – México
Ph. D. José Luis Fernández – Fernández
Universidad Pontificia Comillas– España
Ph. D. Yelitsa Marcela Forero Reyes
Pontificia Universidad Javeriana– Colombia
Ph. D. María Piedad Quevedo
Universidad Javeriana – Colombia
Ph. D. Carmen Beatriz Torres Castro
Universidad Santo Tomás – Colombia
Ph. D. Conrado Giraldo Zuluaga
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia
Ph. D. Maricel Mena López
Universidad Santo Tomás – Colombia
Mg. Jeison Andrés Suárez
Universidad del Valle – Colombia
Mg. Natacha Ramírez Tamayo
Universidad Católica de Oriente – Colombia
Mg. María Teresa Gutiérrez Márquez
Pontificia Universidad Javeriana – Colombia
Mg. Andrés Sandoval Sarrias
Pontificia Universidad Javeriana – Colombia
Mg. Germán Darío Herrera Saray
Universidad de Caldas – Colombia

Mg. Ángela María Restrepo Jaramillo
Universidad Católica Luis Amigó – Colombia
Mg. Adriana María Gallego
Universidad Católica Luis Amigó – Colombia
Licenciado Juan Pablo Roldán
Universidad Católica Argentina – Argentina
Licenciada Elena Mancinelli
Universidad de Buenos Aires – Argentina
Licenciado Gustavo Cataldo Sanguinetti
Universidad Andrés Bello – Chile
Filósofo Andrés Felipe Ramírez Zuluaga
Universidad de Antioquia – Colombia
Filósofo Andrés Felipe Agudelo Zorrilla
Colegio Bethlemitas – Colombia

Edición

Universidad Católica Luis Amigó

Solicitud de canje

Biblioteca Vicente Serer Vicens
Universidad Católica Luis Amigó
Medellín, Antioquia, Colombia

Para sus contribuciones

perseitas@funlam.edu.co
Facultad de Educación y Humanidades. Universidad Católica Luis Amigó
Transversal 51A N°. 67 B-90. Medellín, Antioquia, Colombia

ISSN: 2346-1780 (En línea)
Vol. 5, No. 1, enero-junio de 2017

La revista Perseitas se fundó en el año 2012. Es una publicación de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó. Con periodicidad semestral. Sus temáticas giran en torno al ámbito de las humanidades en general y en los campos filosófico y teológico en particular. 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 Universidad Católica Luis Amigó.

La reproducción de los artículos se regirá conforme a lo descrito en la Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional, que puede ser consultada en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



Contenido

Presentación

Presentation

Editorial: Pensar la vacuidad, vaciar el pensamiento 14

Thinking emptiness, emptying thought

Mg. Lina Marcela Cadavid Ramírez

Cuatro elementos que implican transformación filosófica desde la perspectiva del *oikos-nomos* 23

Four elements involving philosophical transformation from the perspective of *oikos-nomos*

Mg. Edward Andrés Tamayo Duque

Sobre la necesidad de reconocimiento 41

On the need of recognition

Mg. Edison Francisco Viveros Chavarría

La mística en los “afectos” de la poetisa del Castillo: una experiencia liminal 52

The mystical in *Afectos* of poetess del Castillo: a *liminal* experience

Filósofo Nelson Ramiro Reinoso Fonseca

El pan del misterio: interpretación socio-retórica de Juan 6 84

Bread of Mystery: A Socio-Rhetorical Interpretation of John 6

Mg. Juan Esteban Londoño

Víctimas del conflicto armado colombiano en Granada, Antioquia, a la luz de un análisis semántico de Mateo 5, 4 y 5, 9 103

Victims of the colombian armed conflict in Granada, Antioquia in the light of a semantic analysis of Matthew 5, 4 and 5, 9

Prof. Ciencia Bíblicas Vivian Yaneidy Puentes Roncancio

“Veo a los humanos como a árboles”: aproximación exegética al relato de curación del Ciego de Betsaida (Mc 8:22-26) 132

“I see humans like trees”: exegetical approach of the story about the blind man´s healing from Bethsaida (Mc 8:22-26)

Ph. D. Juan Alberto Casas Ramírez

Ejemplificar la diferencia desde la literatura: análisis del aporte de Czeslaw Milosz 152

Illustrate the difference from literature: analysis of Czeslaw Milosz contribution

Mg. Iván Darío Moreno Acero

Mg. Camilo Morón Castro

El debate sobre la asistencia a los pobres en la España del siglo XVI 181

The debate on poor relief in Spain in the sixteenth century

Ph.D. Paz Molero Hernández

El aula de paz: familia y escuela en la construcción de una cultura de paz en Colombia 206

Peace classroom: family and school in the construction of a peace culture in Colombia

Mg. Alexander Rodríguez Bustamante

Mg. Gloria María López Arboleda

Ph.D. Juan Carlos Echeverri Álvarez

Poema sin invitación (un discurso po-ético para el postconflicto) 224

Víctor Raúl Jaramillo Restrepo



Presentación

Tuve oportunidad de conocer, por recomendación del profesor Edwin Sepúlveda, un bello texto de Fernando González Ochoa intitulado *“La Copa de la vida está vacía para Colombia”*, escrito en 1947 y publicado por el periódico El Colombiano el 14 de febrero de 1999. En sus líneas, el filósofo antioqueño narra algunos pormenores del proceso de defensa de Miguel Ángel Álvarez (atendiendo la solicitud del juzgado 5° Superior), acusado de la muerte de Abraham Ocampo. Sin embargo, más allá de la narración de los razonamientos que motivaron el discurso para la defensa de Miguel Ángel Álvarez, González deja ver, como esbozos de paisaje, un panorama de la Colombia de aquél entonces, antesala de la nuestra, “país cuyo dios es el dinero malganado; país que siente náuseas por el trabajo” (1999, p. 5) y que se vanagloria de sus parasitarias y tramposas victorias que, desde antaño, no permiten que podamos andar con la cabeza en alto. “Gane usted, joven, las elecciones, robando y matando, y será doctor honoris causa. Véndase y entregue el subsuelo patrio, y será presidente de la Unión Panamericana, o de la ONU o del Concejo” (González, 1999, p. 5), refiere el antioqueño.

González (1999) termina por argumentar, luego de una extraordinaria disertación, que la muerte de Abraham no fue culpa de Miguel Ángel, sino de los médicos “porque los médicos lo dejaron morir, por incapaces, o porque estaban por ahí en parrandas, en todo caso, por un descuido inexplicable” (p. 4), como muchos de los que acontecen en la Colombia de 2016. Me pregunto: ¿de qué sirven los conocimientos médicos si la falta de humanidad aparece de manera subrepticia como el principal asesino? ¿Para qué los honorables doctores si un pago “justo” hace que se vendan al mejor postor? ¿Para qué un

maestro que amedrenta y hace callar? ¿Para qué un sacerdote que subordina y maltrata? No es, finalmente, y esto hay que comprenderlo, un problema de profesión, es un problema de humanidad, de sensibilidad, de amor por el otro y por uno mismo.

Hay que parar con esta abominación de patria, abandonar el impulso fratricida que invita a desmembrar al otro ¿seremos capaces de sobreponernos a nuestras propias ambiciones? ¡Habrà que verlo! Es necesario acercarnos a los otros de manera desprevenida, honesta, tratando de nutrirlos en lugar de aplastarlos, tratando de construir juntos, como indica Víctor Raúl Jaramillo, una unidad planetaria, algo que podamos denominar la familia del mundo.

No sé, y es una pregunta que todo el tiempo considero, qué es aquello que vale la pena aprehender que pueda hacer a los hombres mejores seres humanos, no lo sé (aunque apostarìa por una ética emancipada del “tú debes”, soportada en el “yo quiero” y “enseñada” a través del ejemplo). A pesar de ello, espero algo: que alguna de las líneas que componen éste o algunos de los números anteriores de Perseitas logre trascender el ámbito académico y potencie el reconocimiento de cada uno de los que trabajan por un mejor mundo mientras “el sol amanece para calentar gusaneras y se oculta para que estos culos de humanidad [que solo reconocen al otro para ultrajarlo, disminuirlo, exterminarlo, subordinarlo, etc.,] duerman abrazados de vergüenza, que no a sus remordimientos, que estos son de hombres” (González, 1999, p. 5).

Agradezco, de manera especial, a los autores de este número: Lina Marcela Cadavid, Edward Tamayo, Edison Viveros, Nelson Reinoso, Juan Esteban Londoño, Vivian Puentes, Juan Alberto Casas, Iván Darío Moreno, Camilo Moreno, Paz Molero Hernández, Alexander Rodríguez, Gloria López y Víctor Raúl Jaramillo, por mostrarse como posibilidad de camino, como esperanza para la construcción de un mejor mundo desde la humanidad y las letras. Asimismo, manifiesto el más sincero sentido de gratitud con cada uno de los pares evaluadores, el Comité Científico y el Comité Editorial por sus apreciaciones académicas; con el equipo del Fondo Editorial Luis Amigó por su diligencia y empeño en esta empresa; con la filósofa Leidy Ríos por sus aportes y trabajo juicioso en el proyecto Perseitas, para ella una mención especial.

Referencias

González Ochoa, F. (1999). "La copa de la vida está vacía para Colombia". *El Colombiano, Literario Dominical* 14 de febrero, pp. 1-6.

David Esteban Zuluaga Mesa
Director-Editor Perseitas

Presentation

I had the opportunity to access, by the recommendation of professor Edwin Sepulveda, an interesting text written by Fernando Gonzalez- “La Copa de la Vida está Vacía para Colombia” (Life’s cup is empty to Colombia”). This text was written in 1947 and published by El Colombiano Newspaper in February 14th 1999. In its lines, the “antioqueño” philosopher narrates some details from the defense process of Miguel Ángel Álvarez (requested from the 5th superior court). The defendant was accused of killing Abraham Ocampo. However, beyond the narrative from the reasoning which motivated the defense speech by Miguel Ángel Álvarez, Gonzalez allows us to clearly see, an outlook of Colombia in that epoch, precursor of our Colombia -A country which God is dirty money, a country repulsed by the idea of working (1999, p. 5) and which brags about its parasitical cheating victories. Victories, which from the past, do not let us walk with our heads up high. “Young man, win the elections stealing and killing, and you will be an honorary doctor. Sell yourself and give up the country’s subsoil and you will be the president of the Pan-American Union, or maybe of the UN or the local board” (González, 1999, p.%) states the “Antioqueño” author.

González (1999) ends up augmenting, after an extraordinary dissertation, that Abraham’s death was not Miguél Angel’s fault, but the doctor’s. “... Because the doctors let him die, because they were incompetent, or because they were out parting; anyway, because of an inexplicable mistake” (p.4) Mistakes which commonly happen in this 2016 Colombia” I wonder: What use does medical knowledge have if the lack of humanity surreptitiously comes out as the main

assassin? Why do we need honorable doctors, if a “fair payment” make them sell themselves to the best bidder? Why do we need teachers that intimidate and make us shut up? Why do we need a priest that subordinates and abuses? At the end, it is not—and we need to clearly understand this— a problem with the profession, is a problem of humanity, of sensitivity, of love for the other and for oneself.

It is necessary to stop this abomination of a homeland, abandon this fratricide impulse that prompt us to dismember others. Will we be able to conquer our own ambitions? We will have to wait and see! It is necessary to approach others in an off-guard, honest way, trying to nourish them instead of trying to crush them, trying to work together, as Victor Raúl Jaramillo indicates, a planetary unity, something we can call the family of the world.

I do not know, and this is a question that I take into account all the time, what it is that is worth to apprehend that could change mankind into better human beings. I do not have an answer. (Though I would bet on the emancipated ethics of “You should” supported by “I want” and taught through example). Despite this doubt, I am hopping for something: that any of the lines that form this or any of the other previous numbers of “Perseitas”, manages to transcend the academic field and fosters the acknowledgement of each and every one who works for a better world while “the sun raises to warm up nests of maggots and sets so the humanity asses (who just recognize others to outrage them, diminish them, exterminate them, subordinate them, etc..) sleep hugging their shame, nor their remorse, remorse is just for men”(González,1999,p.5)

I express my gratitude, in a special way, to the authors of this number: Lina Marcela Cadavid, Edward Tamayo, Edison Viveros, Nelson Reinoso, Juan Esteban Londoño, Vivian Puentes, Juan Alberto Casas, Iván Darío Moreno, Paz Molero Hernández, Alexander Rodríguez, Gloria María López, Gloria López, Víctor Raúl Jaramillo as they presented themselves as a possibility to follow, as the hope for the construction of a better world from humanity and the academics. Also, I expound the most sincere gratitude to each of the evaluators, the scientific committee and the editorial committee for their academic remarks, to the

“Fondo Editorial Luis Amigó” team, and for her diligence and tenacity towards this enterprise, to the philosopher Leidy Rios for her contribution and applied work on the “Perseitas” project, to her, and special mention.



Editorial

PENSAR LA VACUIDAD, VACIAR EL PENSAMIENTO

Thinking emptiness, emptying thought

*Lina Marcela Cadavid Ramírez**

*El Gran Camino no es difícil, lo único
que hace es evitar tener que elegir
(Atribuido a Sengcan, patriarca chan)*

El vacío poco se ha pensado en Occidente; o más bien, la filosofía occidental ha pensado poco el vacío como posibilidad de apertura cognitiva y ética a la realidad. Otra forma de decir lo anterior es que cuando Occidente piensa el vacío irrumpe el fantasma del nihilismo. Ahora bien, el presente texto no discutirá ampliamente estas afirmaciones, ellas son más bien una provocación para el lector así como una invitación para discurrir un poco sobre la vacuidad en el pensamiento del lejano Oriente, específicamente en la tradición zen.

A la actitud comparativa —alternativa que suele tomarse cuando se intenta esbozar algo sobre lo diferente— quisiera oponer, como incita Raimon Panikkar (2002), una actitud imparativa. Esta actitud se pone en práctica a través de un diálogo que permite la fecundación recíproca, en un intento de dejarse conocer por el otro,

*Magister en Filosofía (con mención honorífica) por la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Miembro del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica, de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. orcid.org/0000-0002-4537-1564. Correo electrónico: lina.cadavidra@amigo.edu.co.

pero sobre todo de disponerse a aprender del otro —en contraste con un tipo de diálogo que confronta partiendo de que solo una de las partes indica el ámbito apropiado del intercambio de ideas— Así, a partir de la actitud imparativa es posible establecer la confianza mutua, pues el diálogo con el otro (los otros o el Otro) es una aventura hacia lo desconocido. Aquí pues me propongo esbozar unas líneas sobre la noción de vacuidad en el pensamiento budista zen, con el ánimo de intentar pensarnos desde un lugar que no es el nuestro, en varios sentidos: cultural, religioso, individual.

El término *sūnyatā* (vacuidad) es de origen budista, su recepción en China se hizo a través del taoísmo, pues es justamente el monje Sêng Chao, primero taoísta y luego budista, quien lo introduce. Su interpretación del concepto nada o vacío “ejerció una enorme influencia en el surgimiento y desarrollo del zen en China” (Izutsu, 2009, pp. 19-20). Ahora bien, el concepto en el budismo remite, principalmente, a la enseñanza de Buda sobre el origen condicionado de todas las cosas: estas al estar condicionadas unas a otras están vacías de esencia alguna. Así pues, el fin soteriológico del budismo puede entenderse como la ruptura de este condicionamiento, que se alcanza con el nirvana.

En el budismo *Mahyānā* posterior, con Nāgārjuna principalmente, se radicaliza esta noción para hacer de lo condicionado la realidad que no puede superarse, en este sentido la liberación consistirá en comprender el carácter irreductible de la realidad condicionada, y de este modo Nāgārjuna igualará nirvana y realidad condicionada (Arnau, 2005). Como señala Toshihiko Izutsu, el zen parece coincidir en este aspecto ya que “según el zen, en realidad no existe nada más allá del mundo fenoménico o distinto de este” (2009, p. 33), es decir, no existe una realidad trascendente o suprasensible que sirva de fundamento a las cosas. Sin embargo, todo el entramado filosófico y metafísico que propicia entender este origen condicionado de alguna forma está ausente en el zen, y es reemplazado por la importancia de la postura, es decir, del “sentarse en meditación con las piernas cruzadas” (2009, p. 34).

Como comenta Arnau (2005), a *sūnyatā* se llega, según Nāgārjuna, a través de una deconstrucción tenaz del lenguaje, es decir, por medio de una actividad dialéctica en la que, sin argumentar a favor o en contra, el maestro

enseña que las palabras nos llevan a aferrarnos a una ilusoria esencia de las cosas que en últimas es inexistente. Por su parte, explica Izutsu, para el zen practicar la postura es el único medio para “experimentar con todo el propio ser el estado epistemológico-metafísico de la Nada” (2009, p. 35). Ahora bien, en el zen, *sūnyatā* será comprendido desde lo que fluye, de tal forma que quien medita puede *contemplar* cómo fluyen las cosas unas en otras, ya que estas han perdido las delimitaciones que pone en ella la mente que discrimina y “al no verse ya obstaculizadas por sus propios límites ontológicos, todas las cosas fluyen una en otra, reflejando la una a la otra y siendo reflejadas las unas por las otras en el campo ilimitadamente vasto de la Nada” (Izutsu, 2009, p. 39). Esta última afirmación remite al campo en el que “no se establece ninguna esencia fija” pero precisamente por eso “cada cosa puede ser una manifestación total de la realidad entera” (Izutsu, 2009, pp. 100-101).

Por su parte, en su libro *Filosofía del budismo zen*, Byung-Chul Han caracteriza el vacío desde lo que está abierto, en oposición a la substancia como lo que está cerrado. En este sentido, para Occidente, la substancia ha sido no solo lo que identifica lo propio de una cosa, sino también aquello que la separa de otras cosas, como afirma el filósofo Surcoreano “La substancia descansa en la separación y la distinción. Esta separa lo uno de lo otro, mantiene aquello en su mismidad frente a esto” (2015, p. 58). Así pues, *sūnyatā* se opone a la substancia pero no la reemplaza en su carácter trascendente o fundante de las cosas. Es decir, la vacuidad no mantiene, ni preserva, ni afirma las cosas, por eso “el vacío no marca ninguna “trascendencia” que esté antepuesta a las cosas que aparecen” (Han, 2015, p. 59). El filósofo Surcoreano también se expresa sobre el vacío en términos de lo que fluye, y en ese fluir, nos dice, las cosas brillan: no en su carácter substancial, sino en su estar presentes, el vacío aviva la llama de las cosas ya que su presencia no es la mera apariencia de una ausencia.

A través de la práctica (zazen), entonces, se abandona el ámbito de la sustancia que clausura la experiencia al discriminar y oponer las cosas, y se procura más bien por dejarlas ser en el ejercitarse continuo de no imponerse sobre ellas. Al no discriminar ni oponer las cosas fluyen pasando las unas a las otras (Han, 2015), esta experiencia nos resulta asombrosa desde el ámbito de la sustancia en el que una cosa no puede transformarse en otra, pero desde

la vacuidad una cosa no se transforma en otra, es más bien que su fluir “representa una visión cotidiana del vacío” (Han, 2015, p. 64), visión que no puede confundirse con aquella de una unidad substancial en la que se funden todas las cosas, sino que remite, más bien, a la experiencia de la disolución de la “rigidez substancial” (Han, 2015, p. 67) que se impone a las cosas. Así, el vacío evita que las cosas se obstaculicen unas a otras y más bien les permite morar unas en otras; de este modo para el que medita, como señala el mismo Han, “la ejercitación del budismo zen hace, por así decirlo, que el corazón ayune, hasta que se le haga accesible otro ser, un ser que “es” sin apetencia” (2015, p. 85).

Referencias

- Arnau Navarro, J. (2005) *La palabra frente al vacío: filosofía de Nagarjuna*. México: Fondo de cultura económica.
- Han, B. (2015) *Filosofía del budismo zen*. Madrid: Herder
- Izutsu, T. (2009) *Hacia una filosofía del budismo zen*. Madrid: Trotta.
- Panikkar, R. (2002) “La interpelación intercultural”. En: *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Rodríguez Arnaíz, G.G (coord.). España: Biblioteca Nueva.



Editorial

THINKING EMPTINESS, EMPTYING THOUGHT

Pensar la vacuidad, vaciar el pensamiento

*Lina Marcela Cadavid Ramírez**

*The perfect way is without difficulty,
for it avoids picking and choosing
(Attributed to Sengcan, Chan pathriarc)*

Emptiness has been little thought in the Western world; quite the contrary, Western philosophy has little thought emptiness as a possibility to cognitive and ethical opening to reality. In other words, when the Western world thinks about emptiness, they stop the ghost of the nihilism. Having said that, this text will not discuss these assertions widely, they are more a reader provocation and at the same time an invitation to reason about the vacuity on the Far East thought, specifically on the Zen tradition.

To the comparative attitude – alternative that is used when people try to outline the difference – I would like to oppose an impersonal attitude, as Ramon Panikkar (2002) states. This impersonal attitude is put into practice through a dialogue that allows the mutual

Translated by: Mabel Cortés-Martínez on Curriculum and Instruction. Universidad Católica Luis Amigó. Facultad de Educación y Humanidades. Grupo EILEX. Línea de Investigación CILEX. Email address: mabel.cortesma@amigo.edu.co

* Master on Philosophy (graduated with honors) by University of Antioquia, Medellín, Colombia. Member of the Research group on Philosophy and Critical Teology, Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín, Colombia. orcid.org/0000-0002-4537-1564. Email address: lina.cadavidra@amigo.edu.co

fertilization, in an attempt to let yourself being known by the other one, but most of all to be willing to learn from the other one – in contrast with a kind of dialogue that confronts since only one of the sides shows the appropriate sphere of exchange of ideas—thus, from the impersonal attitude it is possible to establish a mutual confidence, since the dialogue with the other one (the others or the other one) is just an adventure to the unknown. Therefore, my proposal is to sketch some lines about the vacuity topic on the Zen Buddhist thought to try to think ourselves from a place that does not belong to us, in several fields: cultural, religious, individual.

sūnyatā (vacuity) is from Buddhist origin. It came to China through Taoism, since the monk Sêng Chao, who was first Taoist and then Buddhist, introduced it. His interpretation of the concept nothingness or emptiness “brought a huge influence on the rise and the development of Zen in China” (Izutsu, 2009, pp. 19-20) However, the concept in Buddhism refers mainly, to Buddha teaching about the conditioned origin of everything: These to be conditioned among them are empty of any essence. So that, the soteriological aim of Buddhism can be understood as the breakdown of this conditioning that is achieved through nirvana.

In the *Mahyānā* subsequent Buddhism, mainly with Nāgārjuna, this notion is intensified to make of it that is conditioned the reality that can not be overcome, so that freedom will be in how to understand the irrepressible nature of the conditioned reality, so Nāgārjuna will become equal to nirvana and conditioned reality (Arnau, 2005). Toshihiko Izutsu states Zen seems to agree about it since “according to Zen, in reality there's nothing beyond the phenomenal world or besides it” (2009, p. 33), meaning, there's no a transcendent or supersensible reality that supports things. However, all the philosophical and metaphysics framework that fosters an understanding of this conditioned origin is somehow absent in the Zen, and it is replaced by the importance of the posture, it means, “sit in meditation with crossed legs” (2009, p. 34)

As Arnau states (2005), we arrive to *sūnyatā*, according to Nāgārjuna, by a tough deconstruction of language, it means, by a dialectics activity in which, without pros and cons, the instructor teaches that words lead us to grasp

an imaginary essence of the things that at the end it is unreal. On his behalf, Izutsu explains, that for the zen, practicing the posture is the only means to “experience with the whole being the epistemological-metaphysical state of Nothingness” (2009, p. 35) Now then, in the zen, *sūnyatā* will be understood from that that flows, so that the one who meditates can contemplate how things flow in each other, since they have lost the delimitation that the discriminatory mind sets and “being no longer obstructed by their own ontological limits everything flows into one another, reflecting each other and being reflected by each other in the limitlessly vast field of Nothingness” (Izutsu, 2009 p. 39). This last statement takes us to the field that “no fixed essence is established” that is why “each thing can be a total manifestation of the whole reality” (Izutsu, 2009, pp. 100-101)

On the other hand, in his book *Philosophy of Zen Buddhism*, Byung-Chul Han has characterized the emptiness from that that is open, opposite to the substance that is closed. In this sense, to the Western World, the substance has not only been what identifies what is proper of one thing, but also that that divides it from others, as the Korean philosopher declares “substance rests on separation and distinction. It separates the one from the other, maintains that in its own self in the face of this” (2015, p. 58). So that, *sūnyatā* is opposed to the substance, but it does not replace it in its transcendent and basis nature. It means, vacuity does not keep, either preserves, either affirms things, that is why “emptiness does not mark any ‘transcendence’ that is placed before the things that appear” (Han, 2015, p. 59). The Korean philosopher also expresses about emptiness in terms of what flows, and in that flow, he says, things that shines: it is not a substantial nature, but in its presence nature, emptiness livens up the flame since its presence is not the mere appearance of an absence.

Through practice (zazen), then, the field of substance is abandoned which closes the experience when it discriminates and opposes the things, and it let them be in the continuous exercise of not being imposed on them. When we do not discriminate neither oppose, things flow passing one through the other (Han, 2015). This experience turns out to be astonishing from the field of substance in which one thing cannot become the other one. However, from vacuity, one thing does not become the other one, it is more that its flows

“represents a daily vision of the emptiness” (Han, 2015, p. 64) This vision cannot be confused with one of a substantial unity in which fused together, but it refers to the experience of the ‘substantial rigidity’ dissolution (Han, 2015, p. 67) that is imposed. In this way, emptiness avoids that the things obstruct one another, it better allows them dwell one in the other; so that the one who meditates, as Han states “the exercise of Zen Buddhism makes the heart fasts, so to speak, until it becomes accessible to another being, a being that ‘is’ without appetite” (2015, p. 85)

Reference

- Arnau Navarro, J. (2005) *Language against Emptiness. Philosophy of Nagarjuna*. México: Fondo de cultura económica.
- Byung-Chul, H. (2015) *Philosophy of Zen Buddhism*. Madrid: Herder
- Izutsu, T. (2009) *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*. Madrid: Trotta.
- Panikkar, R. (2002) “The intercultural question”. In: *The intercultural discourse. Preface to an Intercultural Philosophy*. Rodriguez Arnaíz, G.G (coord.). Spain: Biblioteca Nueva.



Artículos
Articles



CUATRO ELEMENTOS QUE IMPLICAN TRANSFORMACIÓN FILOSÓFICA DESDE LA PERSPECTIVA DEL *OIKOS-NOMOS*

Four elements involving philosophical transformation from the perspective of *oikos-nomos*

Recibido: 12 de abril de 2016 / Aceptado: 9 de agosto de 2016

*Edward Andrés Tamayo Duque**

Resumen

Durante la antigüedad, el papel del matrimonio representó un elemento clave para el análisis de las prácticas del cuidado de sí y de una transformación filosófica en términos socráticos debido a la templanza, dureza, prudencia, y en general al dominio de sí que el económico (gobernante del hogar) tenía que demostrar antes de gobernar a los demás. De esta manera, partiendo de un método de análisis hermenéutico filosófico, este artículo desarrollará el concepto de la *oikonomia* en función de la importancia del matrimonio para las polis griegas, describirá las prácticas de la *oikonomia* en el campesino griego y, finalmente, justificará dichas prácticas en función de cuatro elementos que, según Foucault, generan una transformación vital. Este análisis permite concluir que, para los antiguos, la economía permitió un acceso a un proceso de transformación vital a partir de elementos como la fortaleza, el retorno y la conversión, la *askesis* y la *parresía*, y la salvación.

Palabras clave

Ética del cuidado de sí; ética y economía; filosofía antigua; historia de la economía.

* Magíster en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Director del programa de Negocios Internacionales y Docente investigador de la Universidad de San Buenaventura, Medellín, Colombia. orcid.org/0000-0002-7407-6775. Correo electrónico: edward.tamayo@usbmed.edu.co

Abstract

In antiquity, the role of marriage represented a key element in the analysis of self-care ethics, and in Socratic terms, of a philosophical transformation, in which the economist (head of the household) had to display virtues like fortitude, firmness, prudence and general mastery of oneself before ruling over others. Departing from a method of philosophical hermeneutic analysis, this article will develop the concept of *oikonomía* in relation to marriage for Greek citizens, describe the economic praxis on Greek peasants, and justify this praxis based on four elements, quoting Foucault, which generates a vital transformation, thus concluding that for ancient people, the economy allowed them to achieve an access to this vital process through elements such as strength, return and conversion, *askesis* and *parrhesia*, and finally salvation.

Keywords

Ancient philosophy; the care of the self; ancient economy; ethics and economics.

Introducción

Durante la antigüedad griega, el concepto de economía remitía a una experiencia vital, debido a que su actividad se enfocaba en el cuidado y respectivo gobierno del hogar. En este sentido, la economía era un ejercicio, un arte que fortalecía al hombre en la labor política y a la mujer en las labores administrativas y contables del hogar. No obstante, la concepción actual de la economía es más cercana a la distribución de los recursos y a la instrumentalización del ser humano. En esta medida, hoy somos posesiones que hay que utilizar, pero no nos entendemos como seres con la capacidad de gobernar y ser gobernados. Por estas razones, al interpretar la economía antigua, es prudente abstraerse de seguir perspectivas modernas o post-modernas, debido a que para los antiguos, la *oikonomia* fue una forma primaria y esencial de gobierno que mantenía unida la estructura del hogar a través de las prácticas del conocimiento y cuidado de sí mismo.

Bajo este supuesto, y a pesar de la influencia que tenían las prácticas domésticas respecto a las públicas, es preciso registrar que estas no eran iguales y que se encontraban prudentemente delimitadas. El *oikos* fue la representación de una polis más grande, o en otro sentido, la ciudad griega era la congregación de diferentes Estados domésticos. De acuerdo con Hutcheson (1747), la diferencia radica en que el primero se establece “de acuerdo con la utilidad de unos pocos, tantos como puedan subsistir en una familia”, mientras el otro lo hace “de acuerdo a la utilidad de toda una nación o Estado, o incluso de muchos Estados” (p. 255).

En virtud de esta diferencia, es evidente por qué la interpretación platónica entiende que el gobierno del Estado doméstico y el del público pueden verse fielmente plasmados en la figura del hombre sabio, porque “quien es buen guía y tiene la capacidad de ganar la diligencia de los suyos en lo doméstico, es capaz de hacer que grandes muchedumbres le sigan, más aún, que incluso accedan a seguirlo hasta morir en batalla” (Foucault, 1986, p. 141).

Y podría decirse también indudablemente que avanza con fuerte brazo el hombre cuyas órdenes están dispuestos a cumplir numerosos brazos; en verdad es un hombre grande el que puede realizar grandes acciones más con su voluntad que con su fuerza. “Ocurre lo mismo en las actividades privadas: si el que tiene la autoridad, sea un capataz o un administrador, tiene la habilidad para hacer a sus hombres diligentes, entusiastas y constantes en el trabajo, he ahí una persona que va con eficacia al éxito y consigue un gran progreso” (Jenofonte, *Econ.* XXI, 9).

El hombre económico griego incorporaba un rol social a sus acciones, no era simplemente gobernado en contra de su propio bienestar, sino que deseoso afirmaba su independencia para acceder a la participación del gobierno de la ciudad influyendo sobre las decisiones de la polis. Comenzando desde el gobierno del hogar, el económico llegaba a participar de las actividades más importantes de la comunidad, como era la toma de decisiones importantes en cuanto al debido gobierno de la ciudad. Este tipo de acciones fueron denominadas por Aristóteles *koinonía* que, entre otras cosas, implicaba: intercambio de relaciones, comunicación, comercio y participación social (Aristóteles, *Ética* 1133a).

La *oikonomía* influyó significativamente en la *koinonía*, pero esta última no fue determinante para la primera, puesto que se limitaba al campo de las acciones públicas, es decir, aquellas que se realizaban en el ágora o dentro de las ciudades griegas. Una evidencia sobre dicha afirmación, la presenta Finley (1974) al rescatar el hecho de que “los traspasos y sucesiones de las cosas, que son en sí mismos la esencia del comercio, pertenecen o bien al campo de la crematística, o bien al campo público” (p. 18).

Bajo esta misma línea de pensamiento, Hutcheson (1747) establece que estos elementos son relativos al orden de la ley natural (p. 255), y por ello no pueden ser entendidos estrictamente dentro del arte griego de la economía. Lógicamente, los textos antiguos sobre economía desarrollaron una problematización sobre el matrimonio, la prudente administración de los bienes, el autocontrol sobre los placeres, la educación de la esposa, los hijos y los sirvientes; mientras el tema de la participación pública, sin dejar de ser fundamental

como representación del ciudadano libre y digno de admiración, queda casi en segundo plano, en tanto para alcanzarla, se debe primero ser un hombre económico.

La práctica de la economía en el hombre griego

Siguiendo las interpretaciones de Foucault (1986) sobre la sociedad griega, es posible observar cómo el matrimonio representó para el heleno una de las fuentes primarias de la estabilidad social de toda la polis, siendo así como, desde muy jóvenes, el hombre y la mujer eran instruidos para la conformación de su hogar y con éste, de su familia. Según Foucault (1986), este deseo “responde a una necesidad absoluta vinculada directamente con la procreación” (p. 163), aunque es prudente recordar que, además, apareció en los textos de Aristófanes comúnmente asociada con el deseo de la libertad autárquica, o si se prefiere, de la necesidad de procurarse una hacienda propia para no depender de nada ni de nadie.

Esta última necesidad, conocida como autosuficiencia, proviene del griego *autarkeia*, que regularmente se presenta en el español como autarquía, y evoca la no dependencia de nada ni de nadie en términos materiales, es decir, bajo la mirada de la economía antigua, incluyó el sentido de la independencia en bienes, ser propietario de las tierras y con ellas obtener el derecho a ser ciudadano griego. La autarquía, representó por ende una labor de aprendizaje que incluyó las técnicas necesarias para el acceso al arte político del gobierno y de la administración de todas las propiedades necesarias para no ser esclavo.

La definición de la economía, proveniente del griego *oikos-nomos*, no únicamente representó las normas para la administración y dirección de hogar, fue una de las prácticas primordiales para ser autárquico y alcanzar este primer estadio de libertad a través del cultivo de su tierra; de ahí que el vínculo entre esta y la ciudad no era solo económico, “era un vínculo religioso y, en la mayoría de las ciudades griegas, político, ya que no solamente los ciudadanos podían ser propietarios, a menudo había que ser propietario para poder ser ciudadano” (Mossé, 1995, p. 42).

Autárquico era el propietario de su *oikos*, quien regularmente contribuyó a la sociedad, no únicamente con alimentos y nuevos ciudadanos, sino también como hoplita en las guerras difíciles debido a su gran fuerza y sentido de pertenencia por su tierra. La importancia del económico o en su defecto del ciudadano propietario o gobernante del hogar, lo hizo acreedor del derecho de participar en las decisiones públicas superiores, porque adicionalmente el vínculo con sus gobernados, lo hizo digno de ser llamado un hombre justo.

Es así como,

libre o dependiente, éste aparece primero como un campesino que cultiva su propia tierra o la de los que son más poderosos que él, o la hace cultivar por otros, pero de todos modos está vinculado al trabajo agrícola o la ganadería (Mossé, 1995, p. 42).

La imagen del campesino de la Antigüedad, aquel que se presenta en los textos de Jenofonte como el “económico”, fue la de un ciudadano autárquico y su denominación común fue la de *autourgoi* o *autourgos*, que traduce: el propietario de tierras. Este personaje es quien “tiene todo lo que por sí solo hace la vida digna de ser vivida libre de toda necesidad” (Aristóteles, *Ética* 1097b).

Por consiguiente, al momento de analizar el ideal de libertad del hombre griego, el matrimonio, la procreación y las prácticas económicas fueron centrales, porque al depender del cuidado del hogar y el trabajo de la tierra, se encontraba ligado a la vida cotidiana, la política y la sociedad. Entonces, era imposible ejercer la economía si no se era antes propietario, pero principalmente, si antes no se accedía a gobernar la familia.

La práctica del matrimonio, aquello que se consideraba como la unión entre un hombre y una mujer en un núcleo común y estable, era el primer paso en el gobierno del *oikos*, y es por esta razón que ha encontrado una importancia sin precedentes para los fundamentos de la historia de Occidente. Por tanto, el matrimonio no se puede reducir a la mera extensión de la especie, significó el inicio de una transformación vital donde el hombre corriente se convertía en un nuevo gobernante del hogar y, en algunos casos, la mujer en su administradora.

El matrimonio correspondía además al deseo de libertad política, forjando el carácter de los futuros gobernantes: allí no solo se aprendía a gobernar, sino también a ser gobernado. Vale la pena recordar que el hogar fue vital para los griegos, hasta tal punto que, en honor a la diosa Hestia, representaba el ombligo del mundo (*omphalos*), donde los hijos recibían los alimentos, enseñanzas y los cuidados necesarios para ser nutridos en las labores diarias como nuevos ciudadanos (Graves, 1985, p. 52).

A grandes rasgos, el referente puntual en estas labores fue el hombre económico: pastor, gestor e intérprete, quien debió ser el ejemplo de las virtudes necesarias para el buen manejo de la hacienda, aquel que el pensamiento romano denominó "*paterfamilias*": la cabeza visible del hogar, el responsable del adecuado comportamiento de las personas a su cargo.

Según Finley (1974), entre los miembros de la familia se encontraban: la esposa, principal administradora de todo aquello que permanecía en el interior; los hijos, futuros hombres libres y guerreros de la polis; las hijas, protectoras de los cuidados, el calor y el centro estable de los nuevos hogares; los esclavos, principales trabajadores para la prosperidad de los cultivos y las tierras; las criadas, quienes ayudaban en las tareas alimenticias y del orden de todas las cosas en el interior del hogar; y en algunas ocasiones se incluía también a los metecos, a quienes se educaba con el ánimo de que participaran en la administración de las tierras (p. 18).

Es imposible reducir el matrimonio a la mera extensión y la economía antigua a una mera administración en bienes, de manera directa o indirecta, ambas se extendían al gobierno de las personas, aquel que exigía como prioridad el gobierno de uno mismo (Foucault, 1994, p. 49). Evidentemente, la familia fue un elemento clave para el engranaje de toda sociedad, porque es en el hogar donde se reciben los primeros cuidados y educación.

Como afirma Claude Mossé (1995), es por esto que durante la Antigüedad la *oikonomía* estaba aún integrada en el ideal de la sociedad, aún no había adquirido la independencia que la caracteriza luego de la Modernidad. "El hombre

griego, en tanto *zoon politikón* poseía la *areté politiké*, esto es la cualidad que le permitía alternativamente *árkhein* y *árkhesthai*: gobernar y ser gobernado” (Mossé, 1995, p. 35).

De lo dicho se deduce con evidencia que la polis existe en la naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político. Quien, pues, por su naturaleza –y no por accidente– carece de polis es o un loco, o un ser superior, o un individuo como aquel que condena Homero: sin familia, sin ley y sin hogar, que por naturaleza no ama sino la guerra, una ficha indefensa en un juego de mesa (Aristóteles, *Política* 1253a).

En el mismo contexto, Sócrates afirma la importancia de la economía para lograr una transformación en los modos de vida, pues quien se dedica principalmente a aprender de la sabiduría de un simple hombre de hacienda griego puede llegar a ser modelo a seguir, a causa de que, debido a su buen gobierno, sus tierras se pueden hacer más fértiles y prósperas. El diálogo descrito como “El Económico”, es una especie de manual sobre las labores de la agricultura, la gestión, el orden, el control de la mujer y los hijos, el cuidado de la salud física, pero más importante aún, sobre el cuidado de sí mismo.

Cuatro elementos del *oikonomikos* que implican transformación filosófica

“El hombre griego vivía en primer lugar del producto de su tierra y el buen funcionamiento de la ciudad exigía que todos los que formaran parte de la comunidad cívica estuvieran dotados de ese producto” (Mossé, 1995, p. 36). Esto significa que las labores públicas o la *koinonía*, por ejemplo las del comercio, los préstamos y los intercambios con otros países, fueran despreciadas.

Tanto el campesino descrito por Aristófanes, como el de Hesíodo afirman que “aunque la guerra los ha obligado a refugiarse en la ciudad, no dejan de añorar, como el Diceópolis de ‘Los acarienses’, su pueblo, donde nunca se ha dicho compra, sino que usaban siempre de lo suyo” (Hesíodo, como se citó en Mossé, 1995, p. 38).

Así, el problema ético de la economía antigua no se refiere a la pregunta: ¿qué es correcto y justo con relación a la distribución, el trabajo y los precios? El cuestionamiento ético y filosófico de la *oikonomía* fue relativo a la justicia que enseñaba con su dureza el arte de la agricultura, porque a través de ella, el hombre cultivaba de sí mismo con el ejercicio físico y espiritual; su dureza física y del alma lo convertían en un referente para los otros, y su amor por la tierra fue grato al milagro de la fertilidad y la fecundidad.

Gallego (2004), citando a Osborne y a Millet, manifiesta cómo en “Los Trabajos y los días”, Hesíodo da fe del significado que la agricultura tenía para el heleno, quien íntegramente dedicado a la labranza campesina, resulta insoslayable para comprender estas nuevas condiciones agrarias, sociales y políticas, aquellas que ya en la era clásica moldeaban las pautas de vida de los granjeros, induciéndolos a llevar una vida de determinados cuidados, escasos en cualquier otra profesión (p. 16).

El agricultor debía conocer, gobernar y cuidar de sí para estar a la altura de las circunstancias, debía entenderse como un simple mortal que, habiendo sido creado por los dioses, es al mismo tiempo creador de nueva vida y protector de la comunidad política. Este planteamiento obliga a repensar el rumbo de la economía, es decir, preguntarse con nostalgia lo que ha ocurrido con estas prácticas, con las acciones del *oikonomikos* que, atravesadas por el ideal de la *epiméleia heatoû* y del *gnothi seauton*, fueron también una economía del placer como arte de vivir en tanto *ars erotica* (Soto, 2009, p. 572).

Finalmente, para que en la actualidad se pueda comprender la lógica del arte antiguo de dirigir bien el *oikos*, es fundamental descubrir que el problema de fondo es un distanciamiento respecto a la vida, una transformación en las prácticas del económico que olvidaron su utilidad en función de la búsqueda del perfeccionamiento del alma y la felicidad. Dicha ausencia transformó la economía en sinónimo del comercio, del dinero y la explotación sucesiva de bienes, olvidando que su ideal primario fue, parafraseando a Soto (2009), el placer estético de la vida en su relación con el todo, consigo mismo y con los otros (p. 543).

Entender esto, implica ante todo una transformación existencial, una nueva mirada frente a la vida que, desde la perspectiva foucaultiana, se observa a partir de cuatro elementos que implican transformación filosófica en el sentido de la *epimeleia heautou*, estos elementos son: 1) fortaleza, 2) retorno y conversión, 3) ascesis y parresía, y 4) salvación. A continuación serán analizados desde la perspectiva del *oikos-nomos*, demostrando por qué la economía antigua posibilita un acceso a un cambio de la actual lógica económica.

Fortaleza

Con respecto a la fortaleza como elemento del cuidado de sí, es pertinente retomar la interpretación de Michel Foucault que consistió en una atención particular por la salud física y del alma (Foucault, 1986, p. 89). Una de las maneras de procurar la salud del cuerpo era a través de la agricultura con el ejercicio físico de las labores del cultivo y también con la dietética de los alimentos recolectados.

Ahora bien, respecto al cuidado del alma, la dietética como arte económico, posibilitó además su salud en tanto *enkrateia* o debido autodomio de los placeres. Como es posible observar, entre la fortaleza del alma y del cuerpo, los antiguos otorgaron mayor importancia a la primera, pero esto no significa una separación radical entre ambas. La fortaleza del alma depende hasta cierto punto de la fortaleza del cuerpo; pero más importante, cuando este último está sano, representa un fiel reflejo de la fortaleza del alma.

Entonces, quien no endurece su cuerpo con los debidos trabajos, es difícil que pueda alcanzar la temperancia y resistencia necesaria para fortalecer su alma; pero la fortaleza del alma siempre será más importante, porque aquel que es presa constante de los excesos y pasiones, olvida sus obligaciones, emblandece su cuerpo y enferma.

Para Sócrates por ejemplo, quienes no se dedican debidamente al cuidado de su alma, son absolutamente pobres porque nada les basta para satisfacer sus necesidades (Jenofonte, *Econ.* V, 6-12). El desprecio por el exceso en las

riquezas materiales designó un valor importante para el económico en términos del autocontrol, puesto que si bien estas son de vital importancia para vivir cómodamente, quien solo se procuraba trabajar para alcanzarlas era un esclavo, no dominaba su interior, acababa su cuerpo, descuidaba su familia y, en general, no practicaba el arte de la *oikonomia*.

Es por estas razones que, quien cuida de sí mismo, lo hace cuidando en primer lugar su alma, dominando sus pasiones y satisfaciendo aquellas necesidades elementales que no exceden la misma necesidad. Este endurecimiento del alma frente a los excesos representó, según Foucault (1986),

la labor que el individuo necesitaba ejercer sobre sí mismo, la ascesis necesaria que tenía forma de un combate a librar, de una victoria a obtener mediante el establecimiento de un dominio de uno sobre sí mismo, según el modelo de un poder doméstico o político (p. 90).

Desde la filosofía socrática, solo merecía gobernar quien era propietario de su alma y libertad, quien se proclamaba victorioso respecto a sus pasiones, quien entendía que lo verdaderamente útil no sobrepasaba el principio de placer, porque incluso las actividades placenteras pueden tornarse en dolor cuando son excesivas, arruinando además la salud del cuerpo. Estos son los lineamientos que configuraron el pensamiento de la era clásica en el orden de una económica del placer bajo la mirada del fortalecimiento del alma que no admite el exceso, o bien porque anula el propio principio de placer o también porque se torna en malestar.

Se puede observar que incluso la medicina, que se había formado como dieta propia de los enfermos, pasó a formar parte del arte estratégico de la *oikonomia*. Según Hipócrates, en la lectura realizada por Foucault (1986) en *El uso de los placeres*, la economía durante la Antigüedad debía responder de acuerdo con una dietética de las circunstancias con relación a sus placeres, ya que el *oikonomikos* ve en riesgo su reputación como buen gobernante si antes de gobernar no da muestras del dominio sobre sí mismo, si antes el autodomínio no revela su fortaleza (p. 94).

Por ello la reflexión sobre el matrimonio y la buena conducta del marido se asocia comúnmente con una reflexión sobre el *oikos*. En el caso de éste, debe restringir sus elecciones sexuales precisamente porque ejerce dicho poder y porque debe dar pruebas de dominio sobre sí en la práctica de ese poder (Foucault, 1986, pp. 139-140).

Pero el jefe de familia que no tiene fortaleza ni temperancia, ve comprometido su valor como buen ciudadano y, además, su autoridad frente a los integrantes de la hacienda. Así, el *paterfamilias* apareció como un ejemplo de fortaleza capaz de demostrar que sus prácticas transmitían la medida a su esposa, hijos, siervos y en general, a todos sus gobernados, quienes lograrían tal dirigencia que serían capaces de seguirlo hasta la muerte.

Retorno y conversión

El segundo elemento de la *epimeleia heutou* que hay que considerar desde la perspectiva del económico, ha sido denominado por Foucault (1994) retorno y conversión. En primera instancia, la palabra retorno deriva del griego *épistrotfé*, y designó un proceso de ensimismamiento, de tomar distancia de las situaciones externas. Para Foucault, la *épistrotfé* implicaba: 1) alejarse de aquello que es opuesto a la virtud, por ejemplo las apariencias; 2) volver sobre sí para comprobar allí la propia ignorancia; 3) realizar actos de reminiscencia y 4) retornar a la patria ontológica, la de las esencias, la verdad y el ser (p. 77).

Estas cuatro categorías de acción aparecen en el eje de una justa consigo mismo, una interiorización particular de la verdad que, a diferencia de la conversión, pone al ser en un momento de tensión interior que vincula las experiencias externas en la relación consigo mismo. Como resultado, la victoria o la derrota en el deseo de transformación, dependía de la relación con uno mismo, mientras que, desde la perspectiva de la conversión, determinaba la relación con respecto a las acciones y experiencias vitales que obligaban a adaptarse.

La conversión de sí (*ethopoiein*) y la conversión de los otros (*ethopoios*), significó emprender un viaje y navegar a través de nuevos peligros encontrándose a la deriva, en situaciones donde la victoria o la derrota también depen-

dían de las circunstancias inesperadas de la vida. En la filosofía socrática, es especialmente recurrente la metáfora del navegante, porque según este ejercicio de interpretación, al seguir nuevos caminos y confrontar situaciones límite, aquel que se convierte, precisa de una técnica forjada por medio de las experiencias.

La conversión precisa de las situaciones externas, porque es un arte desarrollado a través de los años, y que bajo la interpretación del económico tiene como una de sus finalidades forjar la fortaleza ante estas para así acceder a un verdadero gozo existencial; en síntesis, mantenerse a flote para no naufragar en medio de las tormentas y desgracias que llegan a su vida y al ámbito doméstico.

Pierre Hadot (2006) sugiere que la debida conversión significa un abandono por la conciencia temporal: despojarse de aquellas imágenes que en el pasado o en el futuro atan al hombre a los tormentos de lo que fue o será, y que por tanto, no se sabe qué esperar. Es importante deducir que para él, igual que en Foucault, la importancia de la conversión se ve reflejada a partir de los procesos de liberación de las ataduras temporales en las actividades que invitan a la libertad.

Para los estoicos, la conversión también fue el cambio de un estado de intranquilidad al de un gozo existencial, una transformación del ánimo que permitió al ser humano hallarse en la perfección y la belleza de cada pequeño instante para liberar la mente de aquello que no se puede controlar. Esta formación del saber que lleva al hombre hasta un proceso de liberación, se presentó por medio del aprendizaje económico bajo la sentencia: hay que aprender a vivir, pero al mismo tiempo hay que vivir aprendiendo de cada pequeño instante (Hadot, 2006, p. 27).

En este orden de ideas, para alcanzar la conversión, es pertinente vincular a su concepción la imagen de la medicina, del gobierno político y la dirección de uno mismo, según las dinámicas del transvase entre la dietética, la economía y la erótica, artes cuyo verdadero reto era impuesto tras cada nuevo acontecer.

Este tipo de conocimiento liberaba la formación particular de un saber que dependía primero de la conversión de sí (*ethopoiein*), que abría las puertas para la conversión de los otros (*ethopoios*).

Vale la pena recordar que, para lograrlo, primero hay que fortalecerse, luego obrar en retorno, así se puede llegar a un proceso de conversión que, partiendo siempre del autodomínio, incorpora en las prácticas del gobernante la habilidad para gobernar sobre los otros. En razón de estos criterios, el económico primero se hace digno de su título para acceder luego al arte del gobierno de los otros, primordialmente siendo el modelo a seguir para aquellos que en su proceso de aprendizaje necesitan de su verdad.

Ascesis y parresía

En primer lugar, se debe reconocer que la *askesis* fue un ejercicio sobre sí mismo necesario para la conversión, porque, en tanto aprendizaje, representaba “un trabajo, tanto afectivo como intelectual, para despojarse de la angustia, las pasiones, lo ilusorio y lo insensato” (Soto, 2009, p. 570). El hombre económico necesitó interiorizar este tipo de aprendizaje cuestionando la manera como las acciones cotidianas lo obligaban a buscar el equilibrio de su alma y, en este sentido, las prácticas de la agricultura y del matrimonio, eran ejercicios ascéticos por excelencia que hacían al económico capaz de virtud y de poder.

Jenofonte pondera una y otra vez, que la economía constituye, si uno se consagra al patrimonio como es debido, un notable entrenamiento físico y moral para quien quiere ejercer sus deberes cívicos, asentar su autoridad pública y asumir las tareas de mando. De una manera general, todo lo que ha de servir a la educación política del hombre en cuanto ciudadano, servirá también de entrenamiento hacia la virtud, y a la inversa: ambas corren parejas (Foucault, 1986, p. 74).

A través del ejercicio ascético, el buen gobernante era al mismo tiempo conductor, navegante, sabio, timonel, y también maestro: quien debe enseñar, dar el ejemplo, ser el modelo y voz de mando. Por esto, “cuando uno se plantea

las cosas desde la perspectiva del maestro se encuentra con el problema del decir” (Foucault, 1994, p. 98). Aquí el maestro hace uso de la palabra para responder a las preguntas, afirmar sus ideas, pero también para aprender, y más importante aún, para enseñar: transmitir el discurso verdadero a aquel que tiene necesidad de él.

En este sentido, la práctica de la economía antigua obligaba al buen gobernante a pronunciar las palabras verdaderas, como reconoce Platón, para enseñar a sus herederos a ser lo más bello, bueno y virtuoso posible (Platón, *Leyes* XI 193d). De tal forma, la habilidad del económico para gobernar, no dependía necesariamente del poder que ejercía sobre los miembros de su hogar, sino del ejercicio de su virtud, aquella que lo habilitaba para gobernar a los miembros de su familia con prudencia y sabiduría.

Por consiguiente, la *askesis* se encontraba asociada al discurso de la *parresía*, no solo porque la experiencia vital habilitaba al económico para pronunciar las palabras verdaderas, además debido a que el aprendizaje de los otros dependía de esta última. En este caso, la responsabilidad del económico hizo necesario un orden interno que con hechos y palabras exhortara a sus gobernados, de la misma manera que el general lo hacía con sus soldados. La *parresía* necesitó, como consecuencia, de la fortaleza, el retorno y la conversión, tanto como estos necesitaban de la primera.

Con estos argumentos se ha demostrado que la *ascesis* y la *parresía* eran un arte estratégico necesario para la *oikonomia*, y por este motivo, que el discurso del económico se encontraba en el eje de las experiencias vitales, siendo útil en la medida que permitiera confrontar el mundo con sus condiciones para fortalecerse y hacerse digno de obediencia. Como afirma Sócrates a Critóbulos: es imposible hacer diligentes a los demás siendo uno mismo indolente, y así como una persona que no sepa música no puede enseñar música a otros, del mismo modo es difícil que se pueda aprender a hacer bien lo que el maestro enseña mal (Jenofonte, *Econ.* XII 11-19).

Salvación

Partiendo de la fundamentación que Foucault atribuye al estoicismo griego, el sentido de la salvación puede entenderse como una condición donde se afirma la existencia en este mundo. La salvación proviene del griego *sautseia*, que en palabras de Foucault representa: “estar en estado de alerta, de resistencia, de dominio y de soberanía de sí mismo, de que nada nos pueda perturbar encontrándose también bajo los medios y posibilidades para acceder a bienes que uno no poseía” (Foucault, 1994, p. 70).

En el discurso del económico, el ideal de la *sautseia* puede verse reflejado a la luz de esta premisa, puesto que en él se entrevé la cuestión de la búsqueda de la tranquilidad del alma, por ejemplo, a partir de las prácticas de la agricultura, de la adecuada administración del hogar y del buen gobierno de su familia. En estas actividades cotidianas, cada pequeño instante fue una oportunidad para alcanzar siempre bienes más elevados, pues en la justa consigo mismo, el triunfo o la victoria sobre sí, permitía el acceso a un estado de soberanía interior que no se tenía antes.

Es por esto que en los antiguos, la salvación no remitía a una serie de prácticas ligadas a la vida satisfactoria en el otro mundo, ni tampoco al sacrificio del gozo de vivir en el presente a cambio de alcanzar otros bienes materiales futuros. Para los estoicos, se trataba de una serie de prácticas que afirmaban la vitalidad del momento, aquella que desde la economía, permitía al ser humano convertirse en soberano de sí mismo, transformarse, aprender, hacer uso de su verdad. Aunque se debe resaltar que esto nunca se hallaba fuera de sus posibilidades, ni más allá de los deliciosos límites de la vida en cada instante.

La salvación representó una búsqueda sinfín, y para el económico, cada nuevo día era una nueva oportunidad para superarse, para ser mejor gobernante, modelo, ejemplo y guía. Efectivamente, la actividad de salvación en los griegos se esperaba en el presente y en medio de la constante búsqueda de la *sophrosyne*, la *eudaimonia* y la *ataraxia*. Por ello, “la actividad de salvación que uno ha buscado durante toda su vida, encuentra la recompensa en la ausencia de preocupaciones y la autosuficiencia” (Foucault, 1994, p. 72).

El arte y las técnicas de la *oikonomia* representaban un asunto vital relativo, no únicamente a la consecución de bienes materiales, sino a la búsqueda de la felicidad y la ausencia de preocupaciones. Como consecuencia lógica, el verdadero reto para el económico era cuidar de sí, transformarse en algo que nunca ha sido, sentir y vivir cada instante con gozo sin que nada le perturbe el ánimo. Era así como a partir de la fortaleza, la conversión, el retorno, la ascesis y la parresía, él alcanzaba la salvación.

De acuerdo con el tratado sobre la Económica que se atribuye a Aristóteles, la *oikonomia* se presentaba como el arte de gobernar “menos las cosas que los hombres” (Foucault, 1986, p. 162). De hecho, este tratado la consagra en la base de los lineamientos existenciales fundamentales en las tareas de la dirección, administración y el control de las propiedades, aquellas que, desde la perspectiva del gobierno incluían dos grandes categorías como son las pertenencias materiales e inmateriales.

Finalmente, la transformación filosófica se hizo posible alrededor de las prácticas relativas al concepto del *oikos-nomos*, a través de estas, se elevaba promisoriamente la imagen ideal del ciudadano prudente, cálido, protector, orgulloso de sus raíces y de su tierra, alguien que aceptó con tranquilidad la dureza, la miseria, la náusea y la fatiga, pero que al mismo tiempo encontraba allí su sentido de vida justa y grata, la dureza de su alma y la fortaleza para aceptar sus labores y los designios de la caprichosa fortuna.

Referencias

- Finley, M. I. (1974). *The ancient economy*. Los Ángeles: University of California Press.
- Foucault, M. (1986). El uso de los placeres. En M. Foucault, *Historia de la sexualidad* (pp. 41-168). Madrid: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto* (F. Álvarez-Uría, Trad.). Madrid: Ediciones Edymión.

- Gallego, J. (2004). La agricultura en la Grecia antigua. Los labradores y el despegue de la polis. *Historia Agraria*, (32), 13-33.
- Graves, R. (1985). *Los mitos griegos I*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (J. Palacio, Trad.). Madrid: Ediciones Siruela.
- Hutcheson, F. (1747). The principles of oeconomics and politiks. En F. Hutcheson, *A short introduction to moral philosophy* (pp. 255-346). Glasgow.
- Mossé, C. (1995). El hombre y la economía. En J. P. Vernant (Ed.), *El hombre griego* (pp. 35-63). Madrid: Alianza Editorial.
- Soto, G. (2009). La filosofía como forma de vida. *Escritos*, 17(39), 542-576.



SOBRE LA NECESIDAD DE RECONOCIMIENTO¹

On the need of recognition

Recibido: 21 de octubre de 2015 / Aceptado: 12 de julio de 2016

*Edison Francisco Viveros Chavarría**

"A Katherine"

Resumen

En este artículo de reflexión se analiza el problema del reconocimiento. La tesis que se argumenta es que hace parte de la naturaleza humana la búsqueda de reconocimiento y esto constituye una necesidad de alteridad. La necesidad de ser reconocidos no es un defecto o una actitud enfermiza de los seres humanos. Es el "psicologismo" el que lo ha hecho parecer de esa manera con su excesiva dirección al sujeto que se piensa a sí mismo. El "psicologismo" es una apología a la egología que justifica el recinto de la subjetividad por encima de la relación con el otro. Se concluye que solo en la responsabilidad absoluta por el otro se llega a ser sujeto. No es en el solipsismo ni en el "psicologismo", sino en la alteridad como se llega a la dinámica relación del reconocimiento mutuo. El sujeto atrapado en el "psicologismo" está en completa satisfacción consigo mismo, no necesita el encuentro con los otros.

Palabras clave

Alteridad; egología; ética; psicologismo; reconocimiento; reconocimiento mutuo.

¹ Este texto hace parte del proyecto "Los problemas de la ética en Ciencias Sociales". Contó con el apoyo de la Universidad Católica Luis Amigó y la asesoría del profesor Eufrasio Guzmán Mesa del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia en el contexto del curso "Naturaleza humana y dualismo" ofrecido por dicha Institución en el año 2015-1.

* Magister en Educación y Desarrollo Humano (Universidad de Manizales-CINDE). Docente de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia, categoría asistente. orcid.org/0000-0003-0610-4110. Correo electrónico: viveros.edison@yahoo.com / edison.viverosch@amigo.edu.co

Abstract

This article analyzes the recognition issue. The thesis is that the search of recognition is part of human nature and it creates a need of otherness. The recognition need is not a defect nor is it a sickly attitude in human beings. It is "psychologism" that has made it seem this way through excessive direction towards a subject that thinks about him or herself. The "psychologism" is an apology to egology which justifies the reception of subjectivity above the relationship with others. The conclusion is that one only becomes a subject as a result of absolute responsibility for the other. It is not in the solipsism, nor in the "psychologism" but in the otherness that the dynamic of relationship of mutual recognition. The subject that is trapped in "psychologism" is totally satisfied with him or herself and does not need others.

Keywords:

Egology; ethics; psychologism; recognition; mutual recognition.

El amor y la amistad como pruebas de la necesidad de ser reconocidos. A propósito de la introducción

Se dará paso de un sentido de reconocer, que es todavía el reconocer como, por tanto de la identificación, al de reconocer en el sentido de reconocimiento mutuo que sigue siendo nuestra preocupación (Ricoeur, 2006, p. 290).

La búsqueda de reconocimiento es un acto necesario para la vinculación humana. Mostrar como un error esa necesidad de ser mirado y aceptado por otro es el reflejo de una “psicologización” de la vida humana en una sociedad terapéutica. Duch (2004) sostiene una irónica crítica a aquellas sociedades que han construido un ideal sobre el imperativo de someterse a una relación terapéutica para sosegar el sufrimiento, dejando de lado la propia responsabilidad del sujeto y sumergiéndole en un excesivo solipsismo. Dice él, “las formas tradicionales de intercambio social han sido casi completamente sustituidas por regulaciones de tipo psicológico centradas en la salud y las vivencias del propio yo” (p. 16). Es la defensa de la egología, la negación del reconocimiento y la venta de una ilusión: “en ‘terapia’ no necesitarás de otro, solo de ti mismo” (p. 16).

El filósofo alemán Axel Honneth (1992), destacado por sus aportes a la *Teoría del Reconocimiento*, afirma que “los seres humanos (...) están necesitados del reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y obras para lograr así una relación satisfactoria consigo mismo” (p. 88). Expone más adelante que los seres humanos tenemos una “constitutiva dependencia de su propia persona del reconocimiento de los otros” (p. 90) y que “estamos obligados a realizar los reconocimientos que corresponda a nuestro tipo de relación social” (Honneth, 1998, p. 35). Dicen Díaz y González (2015), comentando a este filósofo, que “el reconocimiento pasa por ser reconocido, reconocerse a sí mismo y reconocer a los otros como seres valiosos en sí mismos” (p. 387). En esta misma línea y siguiendo a Honneth, afirmo que las personas necesitamos de otros porque es con ellos con quienes construimos una singular manera de habitar. Reflejo de ello es el amor y la amistad. Con relación al amor, dice Pedro Salinas (2002)

que este es centrar la mirada en un ser cuyas singularidades atraen todo deseo de proximidad, toda imaginación y toda irrealidad. Esta alucinación se hace cuerpo y carne en la medida que más se anhela, pero a la vez, al intensificar ese querer, más posibilidades hay de perderle. Se desea de ese otro amado su deseo para ser reconocido, mirado, observado y aproximado. Coincide con esto Kierkegaard (2005), quien dice refiriéndose a alguien que representa un objeto de amor:

Que rápido es el pensamiento cuando, tal como la flecha disparada por el arco tendido, se abalanza con toda fuerza del alma al acuerdo, y cómo alcanza con seguridad su objeto, se apodera de él y lo conserva de modo que nada pueda arrebatárselo...es el otoño, al caer la noche. La luna resplandece de desesperación. Se esconde en las nubes; el mar tiembla. Tu descansas en tu sofá, tus pensamientos flotan lejanos a tu alrededor. Nada viene a detener tu mirada y tus pensamientos, llenos de infinito, se pierden en el infinito del cielo inmenso. Todo obstáculo ha desaparecido y a ti te parece volar a través del aire. Y si reúnes tus pensamientos fugitivos que te muestran un objeto, y si un suspiro tuviera la fuerza de mover y si un hombre fuese tan liviano, tan etéreo que el aire que exhala en un suspiro pudiera llevarlo y tanto más rápido cuanto el suspiro fuera más profundo, entonces al momento tu estarías a mi lado (p. 42).

El amor aquí expuesto por Salinas y Kierkegaard no se refiere al amor a la humanidad en general, a un altruismo, a una espiritualidad religiosa o al mundo como contexto ecológico; hace alusión al amor que quiere poseer a un ser humano que le es único y con quien experimenta una irracional necesidad de tenerle cerca para contemplarle y hacerlo uno consigo mismo. En pocas palabras, es el deseo de acceder a la ilusión de propiedad del otro.

Respecto a la amistad, hay otro tipo de deseo de reconocimiento. Se trata de la hospitalidad mutua que configura la apertura a salir de la soledad a un encuentro. Este cara a cara implica diálogo sobre la integridad y los particulares puntos de preocupación que a cada uno se le imponen como ser en el mundo. Dice Étienne De La Boétie (2008):

La amistad es un nombre sagrado, es cosa santa; jamás se da sino entre gentes de bien, y no prende sino por estima mutua. Se mantiene no tanto en virtud de los beneficios sino por la vida buena. Lo que hace que un amigo esté seguro de otro es el conocimiento que tiene de su integridad; (...) No puede darse amistad ahí donde hay crueldad, ahí donde hay deslealtad, ahí donde hay injusticia (p. 56).

La amistad así entendida es una otredad que es exigida por cada uno para saber-se aceptado, reconocido y en el lugar de ser querible. Esta forma de relacionarse con los otros implica una actitud de disposición, de flexibilidad y apertura. Es decir, estar atento a ofrecer-se, apartándose de posiciones egológicas y abriéndose al distanciamiento de sí para acoger a otro que es diferente. Esa diferencia renueva a los que entran en proceso de reconocimiento y activa una nueva alternativa de discurrir en el camino del reconocerse mutuamente.

El amor y la amistad son potentes maneras de reconocimiento inherentes a todo ser humano. No existe alguien que no necesite de la amistad y el amor. En medio de estas dos opciones está la libertad, y con ella, múltiples senderos para inventar escenarios para amar y crear amistad con otros. En este sentido de la imposibilidad de prescindir de los otros, expongo la tesis de este escrito: *hace parte de la naturaleza humana la búsqueda de reconocimiento y esto constituye una necesidad de alteridad*. En consecuencia, cabe preguntar ¿puede una persona vivir en la completa soledad y desarraigo del vínculo con otro? ¿Puede elaborar formas de relación con los demás en las que solo haya prácticas deliberadas de destrucción del otro? ¿Hace parte esto de la naturaleza humana? ¿Cabe tener esperanza en el hombre?

La búsqueda de reconocimiento mutuo y la alteridad. A propósito del desarrollo argumentativo

Tan pronto como un hombre fue reconocido por otro como un ser sensible, pensante y similar a él, el deseo o la necesidad de comunicarle sus sentimientos y sus pensamientos lo llevó a buscar los medios apropiados para ello
(Rousseau, 1996, p. 11).

Rousseau señala que sin el otro no hay estremecimiento íntimo. Esa conmoción aparece porque el otro no llega a ser una pertenencia, sino que hay cierta distancia, un deseo de acercarse, de ser mirado y aceptado. La primera ilusión es creer que el otro es idéntico, reducible a la comprensión que puedo hacer de él. Pero el otro se resiste a ser homogéneo y genera en aquel que le observa la

necesidad de su mirada y el establecimiento de un diálogo; se hace menesteroso de la palabra del otro y le quiere comunicar sus sentimientos y pensamientos para que le dé un lugar afectivo. En ese sentido, crea los mecanismos que cree adecuados para ser reconocido. Unas veces acierta y otras falla. Lo esencial del reconocimiento es la búsqueda del mismo, así no se logre, lo relevante es la disposición para ser querible y la construcción de sí para ser deseable.

La llegada al reconocimiento mutuo es un deseo de los seres humanos. Se trata de un encuentro para crear formas pacíficas de habitar el mundo. Sin embargo, tal reconocimiento es posible sí y solo sí se dan tres movimientos: primero, la deliberación sobre sí mismo como identidad; segundo, la ruptura con la *ipseidad* como salida de sí al otro para reconocerle; y tercero la alteridad, que significa una responsabilidad por el otro sin un porqué. El reconocimiento mutuo es un paso que se da de forma intersubjetiva, tal como lo enuncia Ricoeur (2006) inspirándose en Lévinas (1977).

En cuanto al primer movimiento, la deliberación de sí mismo, dice Lévinas (1977):

El aislamiento de la casa no suscita mágicamente, no provoca químicamente, el recogimiento, la subjetividad humana. (...) el recogimiento, obra de la separación, se concreta como existencia en una morada (...) porque el yo existe recogándose, se refugia empíricamente en la casa. La edificación solo toma esta significación de morada a partir de este recogimiento (p. 171).

Para la llegada del reconocimiento mutuo es necesario el recogimiento, la reflexividad sobre sí. La morada que cada ser humano construye es el lugar desde donde acoge. No es peligroso trabajar en mantener una habitación disponible, si ese lugar no es una preparada prisión para el otro, sino el sitio de la libertad y la responsabilidad absoluta por el otro que se dispone a ser acogido. Por eso dice Lévinas que el yo solo existe al recogerse. Es un ejercicio de adentrarse y abrirse simultáneamente. Se trata de refugiarse empíricamente, es decir, hacerse consciente de sí en la medida que se comprende que llegará otro diferente, una desestabilización. Solo en el recogimiento emerge el sujeto que acoge.

En cuanto al segundo movimiento, dice Lévinas (1977):

Lo absolutamente Otro, es el Otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo 'tú' o 'nosotros' no es un plural del 'yo'. Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro (p. 63).

Esta es una clara referencia a la insuficiencia de la deliberación sobre sí. Por lo que es necesaria una ruptura con la *ipseidad* que puede surgir en la *dulzura* de la referencia a sí mismo. El Otro ya no es homogéneo a mí, sino distinto. No lo puedo enumerar como si fuera otro yo y tampoco se deja poseer ni incorporar a la ilusión de mismidad que he construido. El otro se opone a ser idéntico y reclama su lugar de diferencia. Exige una ruptura con la *ipseidad* que he ido construyendo y me pide un paso más lejos, el acto de la proximidad. En ese instante me reconoce como posibilidad de relación. Ahí están las condiciones de reconocimiento mutuo.

En cuanto al tercer movimiento, dice Lévinas (1977), “va hacia él, hacia la aventura, es decir, hacia la alteridad absoluta, imposible de anticipar” (p. 58). Aquí reconocimiento quiere decir hospitalidad mutua. Ya se ha dicho que no es suficiente con tomarse a sí mismo como objeto de reflexión y, por tanto, es menester dirigir la mirada a otro. Sin embargo, si y solo si hay una evasión de sí que me hace experimentar la necesidad de otro, entonces puede emerger la obra que me lleve al otro en un acto de generosa acogida por él. En tal salida y en el encuentro de un “yo” y un “tú” aparece la simultánea hospitalidad. En ese sentido, afirmo que el reconocimiento mutuo es hospitalidad mutua.

La necesidad de lograr el reconocimiento de los demás ha sido criticada por el “psicologismo”. Duch (2004) señala que el “psicologismo” es parte de una construcción social que hace parecer lo humano como “enfermo” o “patológico”, todo con un propósito instrumental. Este autor invita a trascender el “psicologismo” por medio de una fenomenología de la ética en la que el sujeto se hace responsable del otro sin un porqué. Tal postura se apoya en la filosofía de la alteridad levinasiana. En esta vía, afirmo: la búsqueda de reconocimiento

de los otros no es un defecto o una precariedad del ser humano, por el contrario, es una virtud saber-se necesitado de los demás y construir alternativas para aproximarse y ofrecer hospitalidad y acogida.

Como lo señaló Rousseau (1996), el reconocimiento del otro hace que se busque la expresión de los sentimientos, los pensamientos y posteriormente, la acción conjunta. Los medios para hacerlo implicarían el uso del lenguaje, el cuidado de sí y la responsabilidad de inventar opciones para sostener vínculos con los otros. Frente a toda “psicologización” que promueva la desconfianza por la co-dependencia entre seres humanos, opongo la ruptura con el miedo de abrirse a los demás en la búsqueda de su reconocimiento. Me separo de aquellas posturas que nombran bajo la etiqueta del “apego” a las relaciones angustiantes que motivan cuidar al otro como objeto de amor o de amistad. La defensa de la cercanía con otro ser humano es una potente forma de existencia. Llevar a cabo acciones para mantenerse al lado de un ser singular y amado es el acto más plausible que un ser humano pueda llevar a cabo. Esto es, una carta, un abrazo, una palabra o el mismo silencio firme cuando sobran las palabras. Se trata a fin de cuentas de una disposición para estar en condiciones de hospitalidad con otro. Afirmo que el “psicologismo” es una extraña “mala” interpretación de la búsqueda del reconocimiento mutuo.

Si el solipsismo se entiende como una constante habitación de sí mismo, una obsesión por saber cada vez más de sí, entonces sería una hermética y cerrada posición del sujeto. Contrario a esto, si la necesidad de deliberar sobre la propia subjetividad hace que se ponga en práctica una evasión de sí para salir al otro en sincero acto de otredad, entonces la emergencia de la necesidad de reconocimiento sería un acto relevante para la vida colectiva que se basa en una ética de la alteridad y la acogida. La hospitalidad solo la ofrece un sujeto que ha experimentado la angustiosa necesidad de estar al lado de otro que le ayuda a vivir de forma estrechamente vinculada a él. Necesitar a otro es estar poseído por una irracionalidad que se hace fuente de toda acción racional. Por eso afirmo: lo irracional no está desligado de lo racional, y más aún, le antecede.

La búsqueda del reconocimiento mutuo y la alteridad hacen parte de la condición humana. Todo ser humano necesita de otro, desea ser amado, ansía la necesidad del otro y que esa necesidad esté dirigida a él. No se trata de un egoísmo, dado que cada persona va elaborando sujeciones a diferentes personas. Lo que deseamos es un lugar al cual acudir, unas condiciones particulares de diálogo, una disposición de otro para acoger-se con él, para renovarse y seguir andando los propios trayectos. El reconocimiento mutuo no es absorción del otro, es cercanía basada en la libertad y la responsabilidad.

Conclusiones

La tesis que se ha defendido en este escrito consistió en afirmar que *hace parte de la naturaleza humana la búsqueda de reconocimiento y esto constituye una necesidad de alteridad*. La necesidad de ser reconocidos no es un defecto o una actitud enfermiza de los seres humanos. Es el “psicologismo” el que lo ha hecho parecer así con su excesiva dirección al sujeto que se piensa a sí mismo. El “psicologismo” es una apología a la egología, que justifica el recinto de la subjetividad por encima de la relación con el otro. Resalta que primero es la *ipseidad*, es decir, el mundo referido en constante insistencia a sí mismo. Pone en segundo plano el ámbito del nosotros, de la intersubjetividad, del diálogo que exige la salida de sí. El “psicologismo” deteriora la vinculación con el otro y se ubica del lado de la mercantilización, de la sociedad terapéutica señalada por Duch (2004).

A la noción del reconocimiento como práctica “enfermiza” opongo la importancia de aceptar que todo ser humano busca ser reconocido por otro, por ejemplo en el amor y la amistad. Esa búsqueda es la que lo constituye como sujeto. Es decir, solo en la responsabilidad absoluta por el otro, se llega a ser sujeto. No es en el solipsismo, sino en la alteridad como se llega a la dinámica relación del reconocimiento mutuo. El sujeto atrapado en el “psicologismo” está en completa satisfacción consigo mismo, se encuentra en estado de llenu-ra. No reconoce la historia porque cree que él es la historia. Desconoce que el mundo no empezó con su nacimiento, que el mundo tiene una historia milena-

ria que le supera y desborda su capacidad de comprensión, tal y como lo muestra Pérez (2015) refiriéndose a la fuerza del espíritu indígena en Colombia y a la tradicional falta de reconocimiento de su potencialidad. A estos apologetas del “psicologismo” van estas palabras de Platón (2011) expuestas en el *Timeo*:

En ese instante, un sacerdote muy anciano exclamó: ‘Ay Solón, Solón, ¡los griegos seréis siempre niños!, ¡No existe el griego viejo!’ Al escuchar esto Solón le preguntó: ‘¿Por qué lo dices?’. ‘Todos – replicó aquél – tenéis almas de jóvenes, sin creencias antiguas transmitidas por una larga tradición y carecéis de conocimientos encanecidos por el tiempo’ (p. 809. 22b).

Reconocer las creencias antiguas quiere decir que hay Otro y que el acceso a él le implica a todo sujeto salir de sí. Además, abrirse a comprender cómo los demás construyeron su cosmovisión del mundo. Para esto necesita “conocimientos encanecidos por el tiempo”, respeto por la historia que han construido aquellos que le antecedieron. El “psicologista” prefiere creer que la búsqueda de reconocimiento del otro es una práctica enfermiza; acude a las bases sólidas que le ofrece la *dulzura* de su soledad. Desconoce y descalifica, como un mal juez, que los otros le son necesarios. Por eso, niegan que haga parte de la condición humana la otredad; para el “psicologista” la mismidad es primero que la otredad. Pero como puede inferirse de Lévinas (1977), solo se puede llegar a ser sujeto si se pone en primer lugar al otro, de quien debo ser responsable sin razón alguna que lo justifique por anticipado.

Referencias

- Díaz, M. y González, D. (2015). Experiencias de reconocimiento vividas por los niños en sus familias. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 6(2), 386-403.
- Duch, L. (2004). *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*. Barcelona: Herder.
- De La Boétie, E. (2008). *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Barcelona: Trotta.

- Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción moral desde la teoría del reconocimiento. *Revista Isegoria*, (5), 78-92.
- Honneth, A. (1998). Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento. *Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, (1), 17-37.
- Kierkegaard, S. (2005). *Cartas del noviazgo*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Pérez, P. (2015). La fuerza del espíritu (fe) en el camino (ancestral) indígena. *Perseitas*, 4(1), 62-78.
- Platón. (2011). Timeo. En Platón II (trad. Francisco Lisi), (pp. 801-878). Madrid: Gredos.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos de reconocimiento. Tres estudios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, J. (1996). *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Salinas, P. (2002). *Cartas a Katherine Withmore*. Barcelona: Tusquets.



LA MÍSTICA EN LOS “AFECTOS” DE LA POETISA DEL CASTILLO: UNA EXPERIENCIA LIMINAL¹

The mystical in the “afectos” of the Poetess del Castillo: a liminal experience

Recibido: 3 de marzo de 2016 / Aceptado: 29 de julio de 2016

Nelson Ramiro Reinoso Fonseca*

Resumen

El artículo tiene como propósito dar cuenta de la experiencia mística expresada en los *Afectos Espirituales* por la poetisa neogranadina de Tunja, Sor Josefa Del Castillo (1671-1742). Este famoso texto, de la época hispanoamericana colonial, permite explorar la mística, pero no como una enfermedad ni como una producción de gozo, sino como un fenómeno que encubre la realidad estética. Uno de los objetivos es responder, principalmente, ¿en qué consiste la experiencia mística, poetizada por Castillo, en los *Afectos Espirituales*?, teniendo como clave hermenéutica la *liminalidad* desde el horizonte filosófico medieval y contemporáneo. De ahí que, en el primer apartado, se presenta una breve semblanza sobre la poetisa neogranadina; en el segundo, se hace una aproximación al método hermenéutico elegido, de cuño diltheyano, bajo el concepto de *liminalidad*. En el tercero, se atiende al concepto de *vivencia*, desde Dilthey, en la *mística* de los *Afectos*. En el cuarto apartado, se aborda la realidad *estética* en virtud de conceptos como los que ofrecen Bajtín, Ficino, entre otros, y del lenguaje simbólico-poético. El artículo concluye con esa realidad estética que permite descubrir la coincidencia de sentido de su elaboración poético-simbólica y de su vivencia mística, con el concepto de “furor divino” del renacentista Marsilio Ficino, y que constituye la *experiencia* mística de la poetisa, cuya obra poética insinuaría claves desconocidas para leer de otra forma el pensamiento histórico-cultural y religioso colombiano, del período colonial hasta nuestros días.

¹ Escrito derivado del tema de investigación *La Mística en los “Afectos Espirituales” de Sor Josefa Del Castillo: “Una Experiencia Liminal”*, monografía realizada para optar al título de pregrado en Filosofía de la Universidad de Antioquia.

* Filósofo, profesor auxiliar de cátedra (Ad honorem) del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Área de investigación y docencia: Filosofía-Literatura. Orcid.org/0000-0003-3793-511X. Correo electrónico: reiprincipito@yahoo.es

Palabras clave

Estética; experiencia; liminalidad; mística; vivencia.

Abstract

The paper aims to account for the mystical experience expressed in the *Afectos Espirituales* by neogranadina Tunja poetess, Sor Josefa Del Castillo (1671-1742). This famous text, from the Hispanic American colonial era, can explore the mystical, not as a disease or as a production joy, but as a phenomenon that conceals the aesthetic reality. One of the objectives basically tries to answer what the mystical experience is as poeticised by Castillo in the *Afectos Espirituales*, taking liminality as a hermeneutical key based on the medieval and contemporary philosophical horizon. Hence, in the first paragraph, a brief sketch is presented on the neogranadine poetess; in the second, there is an effort to make an approach to the chosen hermeneutical method according to Dilthey, under the concept of *liminality*. In the third, there is the development of the concept of *experience*, based on Dilthey, within the mystique of “*Afectos*”. In the fourth section, the *aesthetic* reality is addressed under interesting concepts such as those presented by Bajtin, Ficino, among others, and the symbolic-poetic language. The article concludes with this aesthetic reality that permits the discovery of the sense of its symbolic-poetic creation and of its mystical experience with Marsilio Ficino’s Renaissance concept of “divine furor” which constitutes the poet’s mystical experience, whose poetry insinuates unknown key concepts to try to read from a different perspective the Colombian historical, cultural and religious way of thinking from colonial period to the present day.

Keywords

Mystical; experience; liminality; aesthetics; experiential.

Introducción

Gracias a que la experiencia mística puede quedar amparada por la escritura, al margen de las circunstancias en que se hayan tejido, es posible dar cuenta de éstas a partir del texto mismo, como un intento por “re-vivir” dicha experiencia. Tal es el caso que nos ofrece el texto *Afectos Espirituales*² de la religiosa clarisa, de la época colonial, Sor Josefa Del Castillo (1942). Es un escrito en el que las palabras dan cuenta de su experiencia mística. Pero sus palabras solo nos dejarían interpretar, mas no sentir. Afortunadamente tenemos la filosofía.

Lo que fundamenta este trabajo hermenéutico, de cuño filosófico diltheyano, es la problemática que ha suscitado la lectura de la poética de Castillo al margen de la exploración mística por parte, casi mayoritaria, de la crítica literaria y, particularmente, de la mirada filosófica. En tal sentido, proponemos una aproximación de carácter *liminal*, que atiende al fenómeno de la experiencia mística en los *Afectos Espirituales* de Sor Josefa Del Castillo para su comprensión; pues, al intentar ser más abierta, no se limita al campo literario ni histórico, ni mucho menos se agota en un tipo de lectura interpretativa, sino que, desde la perspectiva filosófica medieval y contemporánea, reconoce la posibilidad de dar cuenta de la realidad *estética* que encierra dicha experiencia mística, atestiguada en una escritura mística-poética.

Valga aclarar que lejos de esta investigación se encontrará la realidad última que subyace al fenómeno místico manifestado por la poetisa Castillo, en cuanto que exigiría una mirada más detallada al conjunto de sus obras; como tampoco se abordarán las relaciones que su escritura ha logrado permear en la poesía mística femenina de la posteridad colombiana. De ahí que uno de los objetivos de este estudio sea responder, principalmente, ¿en qué consiste la experiencia mística, poetizada por Castillo, en los *Afectos Espirituales*?, teniendo como clave hermenéutica la *liminalidad* desde el horizonte enunciado.

² En adelante citaremos a Francisca Josefa De La Concepción Del Castillo, en especial su obra *Afectos Espirituales* –que abreviaremos citando el Afecto, su número y la página o, en su defecto, el año, volumen y página– según la edición de sus Obras completas, introducción, notas e índices elaborados por Darío Achury Valenzuela, 2 vols. (Bogotá, Banco de la República, Biblioteca Luis-Angel Arango, 1968), o la edición de 1942 de la Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, respectivamente.

“La poetisa Castillo”: breve semblanza

La poetisa mística, Castillo, es una monja clarisa de la época de la colonia (1671-1742) oriunda de Tunja –villa eminentemente religiosa en aquel entonces, pero en la que aún hoy sigue imperando el sentimiento religioso entre las costumbres de sus moradores-. Allí se encontraban comunidades como la Orden de los Predicadores o Dominicos, quienes habían llegado en 1531; arribó después la comunidad de los Franciscanos en el año 1558. Los Agustinos lo hicieron en el año 1603 y los Jesuitas fundaron su primer seminario en esta región en el año 1611.

Vivió esta poetisa en un ambiente intensamente religioso y, siendo muy joven, sintió el llamado de Dios. Desde los 18 años se adscribió al Real Convento de Santa Clara, perteneciente a la comunidad religiosa de las clarisas, en la villa de Tunja, en Colombia (Robledo, 2007, p. XVI, n.17). Profesó el 4 de septiembre de 1694. Se sabe que fue lectora, tesorera, encargada del archivo, portera y abadesa del convento cuatro veces.

Castillo, como mujer y religiosa, es la primera mística colombiana que escribe sus experiencias en una prosa poética, hoy intitulada *Afectos Espirituales*, que inició a los 19 años de edad, en 1690, y finalizó en el crepúsculo de su vida. Al tiempo que experimenta uniones místicas con Dios, las escribe a través de una poética muy alejada del barroquismo de la época. En 1740 predice su muerte y fallece a los 71 años de edad en 1742. De esta manera, nació, vivió y falleció en Tunja, en medio de una sociedad colonial hispanoamericana, cuya fuerza coercitiva e inquisitorial gravitó sin atenuantes, excepto por ella misma.

En 1843 se publica la primera edición de los *Afectos Espirituales* con el título de *Sentimientos espirituales de la Venerable Madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo* (véase Achury Valenzuela, 1968, pp. 493-497). Allí encierra, en sus páginas, una radiografía espiritual de la búsqueda de Dios: el desasosiego de la vida purgativa, así como la meditación, los sumergimientos contemplativos y las experiencias místicas en un lenguaje sencillo, pero que coincide con el *corpus* de recursos simbólicos o metafóricos del misticismo.

Ahora bien, los *Afectos Espirituales* es una obra poética que consta de cuatro partes: la primera contiene 109 afectos; la segunda 86 afectos (del 101 al 196); la tercera tiene algunos escritos atribuibles a la Madre de Castillo, dos poesías escritas por ella, *Elogios y súplicas a María Santísima* y *Desengaños, exhorto a penitencia, acto de contrición*, a las cuales se agrega otra: *Poesía*, que las monjas del claustro enviaron al Arzobispo Manuel José Mosquera en 1843 y éste, a su vez, entregó al señor Castillo y Alarcón. Esta tercera parte también incluye cuatro afectos espirituales inéditos y los fragmentos, atribuibles a la autora, *De la murmuración y de los detractores*, *Sume Citharam*, *Circuibo Civitatem et Bene Canere*, *Grados de contemplación del sumo bien* y *Cántico segundo*, que parecen ser apuntamientos o borradores de los afectos espirituales que no alcanzaron a ser plenamente elaborados. Las cartas de los confesores constituyen la cuarta parte del segundo volumen (Achury Valenzuela, 1962, pp. 493-497). Pero es en la primera y segunda parte donde mejor se puede atestiguar el lector de la experiencia mística vivida por Castillo, como veremos más adelante citando algunos de sus *Afectos*.

Josefa Del Castillo, más conocida como “Madre Castillo”, es dentro de la literatura mística latinoamericana la más prestigiada por sus experiencias místicas, y cuya obra ha alcanzado, además, una mayor difusión a lo largo de la historia. Al respecto, Kristine Ibsen (1999) ha afirmado:

Nonetheless, a one of the few women whose autobiographical writing were published before this century, Sor Francisca Josefa de la Concepción, or “Madre Castillo” as she is commonly know, has the distinction of being the only woman studied here to appear in mainstream literary anthologies and texts-books (p. 53)³.

Así también lo expresa, el crítico literario, Anderson Imbert (1970) al hacer un somero recuento sobre las mujeres que se destacaron en el periodo colonial:

Otras mujeres habían sido notables en este periodo: en el Ecuador, Jerónima de Velasco; en el Perú, Santa Rosa de Lima (1586-1617) y dos poetisas a quienes conocemos como “Clorinda”, supuesta autora de *Discurso en loor de la poesía* (1608), en tercetos, y “Amarilis”, que antes de 1621 envió a Lope de Vega una “Epístola” en forma

³ “Sin embargo, una de las pocas mujeres cuyos escritos autobiográficos fueron publicados antes de este siglo, Sor Francisca Josefa de la Concepción o la “Madre Castillo”, como se le conoce comúnmente, tiene el honor de ser la única mujer estudiada aquí para figurar en libros de textos y antologías como principal fuente literaria”

de silva. Pero la mujer que, después de sor Juana, más alto llega en la expresión poética de este siglo: es la elocuente monja de Nueva Granada Sor Francisca Josefa del Castillo y Guevara, llamada la Madre Castillo (Colombia, 1671- 1742). Al decir expresión poética no nos referimos solamente a sus versos (...) sino a ciertas revelaciones de su prosa ascética y mística (cursivas añadidas) (p. 133).

Así, desde los escritores decimonónicos⁴ hasta los estudiosos más recientes de sus obras, como Achury Valenzuela, Elisa Mújica, Rocío Vélez De Piedrahita, entre otros, han valorado la mayoría de los escritos poéticos de Josefa Del Castillo. No obstante, llama la atención el nulo tratamiento que a nivel filosófico se le ha dado a sus obras –principalmente a los *Afectos Espirituales*–, lo cual ha abocado que la crítica literaria postule –mayoritariamente–, por ejemplo, que su mística, como motor de la creación poética, evidencie cierta “beatería” católica a la que tendería la literatura colombiana, limitando el tratamiento de sus obras poéticas⁵. De ahí que su creación poética sea valorada, hasta el momento, estrictamente como el eco de la problemática moral, individual y colectiva de una época colonial, fenómeno largamente documentado.

En los umbrales de la liminalidad mística

Acceder a los misterios del ser humano por vía objetiva implica crear una ruta especial para la razón. Tener experiencia de Dios –o de algo, por lo menos, en sentido trascendente religioso– es un caso que amerita tal creación. Más aún, tener una experiencia *mística* exige de la razón un camino original para su adecuado juicio. Es así que, en este apartado, consideraremos el método hermenéutico a fin de intentar comprender, especialmente, la experiencia *mística* de Josefa Del Castillo en sus *Afectos Espirituales*.

⁴ Un ejemplo claro nos lo ofrece Marcelino Menéndez y Pelayo (como se citó en Marroquín, 1929), quien menciona a la poetisa en su discurso de entrada a la Real Academia Española en 1880: “Con estas monjas coexistió y debe compartir el lauro la americana sor Francisca Josefa de la Concepción, de Tunja, en Nueva Granada (fallecida en 1742), que escribió en prosa, digna de Santa Teresa, un libro de *Afectos espirituales*, con versos intercalados, no tan buenos como la prosa, pero en todo de la antigua escuela, y a veces imitados de los de la santa carmelita” (p. 73). Sin embargo, para una mayor profundización, se puede consultar el amplio estudio que ofrece McKnight (1997) que, en lo sucesivo, ha servido de base indiscutible para diferentes estudios, desde diversas disciplinas, que se han venido realizando al respecto; basta con mirar, por ejemplo, los “Diálogos poéticos Americanos y Transatlánticos” de Raquel Chang-Rodríguez (2008), de la City College-Graduate Center, City University of New York (CUNY), en los que se ofrece una versión revisada que apareció originalmente en *Cánones Críticos en la Poesía de los Siglos de Oro*; y recientemente, los que ha realizado Reinoso Ingliso y Walde Moheño (2013).

⁵ Al respecto, basta con consultar cualquier estudio del repertorio bibliográfico sobre la obra de la poetisa Castillo.

Pero acercarse a tal comprensión exige una explicación de conceptos como *umbral* y *liminalidad*; claves que anticiparán el sentido hermenéutico con que abordaremos la *experiencia mística*. Para nuestro caso, tomamos las nociones de *umbral* y *liminalidad* correlativamente y en un sentido ilativo, pero de manera diferenciada aunque el uno abarque al otro; aquí, la *liminalidad*⁶ es un término que procede del latín *limes*, que significa “sendero entre dos campos”, linde o lindero, límite; y también hace referencia al término *limen*, que en la Edad Media se traducía por *lumbral* y después se ha convertido en *umbral*, *dintel* (Trías, 1990, pp. 15-22), pero que, en nuestro caso, asumimos como un campo de comprensión del fenómeno místico del sujeto –cualquiera que este sea– y del espacio en un contexto que lo re-ubica y al mismo tiempo lo re-significa a través de *umbrales* o conceptos como los que aquí intentamos dilucidar: el estético o literario y el de los afectos o místico. Estos dos umbrales, o conceptos o realidades, crean ese campo liminal donde se manifestaría, precisamente, esa experiencia mística que se podría, hasta cierto punto, comprender a partir del texto mismo de los *Afectos Espirituales* como evidencia producida por el espíritu humano de la poetisa Castillo.

Valga decir que la hipótesis defendida en este artículo es que el concepto de mística de la poetisa Castillo no puede entenderse sin recurrir a la realidad estética o literaria (abierta y múltiple), simultáneamente con el concepto místico de “furor divino” de Ficino (1993) resignificado en los *Afectos*. En consecuencia, tales conceptos involucran una dinámica sensiblemente acorde con un método hermenéutico, que nos permite orientarnos en esta nueva forma de

⁶ Para nuestra investigación, este concepto se ciñe especialmente al horizonte medieval y filosófico que aquí referimos, pero haciendo alusión a las realidades que las componen, de manera simultánea, en la mística de la poetisa Del Castillo; de modo que, para nuestro propósito, la *liminalidad* se distancia considerablemente del uso que hace, por ejemplo, el sociólogo francés Arnold Van Gennep (1969) en su muy conocida obra: *The Rites of Passage* (Los Ritos de Paso), quien, para sus propósitos, lo utiliza como una forma de afirmar la existencia generalizada de un tipo de rituales que marcan socialmente el paso de un estado a otro. También, al respecto, el antropólogo escocés, Víctor Turner (1980), en *La Selva de los Símbolos*, se sirve del concepto de liminalidad, pero ampliándolo al estudio de los rituales de iniciación entre los *ndembu*, una tribu del noroeste de Zambia. Aunque Turner se centra en el período liminal dentro de los ritos de iniciación, propone que es aplicable a los estudios de rituales que marquen el proceso de un estado a otro, o bien, a la aplicación de procesos transitorios aunque no estén ritualizados. Otro autor que también articula este concepto en sus estudios es Lauro Zavala (1998), profesor mexicano de literatura hispánica, solo que este lo emplea como una herramienta epistémica de contraste entre la identidad ideológica de las minorías y de las mayorías, en correspondencia con la identidad itinerante entre la cultura contemporánea y su producción narrativa de la crisis. De manera que el uso que se le da a este concepto por parte de los autores mencionados pertenece y emana de otros intereses muy diferentes y muy restringidos a los aquí expuestos, pues es evidente que cuando utilizamos el concepto de *liminalidad* veremos que de ninguna manera lo referimos al fenómeno del rito, mientras que, de una u otra forma, Gennep, Zavala y, especialmente, Turner, intentan determinar el significado del ritual en general, mientras que nuestro propósito apela a lo estético en el primer fenómeno místico femenino de la colonia neogranadina colombiana, hasta ahora documentado.

comprender la autoexpresión de un sujeto por medio de su acción creadora: su obra escrita; que para nuestro caso se trata de los *Afectos Espirituales*, donde se hace palpable una experiencia mística que se encuentra en un espacio *liminal* constituido por dos realidades: la estética o literaria (creación poética) y la realidad de los afectos (vivencia mística).

Ahora bien, entendemos la experiencia mística –sin ánimo de agotarla– como:

Una realidad, enteramente anterior y superior al hombre, que trasciende el funcionamiento ordinario de sus sentidos y facultades, íntimamente presente, de manera inobjetiva, en lo más profundo de su ser y en acto permanente de comunicársele, de dársele a conocer (Velasco, 2004, p. 25).

O en palabras del religioso De Pascual, citado por Velasco (2004), la experiencia mística es “una experiencia espiritual que afecta al centro del hombre y se manifiesta desde ese mismo centro en todas sus actividades” (p. 349). Es decir, consideramos la *experiencia* como percepción de la realidad de algo –sea esto lo que sea, pero que aquí se refiere a Dios–, en tanto reflexión existencial dada por lo encarnado como entidad percibida por un sujeto que vivencia lo *místico*

en las diferentes facetas de la condición humana: la razón, el sentimiento, la voluntad y el conjunto de la vida– del acto de entrega de sí a la Presencia originante y convocante de la realidad sobrehumana, raíz y contenido de la experiencia (Velasco, 2004, p. 26).

Experiencia mística que, por ser experiencia numinosa, entendemos como aquella en la que el ser divino es experimentado como algo que está ahí, presente. Pero, ¿de qué manera o cómo es esto posible?, es algo que aclararemos en el apartado siguiente; baste decir por el momento que todo ser divino no es un concepto sino un Ser. El inconveniente radicará, entonces, en transfigurar lo conceptual –lo que se concibe que existe estrictamente como concepto o abstracción– en lo que se considera como Ser.

Como el hecho místico escapa a la cabal comprensión de los eruditos y estudiosos de este fenómeno, todos los místicos e, incluso, filósofos como Wittgenstein (1973)⁷, coinciden en calificar esta experiencia de “inefable”, en el sentido que –por lo menos para él- es inexpresable y únicamente puede darse en el testimonio directo, quedando anclada, tal experiencia mística, entre el silencio y la locuacidad; o sea, en un terreno eminentemente *liminal* que, sin embargo, permite afirmar –en cuanto reflexión filosófica sobre la experiencia mística- una cierta coincidencia entre el conocimiento de sí mismo y las formas literarias en que se expresa esa unión con Dios.

De ahí que en esta experiencia de lo sagrado, la escritura literaria, como evidencia, es susceptible de una interpretación filosófica que, desde los presupuestos de Wilhelm Dilthey (2000)⁸, se puede entender como el intento por pensar todas las dimensiones de la vida humana -la razón, la voluntad y el sentimiento- en la que existe la realidad del hombre; es decir, un esfuerzo por comprender y explicar la totalidad de lo producido por el espíritu humano, desde una perspectiva *hermenéutica*, esto es, “de la interpretación de monumentos escritos” (p. 33), ya que en estos

la obra de un gran poeta o de un descubridor, de un genio religioso o de un filósofo genuino, no puede ser sino la verdadera expresión de su vida anímica; en esta sociedad humana, repleta de mentiras, una obra semejante es siempre verdadera (...); es más: solo ella arroja luz sobre los otros monumentos artísticos de una época y las acciones históricas de los contemporáneos (cursivas añadidas) (Dilthey, 2000, pp. 31-33).

En tal sentido, los *Afectos Espirituales* de la escritora mística Castillo, en tanto *poeta y religiosa* colombiana, incumben a la mirada reflexiva del lector actual porque –siguiendo con la referencia de Dilthey-, a través de ella, le permite “comprender al autor[a] mejor de lo que él[ella] se ha comprendido a sí

⁷ “Hay de todos modos algo inefable. Esto se muestra, es lo místico” (Wittgenstein, 1973, prop. 6.44 y 6.522).

⁸ Cabe aclarar que aquí en modo alguno se pretende hacer una interpretación diltheyana de la experiencia mística, como tampoco se trata de aplicar o vaciar el método hermenéutico propuesto por Dilthey, ni mucho menos se intenta adjudicar el concepto de lo *liminal* a la hermenéutica diltheyana, sino más bien, se trata de orientar esta propuesta hermenéutica a la luz de algunos de sus presupuestos, pues, como él mismo reconoce “desde un punto de vista teórico, tropezamos aquí con los límites de toda interpretación; ésta siempre lleva a cabo su tarea únicamente hasta cierto grado: de modo que todo comprender permanece siempre relativo, y nunca puede ser consumado. *Individuum est ineffabile*” (Dilthey, 2000, p. 73). Luego, no nos ceñiremos *in sensu stricto* a los parámetros de la hermenéutica diltheyana, como tampoco pretendemos agotarla; antes bien, interesa partir desde este aspecto hermenéutico, por su propia dinámica, para ampliar nuestra comprensión en términos de *liminalidad*.

mismo[a]" (2000, p. 73); en otras palabras, como los *Afectos Espirituales* ha tomado a lo largo de los siglos una independencia evidente con respecto a su propia autora y, simultáneamente, con el acontecer del transcurso histórico, su obra cobra una dinámica propia que es necesario complementar críticamente –según la época de hoy– en dirección hacia su propio devenir histórico.

Así, parafraseando a Dilthey, para comprender a Castillo *mejor de lo que ella se ha comprendido a sí misma* se debe empezar por darle a la poetisa mística, de la colonia neogranadina colombiana, algo de todo lo que le falta: realizar la infinitud de evocaciones que su obra conlleva y que pujan hoy en su manifestación (Dilthey, 2000, p. 79). Solo así podremos comprender *la verdadera expresión de su vida anímica*; es decir, acceder al conocimiento de una obra que, por estar fija a lo largo del tiempo, nos sirve como punto de referencia al que podremos regresar para *comprender*, en este caso, la experiencia mística, enclave auténtico en que se vertebra, por vez primera en nuestro contexto socio-histórico, este fenómeno.

En efecto, con Dilthey (2000) "llamamos comprender al proceso en el cual, a partir de unos signos dados sensiblemente, conocemos algo psíquico de lo cual son su manifestación" (p. 27), pues, sirviéndonos de esta reflexión, la experiencia mística se expresaría, en este caso, por una obra poética escrita que obedece a un universo de carácter sígnico: en el que todo hacer experiencial del autor puede ser interpretado como signo, manifestación de una vida consciente que se somete a la comprensión; de manera que, cualquier *verdad* que se diga al respecto, deberá estar tejida sobre la obra misma y, por tanto, es *siempre verdadera* porque, en palabras de Dilthey (2000):

Al desprenderse, en las grandes obras, algo espiritual de su creador, ya sea el poeta, el artista o el escritor, entramos en un dominio en el que se acaba el engaño. Ninguna obra de arte grande de veras puede (...) querer simular una enjundia espiritual extraña a su autor (p. 159).

Esto, en cuanto que la obra en sí es una expresión de una vivencia que cae en el ámbito de lo emotivo e imaginativo, cuya única atribución posible es la de veracidad (*wahrhaftigkeit*); luego, en tanto verdadera, se debe entender como auténtica o inauténtica (Dilthey, 2000).

No obstante, nuestra propuesta hermenéutica, si bien comparte el sentido diltheyano de la interpretación de la obra escrita en tanto que en ella “solo en el lenguaje encuentra lo interior humano una expresión que sea completa, exhaustiva y objetivamente comprensible” (Dilthey, 2000, p. 31), pues acuña las manifestaciones de la vida ya fijadas de su autor y, por tanto, inscritas, puntualizadas tales manifestaciones por escrito –única garantía en que se halla formalizado, en este caso, el fenómeno de la experiencia mística-; nuestra hermenéutica aspira a la comprensión de las realidades que subyacen en este fenómeno atestiguado por la obra escrita y, en consecuencia, implicará otras miradas de la filosofía de la religión y de la crítica literaria. Esto no impide, además, que podamos descubrir, en este caso desde el presupuesto diltheyano, que la experiencia mística (y las realidades que la animan o la entrañan), expresada poéticamente en los *Afectos Espirituales*, “son manifestaciones de vida. Se presentan en el mundo sensible, pero son expresión de algo espiritual y así nos hacen posible su conocimiento. (...), nos hacen comprensible algo espiritual por ser su expresión” (Dilthey, 1944, p. 229).

En la vivencia mística de los “Afectos”: toda una experiencia

Llama la atención el título de la obra: *Afectos Espirituales*; en especial la palabra “afectos”. Según el *Diccionario de Autoridades* (1990) significa:

Pasión del alma, en fuerza de la cual se excita un interior movimiento, con que nos inclinamos a amar, o aborrecer, a tener compasión y misericordia, a la ira, a la venganza, a la tristeza y otras afecciones y efectos propios del hombre (I, 102b).

Castillo, en efecto, revela sus *movimientos interiores excitados* que la inclinan a describir sus *afecciones y efectos* a través de un repertorio de sentimientos o “afectos” a lo largo de su texto poético. Es decir, por medio de su escritura poética se evidencia –a manera de vestigios- sus experiencias de naturaleza mística.

A este respecto, conviene recordar la acepción que De Pascual (como se citó en Velasco, 2004) nos ofrece sobre la experiencia mística, en la cual señala que es “una *experiencia espiritual que afecta al centro del hombre y se mani-*

fiesta desde ese mismo centro en todas sus actividades” (cursivas añadidas) (p. 349). Dos aspectos son claves aquí: primero, el centro del hombre es afectado por una experiencia espiritual (mística) y, segundo, *desde ese mismo centro*, se manifiesta en todas sus actividades, en este caso, la creación poética.

Aclaremos, aquí el hecho místico (*experiencia espiritual*) como su *manifestación* en tanto creación poética, se dan de manera simultánea. Responden a una especificidad experiencial muy diferente de la simple materialización de pasiones interiores traducidas en lenguaje porque, al ser simultáneas, dan cuenta (percepción) de la realidad de “algo” que, para el caso de la poetisa, tiene carácter de sagrado o divino. El hecho de que la escritura traduzca esos “afectos” (pasiones interiores) como parte de una acción mental, solo indica su carácter aprehensible para la reflexión y, precisamente, por ello permite la evocación de lo inefable, pues, en palabras de Juan Martín Velasco (1999), se trata de un lenguaje que evoca la experiencia,

y esto significa no solo describirla desde fuera sino hacerla aflorar a la conciencia, asumirla como verdadera, reconociéndose en ella y comprometiéndose a dar cuenta de su verdad. Por eso es tan frecuente que el místico manifieste sufrimiento por no haber logrado decir todo lo que ha vivido, y preocupación porque pueda no ser comprendido por quien asista a su descripción sin tomar parte en la experiencia (p. 58).

Es decir, el místico, en cuanto sujeto, sabe que su experiencia le producirá un afecto (pasión del alma). Que luego trate de discernirla –en tanto buena o mala, auténtica o no– es algo que estará supeditado a algún tipo de autoridad (eclesial en la mayoría de los casos)⁹ o, incluso, de un criterio altamente ético como, por ejemplo, lo hace Castillo (1968), quien a modo de advertencia dice que se debe

tener el rostro cubierto a todos los afectos desordenados, y los oídos del alma muy desembarazados y atentos, porque no es voz que viene en torbellino, sino en aire y silbo blando; no gusta en el sonido de los labios, tanto como en los movimientos del corazón (p. 101).

⁹ Sobre este aspecto y otros factores relacionados se puede consultar el capítulo 4 de la primera parte de *El fenómeno místico* de Velasco (1999); el cuarto capítulo del libro de Sánchez Lora (1988) e, incluso, la introducción a *The Mystic Fable* (De Certeau, 1995).

Se trata, primero, de *tener el rostro cubierto a todos los afectos desordenados*; o sea, de estar protegido de todos los desórdenes que afectan al alma como el odio, el orgullo, la ira, la tristeza, que pueden dar origen al desorden moral. Segundo, de estar *atentos a los movimientos del corazón*; es decir, a los afectos puros del alma: el amor, el bien, la humildad. Pero es una percepción que solo el corazón puede realizar por hallarse situado en el centro mismo del cuerpo, de su ser, en su interior y que, al ser afectado, después responde o se manifiesta en un proceso simultáneo de su creación poética y de su experiencia vivida.

Ahora bien, en cuanto al sentido de la *experiencia*, vale la pena recordar al monje Bernardo de Claraval (1987), quien nos dice que “*hodie legimus in libro experientiae* (hoy leemos en el libro de la experiencia)” (p. 99) para iniciar una comprensión más *fundamental*; en este caso, de esta clase de mística *liminal* como parte de la “vivencia” de la poetisa Castillo y que, a su vez, podemos conectar con el sentido de Dilthey (1994) cuando, por ejemplo, nos dice que “podemos recoger todo el contenido de la vivencia en la expresión directa de la misma encontrada por sus virtuosos, los grandes poetas y religiosos” (pp. 22-23), ya que la “vivencia” surge como presencia actual de lo vivido por remitirse, ineludiblemente, a la vida, en cuanto que es desde esta que,

en su reposada fluencia, va produciendo sin cesar realidades de todo género, y toda una abigarrada variedad de lo dado va siendo orillada por esa corriente en las márgenes de nuestro pequeño yo. Esa fluencia nos hace disfrutar, sin embargo, en nuestra vida sentimental o impulsiva de valores de toda clase, valores vitales de la sensibilidad, valores religiosos, artísticos (Dilthey, 1994, p. 9).

Solo que, para lograr tal “disfrute de esa fluencia en nuestra vida sentimental”, será necesario siempre la obra escrita como actualidad vivida de esa experiencia. En efecto, si la *experientia* -al menos en el sentido de la época medieval-, nos ofrecía la clave para su entendimiento -así como en el florecimiento de la Edad Media, y en particular gracias al Renacimiento, donde la vida primaba todavía sobre la obra, y la comunidad sobre la emergencia de individualidades-, es desde allí donde se ponen en juego actitudes de las que derivan los conceptos, puesto que es en la *vivencia* de lo vivido donde el discurso echa sus

raíces. Así, el acto de un *retorno a las cosas mismas* se abre al acto del volver hacia la *experiencia* misma, aun en la lectura y en el surgimiento de los textos en tanto que tales.

En este sentido, por medio de la *experiencia liminal* se puede comprender mejor la *vivencia* de lo inefable; es decir, de la divinidad. Pero, llegados a este punto, y antes de aclarar cuál es esa realidad de esta "*experiencia liminal*" (aun cuando ya la hemos enunciado), es necesario precisar que –como lo decíamos al principio del apartado anterior– la divinidad no es un concepto, sino un Ser; veamos:

Dado que el místico –y por extensión todo sujeto creyente– entiende la divinidad (Dios) como algo espiritual, no material, pero experimentado como presente; su realidad estará dada dentro del ámbito del lenguaje como expresión manifiesta y determinante capaz de responder –o tratar de hacerlo– ante lo que le ha sido dado a su mente. Es decir, lo inefable –expresión de la realidad de la divinidad o Dios–, al ser dicho o representado por medio del lenguaje, es susceptible de ser predicado como presente y de ser comunicado; convirtiéndose, a su vez, en respuesta de la divinidad percibida, solo que lo inefable siempre rebasará cualquier predicamento por el hecho de que lo divino, al ser inexplicable, no se puede aprehender plenamente de manera racional. Así, la experiencia se convierte en crisol en el que los dones del lenguaje (como realidad estética) y los poderes de las pasiones del alma (como realidad de los afectos), decantan la imagen de Dios.

Este argumento sugiere dos cosas, aunque únicamente nos ocuparemos de la segunda. Primero, no solo que lo divino deja de ser un mero concepto para transfigurarse en un Ser, sino que, aunque diferente al ser de las criaturas, engloba o, mejor, amalgama los estados del ser de sus creyentes, lo cual explicaría (por lo menos en parte) la variedad de experiencias místicas dadas en el curso de la humanidad. Y, segundo, que hay una complicidad entre arte y religión en el horizonte de la experiencia *liminal*, tal como lo preconiza Hegel (1972) cuando dice que "el arte se halla estrechamente ligado a la religión" (p. 168) o, más específicamente, la

religión y el arte se integran mutuamente, de modo que, no bien ellos [han] llegado a la distinción, se encuentra un arte en general, [pero] de modo que el arte –el absoluto- no existe ni puede existir sin religión (...) Pero entonces, la religión es esta *totalidad de ambos* (cursivas añadidas) (Hegel, 1990, p. 137).

En efecto, el arte -comprendido aquí como *realidad estética* (creación poética)- y la religión -entendida como *realidad* de las pasiones del alma (los afectos o sentimientos espirituales)-, tienen como ámbito común la *totalidad* (la unidad de lo infinito y lo finito en Dios y el ser humano, respectivamente).

De hecho, tal relación explica el carácter de simultaneidad dado intrínsecamente en la *liminalidad* como experiencia mística de la poetisa Del Castillo, como antes mencionábamos, pues si la “**mística** misma sintió correctamente que también Dios grita a su criatura con voz de cascada tanto como la criatura grita a Dios con voz de cascada” (Cohen, 2010, p. 149), la experiencia *liminal* responde a esa totalidad, ya que si “el **sentimiento** puro parece tener como objeto solo al ser humano” (p. 149), el conocimiento de esas realidades –*estética-mística*- son susceptibles de ser comprendidas porque el “**conocimiento** exige tanto el conocimiento del ser humano como también el de Dios” (p. 149).

Un *conocimiento* que, en últimas, da cuenta de la simultaneidad esencial entre la *realidad estética* y los *afectos* que encierran la experiencia *liminal*, como hemos denominado a la experiencia mística presente en los *Afectos Espirituales* de la poetisa Castillo; por eso, esa *realidad estética* es el fundamento de tal experiencia *liminal*.

La realidad *estética* con el nuevo “*furor divino*” en los “*Afectos*”

Aunque la palabra poética “ha de ser ante todo percibida no en la *mediación del sentido*, sino en la inmediatez de su repentina aparición. Poema querría decir así lugar de la *fulgurante aparición de la palabra*” (cursivas añadidas) (Valente, 1997, pp. 20-21), en este último apartado, partiremos de la *mediación del sentido* que nos brinda la obra de Castillo, comentándola a través de los análisis que Mijail Bajtín (2005) hace sobre el sentido simbólico del texto poético dentro

del concepto de la *vivencia*¹⁰ -expuesto de manera dispersa en su *Estética de la Creación Verbal*-, hasta llegar al lugar donde se da esa *fulgurante aparición de la palabra* en la poesía mística de Castillo que, sorprendentemente, apunta al concepto del “furor divino” del filósofo renacentista, Marsilio Ficino (1993), como veremos.

La realidad estética en los “Afectos”

Entender que la vivencia mística “narrada” por la poetisa Castillo, en los *Afectos Espirituales*, en cuanto texto poético, obedece a una representación de carácter estético, ayudará a entender su escritura, su palabra, como preñada de realidad en virtud de que la poetisa, situándonos desde Bajtín (2005), por ser escritora, “es alguien que es capaz de trabajar con la lengua situándose fuera de ella, alguien que posee el don del habla indirecta” (p. 301). Es decir, todo texto poético, al ser artístico, es susceptible de ser experimentado estéticamente porque el significado simbólico de una obra de arte se aprehende a través de los sentidos.

Prueba de ello es que, gracias a que percibimos por medio de nuestros sentidos ordinarios, podemos responder ante una escultura, una pieza musical, un cuadro, una obra de teatro, un texto poético, entre otros; es más, en tanto cualquier obra artística provoque una respuesta de algún género, no

¹⁰ Hemos encontrado que el concepto de *vivencia* de Bajtín coadyuva, ampliando y precisando considerablemente, el sentido que Dilthey le da al mismo, como parte dinámica de la comprensión dentro del conocimiento que se pueda dar en la vida, *ad intra*, del sujeto, y que –en el caso de la vivencia mística de la poetisa Castillo, especialmente- solo se puede desentrañar desde y en el texto mismo. En efecto, si para Dilthey la vivencia es todo aquello que atañe a la *experiencia humana* en la que, por ejemplo, “se puede ir en pos de aquellas relaciones estructurales en las que las vivencias de la vida anímica individual se entrelazan en una interna trama teleológica. Pero junto a todos estos intentos de captación conceptual de la conexión psíquica actúa siempre la autognosis religiosa, que utiliza, ciertamente, representaciones conceptuales, pero que marcha en pos de un algo misterioso en la vida anímica en el que ésta se mantiene en una relación real con lo divino. La experiencia interior, el trato con Dios (...), representan las vivencias constitutivas de esta comprensión del curso de la vida y de esta objetivación del mundo interior. Cada una de estas objetivaciones de las vivencias capta un aspecto de la realidad psíquica” (Dilthey, 1944, p. 37).

Para Bajtín, desde el punto de vista estético, la “vivencia es una orientación valorativa de mi *totalidad* con respecto a algún objeto (...). Para vivir mis vivencias, yo debo convertirlas en el objeto especial de mi actividad. Debo abstraerme de aquellos objetos, propósitos y valores hacia los cuales le dieron sentido para poderla realizar como algo determinado y existente (...). Es necesario obtener un punto de apoyo semántico de peso fuera de mi contexto vital, un punto vivo y creativo y, por lo tanto, *justificado*, para extraer la vivencia del único y unitario acontecimiento de mi vida y, por consiguiente, del ser como acontecer único, porque éste solo es dado desde mi interior” (cursivas añadidas) (Bajtín, 2005, p. 103).

Es decir, ambos entienden la vivencia apelando a la interioridad que se manifiesta o se expresa en el ámbito de lo representativo; solo que, para Dilthey, remite a un aspecto de lo psíquico y responde a unos fines culturales; mientras que, para Bajtín, la vivencia es de carácter integradora si alcanza el nivel estético o artístico del acontecimiento vivido dado desde el interior.

solo causará siempre un juicio o pensamiento discursivo, sino también una significación sensorial debido a que apela al mundo de las emociones (que pueden ir desde la tristeza, el recogimiento, la alegría o cualquier otro sentimiento, hasta evocar *afectos* más sutiles, más elaborados y oscuros, pero privados de cualquier tipo de designación).

Tal es el caso de la poesía mística que, al ser objeto de la razón y el pensamiento, responde a un contexto poético-religioso-filosófico, precisamente, por contener algún tipo de significación, puesto que los *afectos* o sentimientos que se poetizan están en función de las cualidades estéticas que la atraviesan.

Esas cualidades estéticas atañen al ámbito de la metáfora, el símil, la alegoría y la paráfrasis (lenguaje simbólico), pues en ellas se expresa lo “real” allí manifestado; esto es, los afectos poetizados o metaforizados tienen “una *función de descubrimiento*, un poder de poner ante los ojos” (Ricoeur, 2001, p. 332) una vivencia mística, por ejemplo, ya que ésta al quedar refrendada en el “decir (metafórico) es un ‘ver como’ que implica a la vez *ser* y *no-ser*” (p. 332), como el que expresa Castillo en su prosa poética, solo que lo expresado allí transgrede la mera “referencia desdoblada” o la “semanticidad” –según el lenguaje de Ricoeur- del discurso metafórico, porque hace presente al sentido que, para nuestro caso y siguiendo a Bajtín (2005), “se somete al valor del ser individual, a la carne mortal de la vivencia” (p. 105), debido a que, como también lo expresa el filósofo, primordialmente “la vivencia es la huella del sentido del ser, es un destello sobre el ser” (p. 105).

En efecto, esta *vivencia* es “real” debido a que incumbe esencialmente a las verdades humanas más indelebles y, simultáneamente, es una *vivencia* mística, no porque esté necesariamente fundada en lo extraordinario o increíble de la experiencia poetizada, sino porque nos proporciona una nueva forma de *admirar*, pues tiene que ver con mirar, con milagro, con maravilla; es contemplar las *mirabilia* que se dan ante nuestros ojos porque su brillo nos reclama, nos atrae; pero también es suspender por un momento el proceso y detenerse ya no encantado ante el resplandor, sino perplejo ante el misterio. Tomemos, por ejemplo, una estrofa en que se manifiesta esta realidad estética, el *Afecto* 46

(uno de los pocos que escribió en verso), llamado *Delirios del divino amor en el corazón de la criatura, y en las agonías del huerto* (Castillo, 1968, v. 2, pp. 124-125):

El habla delicada
Del amante que estimo
Miel y leche destila
Entre rosas y lirios (...)
Tan dulce y tan suave
Se percibe al oído
Que alegra de los huesos
Aun lo más escondido (...).

Aquí la paráfrasis¹¹ juega un papel determinante como sentido simbólico del texto poético, pues amplía la metáfora dentro del nivel de la alegoría bíblica. Cabría objetar –como lo hacen estudiosos de este tipo de obras como Vélez de Piedrahíta y hasta el mismo Paz– que en los versos anteriores únicamente advirtamos la simple reescritura del *Cantar de los Cantares* como en el texto salomónico o, incluso, como en el *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz, donde confluirían únicamente figuras retóricas que se corresponden con la poesía amorosa o erótica y que, aun así, mantendrían la validez religiosa (Paz, 1997, p. 23). Pero ello no contradice la idea que la alegoría bíblica es otro motivo poético en el que Castillo describe los accidentes y los afectos del alma en la búsqueda para llegar a Dios como vivencia plena de sentido, y no la simple racionalidad lingüística en función de una lectura que se agota en un sentido secular y religioso (véase Paz, 1997, p. 41)¹².

Así, en el fragmento del *Afecto* 46 citado, no es que solo encontremos las huellas del *Cantar de los Cantares*, como sugeriría Octavio Paz si leyera este texto, ni que en sus versos se pueda apreciar el halo amoroso-erótico desde el lugar del sentido profano y religioso que guarda el sentido *entre rosas y lirios*,

¹¹ El término “paráfrasis” no debe tomarse en el sentido concreto de la interpretación libre de un texto, sino en el sentido de variación meditativa sobre una idea fundamental, expresada con diversas imágenes poéticas como recurso literario creado por la poetisa Castillo.

¹² Recordemos, también, que para Octavio Paz, el *Cantar de los cantares* pertenece a una colección de poemas de amor profano, donde el erotismo estalla en lo más excelso como creación poética que, a su vez, da origen al *Cántico Espiritual* del poeta De la Cruz. Posición que difiere de la interpretación judeo-cristiana, pues, ven en estos poemas una alegoría de las relaciones entre Yahveh e Israel o entre Cristo y la Iglesia.

empleado por Castillo, y que, a su vez, los versos aludan al tiempo de la fertilidad donde el *amante, leche destila*; sino que, en ellos, la paráfrasis bíblica garantiza la alegoría de la vivencia mística potenciando la alegoría cantada ya, por la poetisa, en algunos de los otros *Afectos*.

Situándonos desde la óptica de Bajtín (2005), aquí, la vivencia mística correspondiendo a la “arquitectónica de la visión artística no solo ordena los momentos espaciales y temporales, sino también los de significado; la forma no solo puede ser espacial y temporal, sino semántica” (p. 123); de modo que la alegoría, *del amante que se percibe al oído*, sea para la poetisa algo muy íntimo y a la vez significativo en el ámbito de lo trascendente. Sugiere que, de *el habla delicada*, su voz es lo único que se puede percibir, pero tiene un efecto tan potente *que alegra de los huesos / aun lo más escondido*; es decir, aquello que anima a su ser: su alma y su corazón, pues, continuando con Bajtín, “se trata del lugar interior que ocupa en el único acontecimiento del ser, de su postura valorativa dentro del ser, es una posición que se aísla del acontecimiento y se concluye artísticamente” (p. 123); es decir, en la condensación estética se espejea la vida interior animada de la poetisa, pero renacida a través de la imagen de un *habla delicada* que puede animar-habitar *aun lo más escondido* o su alma, ya que ésta, empleando las palabras de Bajtín, “es la imagen del conjunto de todo lo vivido realmente, de todo lo existente en el alma” (p. 101).

Así, a través de las metáforas que ponderan las características de esa voz, que –según la poetisa– *estimo / miel y leche destila*, tienen la propiedad de evocar la capacidad de la Palabra para nutrir a sus criaturas que yacen *entre rosas* –símbolo del amor humano pero contingente– y *lirios*, símbolo de la sencillez, la humildad, pero que, paradójicamente, se cultiva en el pantano hediondo del orgullo y de los afectos desordenados. Por eso su *habla delicada* es *tan dulce y tan suave*, a la manera de un sonido musical que, como decíamos, es resonancia de la alegoría instrumental de la voz divina. Tal reverberación acústica la podemos apreciar en este fragmento clave de los *Afectos*:

Entendí que el comparar el alma a un instrumento de flautas muy delgadas, se entendía por todo lo que llevo escrito; porque como el aire o aliento del que toca, es el que oye en aquel instrumento, así lo que aquí hubiere de Dios, solo es lo que su majestad envía de su espíritu, por instrumento de caña, sin virtud para nada, etc. (...), porque

no es voz que viene en torbellino, sino en aire de silbo blando; no se gusta en el sonido de los labios, tanto como en los movimientos del corazón, etc. (Castillo, 1968, v. 1, p. 101).¹³

Castillo, una vez más, construye su alegoría para resignificar su vivencia mística a través del símil y la metáfora, ya que el significado de cada uno de los términos, o imágenes poéticas que la componen, participan en la ampliación de la metáfora misma, convirtiéndose en más de lo que aparentemente es, o sea, en un símbolo que, poniéndolo en palabras de Durand (2000), “es la epifanía de un *misterio*” (p. 13); en efecto, la *epifanía* sería lo inefable o aquello para lo cual no existe ningún concepto verbal, pero que, como diría Durand, se *manifiesta*, se *encarna* en y por la imagen, se *expresa* en una figura (p. 13) del cual no se puede prescindir, ya que no se trata de un simple modo de expresión, sino que, antes bien, es el mejor vehículo o, mejor, medio *-medium-* de conocimiento.

Por eso, gracias a su resonancia connotativa y cognitiva, las metáforas que emplea Castillo en sus *Afectos* son más poderosas desde el punto de vista afectivo que las simples afirmaciones teológicas o que los verticales dogmas de fe, en cuanto que su sentido simbólico es más vinculante dentro del orden de la paráfrasis bíblica, alcanzando el nivel de la unificación simbólica o vivencia mística que, hasta cierto punto, podría equipararse con la del Pseudo Dionisio Areopagita¹⁴, por ejemplo.

De hecho, cuando la poetisa recurre al símil para decir que la voz de Dios puede pasar por el alma, que es como una flauta, está justificando, simultáneamente, la presencia divina en la palabra pero apelando siempre a su carácter simbólico, pues sabe que es lo único que le va a quedar por ser *caña, sin virtud para nada*. Aquí la vivencia mística de la poetisa se enlaza con *lo que aquí hubiere de Dios*; es decir, con lo que exista de Dios en las palabras, lo cual no implica necesariamente un arrinconamiento del yo, como si se tratara de una pérdida del ser en el otro divino, sino que *el alma, por ser un instrumento de flautas*, parafraseando a Bajtín (2005), “es un espíritu que aún no se realiza y se refleja

¹³ Realizamos el comentario de este *Afecto* parafraseando, muy parcialmente, algunas partes que Hernández-Torres (2003) elabora en su texto cuando intenta, magistralmente, acercarse a la prosa de Castillo.

¹⁴ Al respecto, es muy interesante la epístola novena de *La Teología mística* de Dionisio Areopagita en la que, según el profesor Soto Posada (2013), “el hombre no puede alcanzar la imitación y contemplación de lo que le sobrepasa en tanto divino, sino por imágenes sensibles. Es decir, el símbolo se ocupa del dominio de la división, multiplicidad y diversidad multiforme, pero puede revelar la esencia divina” (p. 50).

en la conciencia amorosa del otro (del hombre, de Dios); *es aquello con lo que yo no tengo nada que hacer*" (cursivas añadidas) (p. 101). Y esto porque, como lo explicaría Bajtín,

aquí no se trata de una imposibilidad psicológica ni de una "estrechez de la conciencia" sino de una imposibilidad valorativa y semántica: debo rebasar los límites de aquel contexto valorativo en que transcurría mi vivencia para hacer de ella la carne misma de mi alma, mi objeto (p. 103).

Por eso la poetisa dice que este *instrumento de flautas* vacío, sin aire, sin sonido ni ritmo alguno que posibilite el *aliento del que toca*, su música divina, su espíritu o ritmo que está por ejecutarse, *solo es lo que su majestad envía de su espíritu*; es decir, solo es lo que la divinidad le participa de su ser, sin lo cual su alma, en el decir de Bajtín (2005), "solo puede avergonzarse de sí misma" (p. 103); o sea, su alma quedaría, en palabras de la poetisa, *sin virtud para nada*.

Ahora bien, gracias a que la vivencia mística, por medio de su entramado simbólico que se expresa en su texto poético de los *Afectos*, permite experimentar su realidad al lector, éste también la puede "re-vivir". No en el sentido ingenuo de "re-sentir", como bien lo advierte Dilthey (1944, p. 58), o de quien pretende repetir la experiencia mística de Castillo, sino dando cuenta de ella porque incumbe al ámbito de la religión que no es otra que "la conciencia de la verdad, el goce de la bienaventuranza (...). En la medida en que convertimos esta región en objeto de consideración filosófica, nos ocupamos de la verdad eterna" (Hegel, 1990, p. 331); esto claro, si entendemos por *verdad eterna* una comprensión abierta, sin principio ni fin, de una realidad que no se agota; apenas se deja traslucir en la *imagen* sensible del símbolo, que se encuentra vinculada a un *sentido*, y no a una cosa; esto se refleja, en palabras de Durand (2000), cuando la "imagen de valor simbólico es la que contiene lo que Souriau llama el *Ángel de la Obra*, es decir, la que encierra un *contenido que la trasciende*" (cursivas añadidas) (p. 17); *imagen poética* (simbólica) que *trasciende el contenido* místico vivenciado por la poetisa Castillo en cuanto que en su prosa poética yacen los símbolos que vienen a instaurar un sentido de la experiencia mística.

El nuevo “*furor divino*” en los “*Afectos*”

En virtud de lo anterior, debemos atender a las resonancias, a los “ecos” expresivos de la vivencia mística que en ellos se avivan y surgen por estar latentes entre sus líneas y que, ineludiblemente, evoca a alguno de sus predecesores y de su sentido. “Un sentido descubre sus profundidades al encontrarse y al tocarse con otro sentido, *un sentido ajeno* (cursivas añadidas): entre ellos se establece una suerte de *diálogo* que supera el carácter cerrado y unilateral de estos sentidos” (Bajtín, 2005, p. 352); es decir, para dar con los vestigios en la mística de Castillo, expresada en la prosa poética de los *Afectos*, tendremos que seguir las huellas limítrofes de la palabra ajena o, más exactamente, entre el sentido místico que expresa poéticamente los *Afectos* de la poetisa y el sentido del “*furor divino*”, conceptualizado por Marsilio Ficino (1993).

En efecto, Castillo, dentro de su realidad estética, se inspira en el “*furor divino*” de Ficino¹⁵ –acaso de manera inconsciente¹⁶–, por la manera en que “elabora” poéticamente la forma de expresar su vivencia mística, mas no en el sentido de que la poetisa haya subsumido íntegramente este concepto para

¹⁵ Aquí no pretendemos establecer una relación completa entre este concepto tan complejo y la composición poética que expresa Castillo, pero sí ofrecer un posible nexo de sentido desde lo más característico del “*furor divino*” de Ficino en relación con lo místico, pues, la “concepción del *furor divino* que toma de Platón, pero también de los tratados herméticos, Plutarco, Porfirio, Plotino, los apologistas cristianos y san Pablo, constituye una aportación que marcó tanto la teoría de las artes renacentista y manierista como la concepción del hombre en relación con Dios” (Introducción, Azara, 1993; véase también Ficino, 1993, p. XXIII), y que influyó en la manera de hacer arte religioso en el nuevo mundo, principalmente en la época de la colonia. Es más, la “influencia de Ficino fue enorme y perdurable. Los poetas manieristas franceses de *La Pléiade* tradujeron sus escritos y difundieron sus principales ideas, especialmente sobre el *furor poético*. La teoría y la práctica del arte manierista (...) no pueden entenderse sin el neoplatonismo místico de Ficino” (Azara, 1993, p. XXX-XXXI).

¹⁶ Como bien se puede apreciar, por el contexto cultural en que vivió Castillo, el arte manierista y barroco penetraron el imaginario de los habitantes de la Tunja colonial. Se sabe, por ejemplo, que la poetisa Castillo tuvo un inusitado acceso a lecturas diversas, por vía española, de la cultura europea renacentista del momento, como por ejemplo las comedias (Castillo, 1968, I, p. 7) y hasta aprendió latín (p. 197). Además, Castillo “no solamente fue escritora y poetisa sino que siguió el ejemplo de Don Juan de Castellanos ocupando un especial mecenazgo en relación con el arte” (Mateus Cortés, 1989), y hasta se “dice que una de las pinturas que adornaba la celda de Francisca Josefa es de su autoría” (Robledo, 2007, p. XXX); con lo cual, la ponía al tanto del acontecer artístico y cultural renacentista y, en especial, del movimiento manierista, a juzgar por los óleos que se encontraban en la celda del Convento Santa Clara la Real donde vivió la poetisa, como por ejemplo, los óleos sobre tela del pintor italiano Angelino Medoro –*Anunciación, Inmaculada y la Santísima Trinidad*–, quien vivió en Cali y Ecuador en 1589 y en Lima en 1600. Las obras de Medoro, por vía de la pintura sevillana, continuaron la teoría y la práctica del canon manierista que, según Azara, este tipo de arte se caracterizó por la “exaltación del artista melancólico que busca salvarse gracias al poder de la imaginación iluminada interiormente por Dios, (...) (y que) no pueden entenderse sin el neoplatonismo místico de Ficino” (Ficino, p. XXX-XXXI). Es más, de acuerdo con Mateus Cortés (1989), “Medoro fue un precursor de los grandes pintores de la colonia. Gran parte de su producción ejecutada en la Nueva Granada se encuentra en Tunja y está dedicada especialmente a la Pasión de Cristo. El cronista Juan de Castellanos estimuló el tema de la Pasión de Cristo con la pintura de Medoro”.

poder dar cuenta de su experiencia, ni mucho menos insinuamos que Castillo haya leído de forma directa alguna obra de Ficino, sino de advertir la relación de sentido que la poetisa mística neogranadina guarda con Ficino.

Si para Ficino la *vivencia* mística es un tipo de encuentro entre el artista-poeta y Dios concebido como “furor divino” o “locura divina” ya que es, en palabras de Ficino (1993), “una iluminación racional del alma, mediante la que la divinidad vuelve a elevar el alma, descendida a regiones inferiores, a encumbradas sedes” (p. 31); la *vivencia* mística, para Castillo, estaría dada por una gradación purificadora que el poeta tendría que realizar de su parte, pero en virtud de una divinidad que lo arrebatara en cuanto que lo quiere y lo desea, tal y como lo da entender Castillo (1942) cuando dice que:

Conocí que la razón y parte superior del alma, como su cabeza y caudillo, quiere y desea por mandato del Señor (que solo es el que es) sacar todas las facultades, potencias inferiores, y todo el resto de sus operaciones y pasiones, del cautiverio de las tinieblas (p. 76).

Solo que, este tipo de *vivencia*, en tanto *furor poético*, “se llama amor. Es una cierta enajenación divina, como un olvido de sí mismo, y un flujo unitivo con aquello cuya belleza admiramos” (Ficino, 1993, p. 87). O, más aún, “es referir todas las cosas al amado. Si se habla, es del objeto que se ama; si se oye hablar con gusto, es de él o por él. Todo lo demás cansa y es molesto” (Castillo, 1942, p. 217). De ahí que este *furor* o *locura* sea divino porque, en palabras de Ficino (1993), “no puede haber poeta bueno alguno, si no es arrebatado por un furor de esta clase (...), ni puede honrarse a Dios de modo perfecto y eximio, si no es por una enajenación de la mente de esta clase” (p. 87).

En efecto, Ficino, siguiendo a Platón, nos da a entender que gracias a que la divinidad puede poseer al poeta, éste no solo puede producir lo mejor y más excelso de la poesía, sino que del producto de este *arrebato* o *enajenación divina* –y amorosa– (el texto poético), puede dar testimonio o, mejor, ofrecer una prueba de que esa divinidad o Dios entró en posesión de su propia alma, valga decir, de todo su ser y, por tanto, el amor –en tanto divinidad y considerado el más perfecto de todos los furores, según Ficino (1993)– “es en realidad el que te

dicta las palabras, el que te muestra las ideas, el que te suministra la variedad, los temas y la elegancia" (p. 87). Así, el texto poético acredita la *vivencia* de la divinidad experimentada por el poeta en sus momentos de raptó.

Pero, como nos advierte Ficino (1993), "conseguir la grandeza en un instante no es propio del ingenio humano, sino de la inspiración divina" (p. 43), por lo que Dios solo se valdrá

de seres inadaptados con preferencia a los que poseen maneras urbanas, y de hombres poco cuerdos, en detrimento de los juiciosos. Esto es porque si dirigiese sus fuerzas hacia hombres hábiles y juiciosos, parecería que la obra poética se ha producido por sutileza e industriosidad humanas. La poesía, al no sucederse pues de la fortuna o del arte, ha de ser atribuida a la divinidad y a las musas (p. 43).

Así como el texto poético es garantía real del raptó divino vivenciado por el poeta, éste se convierte, simultáneamente, en prueba fehaciente de la manifestación de la divinidad debido a las escasas cualidades del mismo poeta para la creación artística; carencia que asegurará, precisamente, que el texto poético *ha de ser atribuido a la divinidad*.

Por su parte, *grosso modo*, este tipo de raptó divino es el que parece recrear Castillo a manera de confesión y/o de denuncia cuando dice, por ejemplo, que ella no es más que "una tan vil pecadora, siempre loca e insensata" (Castillo, 1968, v. I, p. 198), sugiriendo que carece de las cualidades dignas de un ser cabal como para fiarse de él o, en el sentido de Ficino (1993), es *un ser inadap-tado y poco cuerdo*, pues, solo puede hablar de su propia "miseria e ignorancia" (p. 194). Apreciación que, en el caso de Castillo, no solo viene de sí misma sino de sus propias compañeras de claustro, quienes, además, la tachan de un

demonio que había entrado en este convento para tanto mal de todas, que desde que entró no había paz, (...). Este demonio, decía, a quien con tanto horror he mirado y abominado desde que puso los pies en el convento (Castillo, 1968, v. I, p. 108).

Por lo que, en tanto poeta mística, sufre la exclusión al tildársele de “revoltosa, cizañera, fingidora, que no sé quién es Dios; que hasta los huesos de los muertos desentierro con la lengua” (Castillo, 1968, v. I, p. 38). Es más, esta “avis rara”¹⁷ ni siquiera logra dar cuenta de cómo es que le sucede esto cuando confiesa que

por este tiempo me dio un modo de presencia suya, que en todas las cosas y criaturas lo hallaba, y el alma amaba y reverenciaba a aquella Majestad que hinche los cielos y la tierra. (...), el cual yo no sé como lo acierte a decir, por no depender de él ninguna cosa que yo pueda explicar con comparaciones de cosas exteriores, así como distan tanto las cosas y penas del alma de las del cuerpo. Así me parece que no hallaré cómo darme a entender (Castillo, 1968, v. I, p. 79)

La enajenación de la cual aquí da cuenta la poetisa, permite reconocer el sentido del arrebató de Ficino que deja trastornado al poeta quien, al *no saber cómo decir con acierto* o expresar coherentemente lo “inefable”, *no halla cómo darlo a entender*, pues, “en estado de furor cantan muchos hechos, ciertamente admirables, que poco después, al sosegarse el furor, ellos mismos no comprenden bien, como si no los hubieran pronunciado” (Ficino, 1993, p. 55), como es el caso de la poetisa Castillo.

Por otra parte, también, se convierte en una amante capaz de matizar su vivencia mística como unión que nace de cierta forma de contemplación; Castillo (1968) lo plantea así:

Andaba mi alma como una ligera pluma, que es llevada del viento suave; así me parecía que yo no tenía parte en mí, para nada, sino que andaba como sin alma, que mi alma se había entrado en su Dios, y que era gobernada por otro impulso, suave, dulce, amoroso y eficaz. Todo lo que vía y oía, era Dios, era Sumo Bien; y era un bien sobre todo sentido y conocimiento. No me estorbaba nada exterior; antes todo era como soplos que hacían arder aquella llama, y más ardía, con todo lo que era desprecio y humillación mía (v. I, p. 123).

¹⁷ Así la ha denominado Elisa Mújica (1991, p. 12) en *Sor Francisca Josefa de Castillo*. Rareza que desde la perspectiva que estamos señalando, parece compartir, incluso, José María Vergara y Vergara (1958), quien ponderando lo singular de sus escritos dice, “¿De dónde pudo aprender a manejar con tanta soltura el idioma; dónde adquirió ese purísimo estilo? Sin duda suplió por el estudio su alta inteligencia y su ardiente aspiración ascética. Tuvo todas las inteligencias superiores, el don de aprender mucho en poca lectura, absorbiendo rápida y poderosamente las bellezas que en los pocos libros que leyó encontrara (...) la Madre Castillo es el escritor más notable que poseemos” (pp. 201-203). Solo que, para Vergara y Vergara, la inspiración divina que recibe Castillo está muy lejos del sentido del “furor divino” de Ficino, pues, la inspiración viene por vía ascética, no mística.

En esta vivencia de la unión mística, apelando a Ficino (1993), la poetisa

al percibir su imagen por la vista, el más sutil y violento de nuestros sentidos, y quedar atónitos y como fuera de nosotros, somos arrastrados hacia la vista por todos los sentimientos y, para no decirlo con menos verdad que elegancia, «el alma del amante vive en cuerpo ajeno» (pp. 86-87).

En tal sentido, Castillo parece enlazarse con el *furor divino* de Ficino, quien al respecto precisa que el estilo del poeta guarda una característica muy especial en su forma de expresar tal vivencia o arrebató como, antaño, lo hizo Platón, pues, “como dice Aristóteles, discurre derechamente por el medio entre la prosa libre y la poesía” (Ficino, 1993, p. 91), tal y como, a su manera, intenta hacerlo Castillo cuando dice que:

Recibiendo a Nuestro Señor sacramentado, entendí esto: *cantaré* y entenderé en los caminos inmaculados, *cuando vienes a mí*. Sentía y conocía estos caminos de las virtudes de Nuestro Señor y *que al andar por ellos ha de ser toda la música* y el entender del alma *esta dulcísima imitación de las virtudes del Señor Jesús*, su invencible paciencia, su humildad, su obediencia (...). *Esta imitación es la ciencia dulce y sabrosa para el alma*, que subiendo a esta palma aprenderá sus frutos dulces a su garganta, *cuando cante en su cítara y salterio* (Castillo, 1942, p. 84).

Nótese cómo Castillo mezcla, en su estilo, una prosa musical con una poética mística o, mejor, una prosa poética con una mística musical que responde al hábil recurso de la paráfrasis bíblica, potenciando su forma mixta de expresión simbólica propia de los grandes poetas, como lo reconoce Ficino (1993) cuando nos recuerda que quienes crearon así su canto “embellecieron la prosa libre con algunos ritmos propios de los poemas de Moisés, Job, Salomón, Isaías, Jeremías, Daniel, Ezequiel y casi todos los demás profetas de los hebreos” (p. 93).

Es una composición poética en la que, además, Castillo recrea el esfuerzo por *imitar* en sus sentidos la “realidad” (*su garganta*) de las virtudes divinas por medio de la música, *cuando cante en su cítara y salterio* y que, por lo mismo, puede reflejar su vivencia mística en el texto poético como la voz de una conciencia que refleja algo: sus raíces de un pasado lejano, precisamente, por estar inserta en el mundo. He ahí el sentido del “furor divino” de Ficino “re-ela-

borado” poéticamente por Castillo como forma de revelar la vivencia mística en sus *Afectos Espirituales* y en el que, estéticamente, se da el lugar de la *fulgurante aparición de la palabra*.

Y tal vez, por esta razón es que en el sentido de la vivencia mística de la poetisa Castillo se puedan apreciar ciertos ecos que la hermanan al coro de místicos como San Agustín, Raimundo Lulio, Pseudo Dionisio Areopagita e, incluso, del Maestro Eckhart, pues, guardan en común cierto tono platónico o neoplatónico para enriquecer, armónicamente, sus vivencias místicas; pero que, de una u otra forma, apelan a una realidad estética distinta para dar cuenta de lo inefable de su experiencia.

Es más, Castillo enriquece el “furor divino” de Ficino en virtud del sentimiento poetizado ya que, en cuanto vivencia personal, es elevado a un cierto tipo de experiencia íntima que, en el decir de Zambrano (1950), precisamente, no se deja reducir a universalidades (p. 59), pues Castillo (1942) percibe que “lo que vía y oía, era Dios, era Sumo Bien; y era un bien sobre todo sentido y conocimiento” (cursivas añadidas) (p. 123) que escapa al conocimiento objetivo que pretende la mera razón, pues se trata de

la experiencia de algo que no se ve consumado en la ciencia su anhelo, en el que la ciencia no ha reparado, tal vez porque no iba a saber vencerla y la aparta a un lado porque no sabe qué hacer con ella (cursivas añadidas) (Zambrano, 1950, p. 59).

Por eso *la experiencia de algo, de Dios (Sumo Bien)*, es para Castillo *un bien sobre todo sentido y conocimiento*, pero manifestado a través de un lenguaje.

Lenguaje que, estéticamente, le da rostro al *sentimiento* emergente del ser porque amplía, enriquece y embellece parte del sentido de lo humano; esto es, la capacidad de “re-crear”, pero en sentido platónico, porque Platón (1997 versión) toma el verbo *creación* en ese sentido cuando dice “sabes que la idea de «creación» (*poiesis*) es algo múltiple, pues en realidad toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación” (Banquete, 205c); *creación* como “re-creación”, de hacer presente o *vivenciar* artísticamente lo dado en la intimidad del ser y que se manifiesta a la conciencia de la mística de Castillo.

Por eso concluimos, desde Bajtín (2005), que el sentido poético –o simbólico– se somete “a la carne mortal de la vivencia. Por supuesto, la *vivencia* (mística) se lleva consigo el destello de su sentido predeterminado, porque sin éste quedaría vacía” (cursivas añadidas) (p. 105), pero que se renueva cuando alcanza una plenitud estéticamente significativa, constituyéndose, en este caso, en realidad estética que entraña la experiencia mística de la poetisa Castillo en los *Afectos*.

Conclusiones

Hemos constatado que la mística poetizada en los *Afectos Espirituales*, por Castillo, palpita en la realidad estética. Realidad como espacio liminal, epicentro de su experiencia mística en tanto vivencia real. Es así que, al comprender tal liminalidad, se ha podido rastrear en el texto de la poetisa un contexto rico en matices no solo literarios, sino filosóficos, al completar su sentido vinculante con los lenguajes que le han influido desde el medioevo; pero que, paradójicamente, resignifican su mística en el ámbito de las reflexiones más actuales.

En efecto, Castillo, en tanto creadora, es hija de su tiempo, pero no esclava de él. Su mística no solo responde a la influencia de sus predecesores, como tampoco se limita a replicar la forma de expresar su experiencia al modo de las escritoras místicas de la época como haciendo eco simple a la gastada tradición, sino que, audazmente, recurre a un tejido simbólico diferente y novedoso, pues, su poética nos revela una prosa de avanzada que responde a una estética que advierte una fuerte influencia manierista y no barroca, como generalmente la ha ubicado la crítica literaria.

Esto se pudo comprobar al leer sus *Afectos*: la forma en que están escritos recurre a un estilo que conjuga hábilmente el sentido dramático de lo que intenta expresar, con una aparente elección de oraciones truncadas que colorean el sentido de la paráfrasis bíblica; lo cual genera composiciones más complejas, donde el deseo de los efectos emotivos cobra mayor movimiento y contraste al darle un tratamiento irreal al espacio y al tiempo.

Gracias a lo anterior, Castillo construye una realidad estética que permite descubrir la coincidencia de sentido de su elaboración poético-simbólica con su vivencia mística, desde el “furor divino” de Ficino. Castillo, así, no solo quiso libremente escribir sobre su experiencia, sino que lo hizo resignificando su locura divina como una forma de legitimar y garantizar la realidad y veracidad de su vivencia mística; esto es, sugiriendo que su rechazo por parte de su comunidad la habilitaba para erigirse en portadora de una nueva conciencia, más plena, más humana.

Solo que, para quien desee alcanzar tal experiencia *liminal*, será vital “revivir” los umbrales que comprenden la realidad estética, donde el sentido poético y místico generan una simultaneidad que se vuelve objeto de la reflexión filosófica y que anticiparían el análisis de uno de los textos más influyentes tanto de la época colonial novohispana como de la posteridad, pues, nos permitiría leer de otra forma el pensamiento femenino, histórico-cultural y religioso, colombiano del período colonial hasta nuestros días.

Referencias

- Achury Valenzuela, D. (1962). *Análisis crítico de los afectos espirituales de Sor Francisca Josefa de la Concepción de Castillo*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional (Biblioteca de Cultura Colombiana).
- Achury Valenzuela, D. (Ed.). (1968). *Sor Francisca Josefa de la Concepción de Castillo y Guevara. Obras completas según fiel transcripción de los manuscritos originales que se conservan en la Biblioteca Luis Ángel Arango* (I y II Vol.). Bogotá: Banco de la República, Biblioteca Luis-Ángel Arango.
- Anderson Imbert, E. (1970). *Historia de la literatura americana: La colonia, 100 años de República*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.

- Azara, P. (Ed.). (1993). Introducción y notas. En M. Ficino (Autor), J. Maluquer & J. Sainz (Trad.), *Sobre el furor divino y otros textos*. Barcelona: Anthropos.
- Bajtín, M. M. (2005). *Estética de la Creación Verbal*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Castillo, F. J. (1942). *Afectos espirituales*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
- Castillo, F. J. (1968). *Sor Francisca Josefa de la Concepción de Castillo y Guevara. Obras completas según fiel transcripción de los manuscritos originales que se conservan en la Biblioteca Luis Ángel Arango (I y II Vol.)*. En D. Achury Valenzuela (Ed.). Bogotá: Banco de la República, Biblioteca Luis-Ángel Arango.
- Chang-Rodríguez, R. (2008). Diálogos poéticos Americanos y Transatlánticos. En P. Ruíz Pérez (Ed.), *Cánones críticos de la poesía de los Siglos de Oro* (pp. 291-309). Madrid: Academia del Hispanismo.
- Cohen, H. (2010). *El concepto de la religión en el sistema de la filosofía*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- De Certeau, M. (1995). *The Mystic Fable*. En M. B. Smith (Trad). Chicago: The University of Chicago Press.
- De Claraval, B. (1987). *Obras completas. V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Diccionario de Autoridades. (1990). Madrid: Gredos.
- Dilthey, W. (1944). *Obras de Wilhelm Dilthey. VII: El Mundo Histórico*. En E. Ímaz (Trad). México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Ediciones Istmo.
- Durand, G. (2000). *La imaginación simbólica*. Argentina: Amorrortu.

- Ficino, M. (1993). *Sobre el furor divino y otros textos*. En P. Azara (Ed.), J. Maluquer & J. Sainz (Trads.). Barcelona: Anthropos.
- Hegel, G. W. F. (1972). *La razón en la historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. F. (1990). *Lecciones sobre filosofía de la religión, 1. introducción y Concepto de Religión*. En Ricardo Ferrara (Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Hernández-Torres, I. N. (2003). Escritura y Misticismo en los Afectos Espirituales de la Madre Castillo. *Revista Iberoamericana*, LXIX(204), 653-665.
- Ibsen, K. (1999). *Women´s spiritual autobiography in colonial Spanish America*, Gainesville: University Press of Florida.
- Marroquín, J. M. (1929). *Discursos académicos y otros escritos sobre filología y corrección del lenguaje*. Bogotá: Editorial Santafé.
- Mcknight, K. (1997). *The Mystic of Tunja: The Writings of Madre Castillo, 1671-1742*. Amherst: Univerity of Massachussetts Press.
- Mateus Cortés, G. (1989). *Tunja: el arte de los siglos XVI-XVII-XVIII*. Bogotá: Arco.
- Mújica, E. (1991). *Sor Francisca Josefa Del Castillo*. Colección Clásicos Colombianos. Bogotá: Procultura.
- Paz, O. (1997). *La llama doble. Amor y erotismo*. Barcelona: Seix Barral.
- Reinoso Ingliso, M. y Walde Moheno, L. (Eds.). (2013). *Virreinato II*. México: Grupo Editorial Destiempos.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. España: Editorial Trotta.
- Robledo, A. I. (2007). *Madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo, Su Vida*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Sánchez Lora, J. L. (1988). *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

- Soto Posada, G. (2013). *Diez Místicos Medievales*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Trías, E. (1990). *Lógica del límite*. Barcelona: Destino.
- Turner, V. (1980). *La Selva de los Símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Van Gennep, A. (1969). *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Valente, J. A. (1997). *Notas de un simulador*. Madrid: Ediciones La Palma.
- Velasco, J. M. (1999). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Editorial Trotta.
- Velasco, J. M. (2004). *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid: Editorial Trotta.
- Vergara y Vergara, J. M. (1958). *Historia de la literatura en Nueva Granada. Desde la conquista hasta la Independencia (1538-1829) (Vol. I)*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia.
- Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Alianza.
- Zambrano, M. (1950). *Hacia un saber sobre el alma*. Buenos Aires: Losada.
- Zavala, L. (1998). *La Precisión de la Incertidumbre. Posmodernidad, vida cotidiana y escritura*. México: Universidad Autónoma de México.



EL PAN DEL MISTERIO: INTERPRETACIÓN SOCIO-RETÓRICA DE JUAN 6

Bread of Mystery: a Socio-Rhetorical Interpretation of John 6

Recibido: 18 de marzo de 2016 / Aceptado: 27 de julio de 2016

*Juan Esteban Londoño**

Resumen

Este artículo estudia el capítulo 6 del Evangelio de Juan desde una perspectiva socio-retórica. Enfatiza las estrategias de persuasión que aparecen en el texto para convencer a la audiencia de una alta cristología, y destaca los sentidos profundos de las palabras simbólicas, como también los valores y significados de un mundo social y cultural en conflicto con la sinagoga y las iglesias judeo-cristianas.

Palabras clave

Comer; interpretación socio-retórica; pan; símbolo; texturas.

Abstract

This article explores John 6 from a socio-rhetorical perspective. It emphasizes on persuasive strategies within the text used to convince the audience of a high Christology, and the deep symbolic meanings of words, as well as, the values of a social and cultural world in conflict with the synagogue and Jewish-Christian churches.

Keywords

Bread; eating; socio-rhetorical interpretation; symbol; textures.

* Magister en Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia; y en Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica. Candidato a doctor en Teología sistemática de la Universidad de Hamburgo, Alemania. orcid.org/0000-0002-2814-6381. Correo electrónico: ayintayta@gmail.com

Introducción

El texto de Juan 6 remite a la experiencia judía de la pascua y el éxodo, y también a la celebración de la eucaristía cristiana. Pero es más que eso. Está conectado con lo más profundo de las experiencias religiosas, desde el canibalismo primitivo hasta las religiones y filosofías sofisticadas de la época del Nuevo Testamento. Es un llamado a la vida, hecho a través de la pascua de la muerte. Un llamado a encontrarse con la divinidad en el símbolo de la carne y la sangre. Una invitación a encontrar vitalidad en el pan y el vino, productos que enseñan la transformación de la existencia, en un ciclo en el que los acontecimientos más crueles e incompresibles se convierten en fuente inspiradora para creer.

Este análisis aborda el texto bíblico desde una perspectiva socio-retórica. Se trata de un acercamiento enfocado en los valores y convicciones que refleja y refuta, haciendo énfasis en la intención que tiene el autor u orador de convencer a su audiencia para que tome un punto de vista o proclame una interpretación del mundo (Robbins, 1996).

A medida que se avanza en el texto, se le ve desde diversos ángulos, o texturas, como las llama Robbins (1996). Los textos poseen distintas capas de significado, tales como la textura interna (lingüística), y sus intertexturas oral y escritural, social, cultural e histórica. Cuando los exploramos, vemos múltiples texturas de sentidos, convicciones, valores, emociones y acciones del autor y del mundo en el que vive.

En su estudio socio-retórico sobre los evangelios, el teólogo alemán Gerd Theissen (2002) dice que los escritores de estas obras eran ante todo pastores que intentaban dar una orientación para sus comunidades. Esta “política eclesial” es la estrategia retórica que toman los autores del NT para proclamar al Resucitado. Según Theissen, cada autor de los evangelios, en tanto dirigente eclesial, debe:

- Compartir las convicciones de su grupo, y justificar cuando va más allá de ellas,

- ofrecer a su grupo una orientación dentro y sobre el mundo que los rodea,
- definir los límites con relación a la religión de origen, que es el judaísmo,
- resolver los conflictos internos de su propia comunidad,
- y dar forma a la estructura de autoridad de la comunidad y dejar sucesores (2002).

En este sentido, los escritores de la Biblia tienen una intención: persuadir, convencer, llevar al otro a la conversión. Para lograr esto, utilizan diferentes estrategias lingüísticas, ancladas en la realidad de una sociedad y entorno. Lo que busca este artículo es encontrar tales estrategias mediante el análisis de las texturas.

Textura interna

Escenas

El texto está presentado en siete escenas, en cada una de las cuales Jesús se va quedando progresivamente con menos discípulos, debido al chocante contenido de su mensaje:

- a. En la orilla del lago –Tiberíades–, Jesús multiplica los panes (1-15).
- b. Jesús atraviesa el lago, y se identifica como “Yo soy” (16-21).
- c. En la otra orilla del lago –Cafarnaúm–, Jesús se identifica como “Yo soy el pan de la vida” (22-40).
- d. Los judíos murmuran, y Jesús insiste en que es el pan de la vida (41-58).
- a) Los discípulos murmuran, y Jesús declara que sus palabras son espíritu y son vida (59-66).
- e. Los Doce se quedan con Jesús, porque solo él tiene palabras de vida (67-71).

En esta trama narrativa está presente el tema del *pan*, fundamental para la comprensión, tanto en su primer sentido como en su sentido simbólico. Aparece, además, el tema de la identidad de Jesús, cuyas declaraciones van siendo más atrevidas. Surgen motivos literarios clásicos de la tradición del éxodo: la pascua, atravesar el lago, la identidad del “Yo soy”, la mención de Moisés, la murmuración, la transmisión del espíritu y las palabras de vida.

El narrador intercala la pascua judía (*pascha* 4) con la eucaristía cristiana (*eucharisteo*, 11, 23). Frente a estas dos fiestas, se presenta a Jesús como un ser cuya sabiduría e identidad divina van más allá, superando toda simbólica religiosa hasta entonces conocida. Ambas celebraciones no solo son recogidas en Cristo, sino superadas. Por esto, hay que ir más allá de los judíos y de los discípulos, hay que habitar en Jesús y dejar que él habite en quien come de su carne y bebe de su sangre.

Marco literario

La narración está ligada por las palabras *pan* y *comer* (y también *beber*). El narrador juega con dos acepciones importantes: la *literal* y la *simbólica-espiritual*.

- a. 6,1-15 muestra el sentido *literal*, narrado también por los sinópticos, en el que Jesús multiplica los panes y los peces. También hay un sentido simbólico, de un segundo nivel –pero no aún con la hondura que vislumbra el narrador– en relación a la pascua judía y a la eucaristía.
- b. 6,16-21 manifiesta cuál es la señal de la que Jesús está hablando, y es la expresión “Yo soy” (20). Ella prelude el tema de “Yo soy el pan”. De esta forma, se introduce la resignificación que hace el cuarto evangelio a este relato de milagro.
- c. 6,22-59 refleja la larga conversación con los judíos, quienes no comprenden el sentido *simbólico* y se conforman con el sentido *literal*. Para ellos, es suficiente el pan de Moisés (cinco libros, cinco panes) que alimenta a la totalidad de Israel (doce cestas). Para el Jesús de Juan, esto no es sufi-

ciente, ni siquiera es la señal indicada. La señal es Él mismo: “Yo soy el pan de vida, que ha bajado del cielo”, e invita a comer de su carne y beber de su sangre para recibir la vida eterna.

- d. 6,60-66 señala que no solo los judíos abandonan a Jesús, sino también muchos de sus discípulos (6,66). No es suficiente ver en Jesús al profeta como Moisés. Hay que ver al “Yo soy”, al *Logos* revelador que se revela a sí mismo en sus milagros.
- e. 6,67-71 hace una salvedad, y muestra que los Doce no abandonaron a Jesús, porque él tiene palabras de vida eterna. Sin embargo, Jesús señala algo más *profundo* todavía, y es que él los eligió a ellos -y también que entre ellos está el diablo-. Con esto los acepta, pero no destaca la profundidad de ese conocimiento que se requiere en c y d. Por lo que hay otra forma de relacionarse con él aún más profunda que la de los Doce, a saber, la del discípulo amado¹.

Observaciones de la traducción

Hay un juego de palabras con el verbo *esthío* (*comer*): ¿Qué es lo que se *come*? ¿Qué es lo que da vida? El verbo se repite 10 veces en el capítulo y se refiere precisamente a lo que se ingiere:

¿Dónde compraremos pan para que *coman* éstos? (6,5).

El lugar donde habían *comido* el pan después de que el Señor había dado gracias (6,23).

Me buscáis, no porque hayáis visto señales, sino porque habéis *comido* de los panes y os habéis saciado (6,26).

Nuestros padres comieron el maná en el desierto, como está escrito: “LES DIO A *COMER* PAN DEL CIELO.” (6,31).

Vuestros padres *comieron* el maná en el desierto, y murieron (6,49).

Éste es el pan que descende del cielo, para que el que *coma* de él, no muera (6,50).

Yo soy el pan vivo que descendió del cielo; si alguno *come* de este pan, vivirá para siempre; y el pan que yo también daré por la vida del mundo es mi carne (6,51).

Los judíos entonces contendían entre sí, diciendo: ¿Cómo puede éste darnos a *comer* su carne? (6,52).

¹ Como señala Brown (1983), hay dudas de que el discípulo amado sea considerado uno de los doce, pues la forma de discipulado de los doce es inferior a la de este personaje enigmático, encarnación de los ideales del evangelista: ser como él, es ser cristiano. En su libro *La comunidad del discípulo amado*, no vacila Brown en mostrar que el discípulo amado no es Juan el hijo de Zebedeo ni uno de los Doce (p. 35).

Si no *coméis* la carne del Hijo del Hombre y bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros (6,53).

Éste es el pan que descendió del cielo; no como el que vuestros padres *comieron*, y murieron; el que *come* este pan vivirá para siempre (6,58).

Aparece entonces el juego: pan y pan del cielo. Son dos cosas diferentes. La pregunta de Jesús rompe con la tradición simbólica de Israel: ¿cuál es el verdadero pan del cielo? Los rabinos creían que, cuando viniera el Mesías, él iba a repartir el maná (Merkel, 1990, p. 285). Pero Jesús desestima esta leyenda y devela su significado simbólico. El verdadero pan del cielo es solo aquél que puede dar vida imperecedera (38). Este pan solo puede encontrarse en aquél que ha dicho de sí mismo: “Yo soy el pan de vida bajado del cielo” (51).

Al hablar del pan que desciende, también el verbo *katabaino* toma importancia crucial en el texto (8 veces). Se refiere, en general, a venir, percibido en la concepción antigua de que Dios habita en un cielo arriba o profundo. En Juan 1,31 se habla del Espíritu Santo, que descendía del cielo como paloma. En 1,51, de los ángeles del cielo bajando sobre el Hijo del Hombre. En 3,13 se afirma que nadie ha subido al cielo, sino el que bajó del cielo. Así, aparece de nuevo un juego de palabras, en el que se alude, desde el comienzo del discurso, a ese pan que ha bajado, el Hijo de Dios.

La vida se logra contemplando y creyendo en Jesús. El verbo *theoreo* asume importancia (40), pues tiene una fuerte resonancia en el mundo griego: contemplar de manera religiosa. No es simplemente ver (*orao*), sino que tiene la connotación contemplativa del asombro, de la visión mística.

Además, aparece el verbo *manthano* (45), aprendizaje de un conocimiento especial, que no tienen los demás, los que no llegan a profundidad en la enseñanza (*didaktoi*). Así se revela una retórica de sabiduría, o para decirlo en términos griegos, de *gnosis*.

Ser discípulo no se trata solamente de ver los acontecimientos, sino de pertenecer a Jesús y a Dios (46): “nadie ha visto al padre, sino que el que es de Dios, éste ha visto al Padre”. El verbo *eimi*, indica una pertenencia total. Dicho en este lenguaje proto-gnóstico: el que cree en Jesús es porque es de Dios, porque ha recibido ese conocimiento que nadie más recibe y solo de Dios nace.

El narrador retoma un tema clásico de los sinópticos, pero le da una interpretación propia, más *profunda, simbólica-espiritual*; deja de lado al mensaje *literal* para centrarse en el mensajero. Ahora Jesús es lo importante, no su milagro. Y este milagro se intercala con la Eucaristía. Así, sobre una historia conocida, se propone una interpretación nueva: Jesús mismo es el pan, superior a Moisés y superior, incluso, a lo que los sinópticos pretenden decir de él.

No deja de asombrar la relación que tiene este texto con la Eucaristía y la Tentación. Brown (2010) nos ofrece unas pistas: solo Juan (a) utiliza el verbo *eucharísteo* (dar gracias); (b) solo Juan afirma que Jesús mismo distribuye los panes, como hará en la última cena; (c) solo Juan refiere que Jesús ordenó a sus discípulos recoger los fragmentos para que no se perdieran (el verbo griego para «recoger» es *synago*, de donde procede *sinapsis*, y *sinagoga*) (p. 72).

Pero hay algo más allá que la Eucaristía. Lo veremos a continuación.

Análisis semiótico

El texto presenta una división consciente de dos grupos en conflicto: los judíos, entre ellos algunos discípulos de Jesús, contra Jesús y sus seguidores (ver tabla).

Tabla 1

Contraposición de discursos entre dos grupos socio-religiosos:
 la sinagoga y la comunidad joánica

Pan del cielo: Maná	Pan del cielo: Jesús
Judíos-Sinagoga-Algunos discípulos	Jesús (comunidad joánica)
Los que comen, murieron	El que coma vive, vivirá, y será resucitado
Piden señal	La señal es "Yo soy"
La obra de Dios: acontecimientos que hay que hacer	La obra de Dios: creer en Jesús, quien es el acontecimiento existencial
Fiesta: Pascua-Eucaristía	Fiesta: más que la pascua y la eucaristía, hay que comer su carne y beber su sangre
Milagro: 5 panes (Moisés), 12 canastas (Israel)	Milagro: el pan que ha bajado del cielo es Jesús
Conclusiones del grupo: Este es el profeta, mesías	Conclusiones del grupo: "Yo soy el pan de vida"
Acción del grupo: murmuran, se escandalizan, lo abandonan	Acción del grupo: habitan en Jesús, y Jesús en ellos

Elaboración propia.

Elaboración y presentación de los argumentos

El texto presenta argumentos estereotipados y complejos, que juegan con el doble sentido. Los judíos –incluso los discípulos de Jesús que son judíos– van por el sentido *literal*: comerse la carne y beberse la sangre de una persona. Esto para ellos es escandaloso. Jesús va por el sentido *simbólico-espiritual*: comer y beber de su carne y sangre es recibirlo como lo que significa Jesús para la comunidad, participar de Él en un conocimiento más elevado. La narración inicia con la *historia* conocida por los sinópticos, pero pasa a ser reinterpretada desde una mirada nueva, mostrando esas "señales" que los demás no ven.

Por esto no desatina el exégeta alemán Hermann Gunkel (1987), al observar la profundidad existencial de tal declaración, en conexión con otros textos bíblicos y con la preocupación humana por el Sentido:

El pan ha capturado la imaginación de los pueblos, hasta el punto de hablar de "el pan de vida" de la misma forma en que se habla del árbol de vida o del agua de vida. Como estos dos, el pan puede otorgar inmortalidad. Este concepto llegó a ser además un importante símbolo para el más alto nivel del pensamiento religioso avanzado: así como se decía que la sabiduría era fuente de vida o árbol de vida, Cristo dice en el evangelio de Juan: "Yo soy el pan de vida; quien coma este pan vivirá por siempre" (6,51) (p. 75).

Intertextura

Lejos está el capítulo 6 de Juan de la narración sencilla de los sinópticos, donde el significado simbólico es evidente para una perspectiva judía: los panes son la Ley de Moisés y los cestos son Israel. Ahora esta simbólica de la pascua se *re-simboliza*, la interpretación es distinta: más que un profeta, el “Yo soy”.

Para los cristianos de origen judío, tal como lo reflejan los sinópticos, el símbolo apunta a Israel y la pascua, a la renovación o resignificación de la alianza mosaica. Se presenta a Jesús como un profeta, el nuevo Moisés.

Como señala Stephen Reed (1997), siguiendo a Borgen y a G. Vermes, en el siglo I había una rica interpretación midráshica de los conceptos del pan y del maná. En la tradición rabínica, Moisés era asociado con el maná y la Torah, y el maná era visto como un Torah alegórica. Filón de Alejandría conecta al maná con el *Logos*, la sabiduría y la Torah, y Moisés es visto como la encarnación del Logos y de la Torah (p. 1180).

Sin embargo, el evangelio de Juan da una transposición, y Jesús es presentado como el *Logos* (1,1). Ahora, además, como el Pan de vida (6,41). En este sentido, no es Moisés, ni la Torah, sino Jesús, la revelación de Dios.

El biblista argentino Severino Croatto (1988, p. 75) señala los motivos literarios que subyacen a esta narración. Destaca por lo menos once, conectados con las tradiciones del Éxodo y el Desierto:

- a) Jesús como nuevo Moisés que provee el pan para alimentar al pueblo:
- Moisés pregunta de dónde (*LXX póthen*) sacar para alimentar al pueblo (Nm 11,13).
 - Jesús pregunta de dónde (*póthen*) sacar para alimentar al pueblo (Jn 6,5).

b) De pan a Carne:

- En el desierto, se alimentan con pan (maná) y carne (codornices). La carne es para que se sacien y mueran, por murmurar (Ex 16; Nm 11).
- En Juan hay alimentación con pan (maná-Jesús) y carne (Jesús), para que tengan vida eterna (6,53).

c) De maná-Ley a maná-Jesús:

- Los rabinos entendían el maná como símbolo de la Ley, palabra de Dios (Ex 20,18; Dt 5,23-31).
- Jesús es el verdadero maná del cielo, nueva palabra de Dios: “La palabra se hizo carne” (Jn 1,14).

d) De Moisés-enviado a Jesús-enviado:

- Moisés es el enviado de Dios para la liberación del pueblo. Su señal es la vara convertida en serpiente (Ex 3,10; 4,5; 6,10-13).
- Jesús es el enviado del Padre (6,29), la serpiente elevada (3,14).

e) De murmuración contra Moisés a murmuración contra Jesús:

- Los israelitas murmuran contra Moisés y el pan que Dios les da (Ex 16,1-2; Nm 11,1-2).
- Los judíos y los discípulos murmuran contra Jesús, el pan dado por Dios (6,41.60-61).

f) Moisés y Jesús como personas que pueden ver a Dios:

- Moisés ve a Dios cara a cara (Ex 19,19, 33,11; 33,20).
- Jesús viene de Dios y lo ha visto (Jn 5,37; 6,46).

g) El maná del desierto no dio vida, el maná-Jesús sí:

- Los israelitas comieron hasta saciarse por la muerte (Nm 32,13; 14,22).
- Jesús ofrece su carne, maná como dador de vida (6,49).

h) Jesús es el profeta como Moisés que había de venir:

- Moisés anuncia un profeta venidero que será como él (Dt 18,15-18).
- La gente identifica a Jesús como ese profeta (Jn 6,14).

i) El espíritu del líder repartido en sus seguidores:

- La donación del Maná está ligada a la donación del Espíritu de Yahvé que posee Moisés, para los setenta ancianos (Nm 11).
- El pan de vida está ligado a la transmisión de las palabras de Jesús, que son Espíritu y vida para sus discípulos (Jn 6,63).

j) Recolección de lo sobrante como memoria y testimonio:

- Yahvé manda a Moisés recoger las sobras del maná para recordar la alimentación en el desierto. En Josué 4, hay 12 piedras como señal de la travesía por el desierto.
- Jesús manda a recoger lo sobrante para que nada se pierda. Se reco-gen 12 cestas (6,12).

k) La travesía del mar:

- Los israelitas atraviesan el mar en el día de la pascua (Ex 12-14).
- Jesús atraviesa el lago, de un lado a otro, y se identifica como el “Yo soy”, el nombre Yahvé (Ex 3,14; Jn 6,14).

Visto de este modo, Jesús pasa a ser *algo más* que profeta, *algo más* que Moisés, *algo más* que el mesías; la revelación misma del nombre que se le reveló a Moisés como el “Yo soy”: “Como me envió el Padre viviente, y yo vivo por el Padre, asimismo el que me come, él también vivirá por mí” (57-58). Se establece así una cadena espiritual entre Dios, Jesús y el creyente, que se genera por el acto mismo de recibirlo y aceptarlo en las categorías que lo presenta Juan.

Textura social y cultural

Este texto da cuenta de un distanciamiento entre la iglesia y la sinagoga a finales del siglo I. Y no solo entre ellas, sino también entre la comunidad joánica y las iglesias judeocristianas.

Aquí hay, sin duda, una teología distinta a la de los demás evangelios. Ningún otro se atreve a identificar a Jesús con el “Yo soy”, ni a decir que es Dios (1,1). Juan sí lo hace. Jesús es el Dios hecho carne (1,14).

El mismo evangelio señala que para los discípulos judíos de Jesús es duro aceptar esto, los escandaliza (60-61) y prefieren irse. Para los otros cristianos que no hacían parte de la comunidad, esta cristología es ya demasiado: “Por eso muchos de sus discípulos, cuando oyeron esto, dijeron: Dura es esta declaración; ¿quién puede escucharla?” (6,60).

La cristología de Juan es la más alta de todo el NT, y por lo tanto produce un cisma entre los propios cristianos. Muchos de ellos preferirán seguir interpretando a Jesús como nuevo Moisés, como Mesías, e incluso como hijo de Dios, pero no como el “Yo soy”, del que hay que comer su carne y beber su sangre de manera místico-mistérica. Esta es la razón por la que muchos discípulos dejan de seguir a Jesús; no dejan de ser cristianos, pero no la van con la alta cristología de la comunidad joánica: “Como resultado de esto muchos de sus discípulos se apartaron y ya no andaban con Él” (Jn 6,66).

Brown (1983) señala que la comunidad joánica excluye a las demás comunidades cristianas. En realidad, lo que hace el narrador, es que está contando la historia de la auto-exclusión de tal comunidad del grueso de los cristianos, hacia finales del siglo I (p. 41). La comunidad del discípulo amado se consideraba a sí misma especial, en una relación especial con Dios.

Con estas declaraciones puestas en boca de Jesús, se presenta la recreación de un nuevo orden socio-religioso. La dependencia de Dios supera a la pascua judía y a la eucaristía judeocristiana. Acontece cuando se habita en Jesús; y Jesús en el creyente (56), tal como Jesús en el Padre (57). Con esta

nueva condición, se presenta la separación de la religión de origen, el judaísmo, y también de las iglesias judeocristianas que consideraban a Jesús profeta, Mesías e Hijo de Dios, pero no llegaban a esta extrema cristología.

Los discípulos judíos insisten en que hay que hacer obras y preguntan a Jesús por la especificidad de éstas (28), en la misma línea de la epístola de Santiago: “la fe sin obras está muerta” (Stg 2,14). Pero para el Jesús joánico, la obra consiste en creer en él, en las categorías que lo presenta el narrador (29).

La comunidad joánica elige las ideas más helenistas y extremas, de un aire proto-gnóstico, donde prima el conocimiento del Redentor-Revelador para un grupo espiritual de élite. Como hace notar Antonio Piñero (2000) acerca del evangelio de Juan, en su estudio sobre los evangelios gnósticos de Nag Ham-madi:

Juan intenta interpretar en clave espiritual y de profundidad lo que los anteriores evangelistas, según él, han presentado en la superficialidad de los meros hechos. Este propósito lo ejecuta el evangelista sirviéndose de conceptos que pertenecen a un gnosticismo judío, primitivo, aún no evolucionado, carente del substrato filosófico platónico que más tarde tendrá el gnosticismo cristiano de los siglos II y III, pero gnosticismo al fin y al cabo (p. 200).

Textura ideológica

El texto que nos ocupa destaca el conflicto del Jesús joánico con varios grupos: los judíos que no creen en Jesús, los discípulos judíos de Jesús y los discípulos del círculo más íntimo².

² Raymond Brown (1983) destaca el conflicto que subyace al Evangelio de Juan por parte de la comunidad joánica con los judíos de la sinagoga que simpatizan con el cristianismo, y los judeo-cristianos que ya hacen parte de las iglesias, pero que mantienen los valores de la religión de origen. El primer grupo es el de los cripto-cristianos, cristianos judíos que habían permanecido dentro de las sinagogas negándose a admitir públicamente que creían en Jesús. Textos como Jn 12,42-43 y Jn 9,22-38 son vistos por la comunidad joánica como discípulos que no creen en él. Este tipo de cristianos eran simpatizantes de Pedro y Santiago, de tinte judío, pero dentro de las sinagogas; y por ello la comunidad joánica los ve como falsos. El segundo grupo es el de las iglesias judeo-cristianas no joánicas. Se trata de cristianos que habían abandonado sus sinagogas, pero que seguían fieles a sus raíces judías. Estos se consideraban herederos de Santiago el hermano del Señor, de la iglesia de Jerusalén. En Jn 6,60-66 el Jesús joánico entra en polémica con algunos judíos que también son sus “discípulos”, pero que no son verdaderos creyentes. En Jn 7,3-5 se habla de los hermanos de Jesús que esperaban milagros, pero no creían realmente en Él. Esta es una crítica contra Santiago como líder de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén, más conservador que Pablo y el ambiguo Pedro (Gal 2,12). En Jn 8,31-45 se ataca a judíos cristianos que creían en Jesús, pero que se sienten ofendidos por la alta cristología de la comunidad joánica y su aceptación de teología samaritana y helenística. Todo esto refleja que los judíos cristianos no aceptaban la divinidad de Jesús atribuida por la comunidad joánica, ni entendían la eucarística de la misma manera que la comunidad joánica, sino de manera judía, como la pascual.

Hay un distanciamiento con quienes celebran la pascua de los judíos (4), ven a Jesús como profeta (14), lo interpretan como rey mesiánico (15), e incluso con el nuevo Moisés (32). Aquí se está contando la historia de la diferencia cristológica entre la comunidad de Juan y la Sinagoga.

Para un judío de cepa, las declaraciones de Jesús suenan blasfemas. Ellos conocen a su padre y a su madre (41). Es extraño oír que ha venido del cielo, según lo pretende el evangelio desde sus primeros capítulos.

También hay un distanciamiento con los judeocristianos por parte de la comunidad joánica y, probablemente, dentro de la misma comunidad. Allí hay creyentes en Jesús que no aceptan la cristología que aquí se propone.

No se disimula este conflicto, antes se evoca y se promueve. Se dice que los discípulos judíos son demasiado “carnales” como para entender el símbolo de este mensaje de unión místico-mistérica.

Es evidente el rechazo a este tipo de judíos que siguen a Jesús. Se dice que ellos perecerán con su pan de Moisés. De hecho, el mismo Jesús habla de los “padres de ustedes” (49), como si él no fuera descendiente de los ancestros israelitas, y se identifica más bien con Dios como su padre (46).

Tampoco los judeocristianos soportan estas palabras de Jesús. No alcanzan este conocimiento profundo de su carne y de su sangre, y del “Yo soy” en su boca, por esto, Jesús les dice que ellos no creen (63), aunque sus palabras provengan del Espíritu. Ellos lo abandonan, pero Jesús sabe que el Padre no les ha concedido el privilegio de andar con él.

Aquí se muestra también lo que sucedía en la historia: los cristianos judíos despreciaban a los cristianos joánicos, porque los cristianos joánicos afirmaban que Jesús era la Sabiduría de Dios, el Yo soy, Dios.

Respecto a los Doce -personalidades muy importantes en la época en que se escribe el texto- el narrador dice que no abandonan a Jesús, porque él tiene palabras de vida eterna (68). Pero esto no significa que las hayan comprendi-

do, sino que para ellos son una promesa. Jesús indica que están con Él, porque Él los escogió, aunque reitera que uno de ellos es un diablo (70). Es interesante que antes ha puesto en el mismo plano a quienes no creen y a quien lo va a traicionar (64). En este sentido, tampoco el Evangelio de Juan se interesa mucho por la autoridad de Pedro o la estructura de los Doce.

El texto promueve su ideología poniendo todas las creencias del grupo en boca de Jesús. Esto demuestra que la imagen de Jesús ha crecido con el paso del tiempo: de profeta a mesías, de mesías a hijo de Dios, de hijo de Dios al Hijo de Dios, y del Hijo de Dios a Dios mismo, uno con el Padre, tal como lo presenta en su faceta final el Evangelio de Juan. Hay una promoción de la creencia propia de la comunidad, en detrimento de otros grupos y comunidades que no tenían una cristología tan alta, pero que también eran parte del movimiento cristiano.

Textura sacra

El texto toma como punto de partida una imagen muy profunda, donde la experiencia material es recogida en un segundo sentido. Se trata de comer la carne y beber la sangre de Jesús.

Así aparecen tres niveles necesarios para la existencia: las condiciones materiales que permiten una vida digna, la eucaristía comunitaria que permite la relación horizontal con el Sentido y el conocimiento profundo, vertical y secreto, interior, que construye y crea el Sentido.

Al Jesús multiplicar los panes y los peces, no deja sostener la importancia del alimento básico, el pan, símbolo de la base de las comidas. Como lo hace notar Coenen (1990, p. 283), pan y trabajo, sustento y ocupación son elementales para cualquier vida que proviene de Dios. Esta multiplicación designa aquello que es necesario para la vida. El capítulo se abre con una comida real, pues no se puede empezar hablando de Dios a los que tienen hambre.

Ahora, con el estómago saciado, aparece el mensaje sacramental: el pan que da la vida, el pan vivo, es la carne misma de Jesús. Carne herida, carne muerta y resucitada. Aquí Juan proporciona lo que parece ser una variante de las palabras de la institución eucarística: “El pan que os daré es mi carne para la vida del mundo”. Basta comparar con las frases de los sinópticos: “Este es mi cuerpo, entregado por vosotros” (Mt 26,27; Mc 14,24; Lc 22,18) y con la literatura paulina (1 Cor 11,23).

Finalmente, hay un mensaje sapiencial: la enseñanza de Jesús alimenta al ser humano para siempre. Es una revelación que se le da al que viene de Dios, al que es de Dios; personas con una relación especial, que son más que judíos (pueblo de Dios), más que discípulos de Jesús (iglesia judeocristiana), son aquellos que saben que esas palabras escandalosas conllevan vida eterna (comunidad joánica, del discípulo amado, el discípulo especial).

Las tres dimensiones sacras no se desligan. Todo lo contrario, apuntan a lo más originario, a lo profundo de las culturas. El símbolo que en otras experiencias fue materializado en el canibalismo ritual o afectivo, consiste en beber la sangre y comer la carne de los ancestros o de los guerreros enemigos para obtener la fuerza y el valor de quien ha muerto, o bien para recibir en su carne y sangre la energía de los dioses.

Desde las experiencias humanas más antiguas, la sacralidad de la comida proviene de los grandes esfuerzos que se necesitan para conseguirla. Como señala Manfred Lurker (1992),

el comer y el beber se convierte en el plano religioso, y a causa del conocimiento de los dones naturales del donante sobrenatural, en una acción ritual o cáltica. En principio todo lo que se puede comer y beber puede convertirse en elemento de un banquete sagrado, bajo el cual late el propósito de procurarse una fuerza numinosa, bien sea con el reforzamiento, prolongación o supervivencia de la propia vida, bien sea con la unión de la divinidad. Todo cuando alimenta al hombre y mantiene su vida puede convertirse mediante su recepción consciente en el símbolo de las fuerzas y de los poderes que se encuentran “detrás” (p. 291).

Este es el caso de Chicomecoatl, la diosa azteca del maíz, de quien se dice: “Ella es el compendio de la alimentación humana, que es como decir nuestra carne, nuestro sustento, del que vivimos y con el que nos desarrollamos. Si ella no existiera, nos moriríamos de hambre” (Lurker, 1992, p. 292).

En el alimento sacrificial se consume a la divinidad, sus fuerzas, su energía vital. En el culto griego a Dionisos, se danzaba alrededor de un macho cabrío, y después las bacantes lo desgarraban y se lo comían crudo, para recibir la fuerza y energía vital del Dios.

Entre los aztecas, se sacrificaba a una persona que en la celebración era considerada como la encarnación de su Dios. Su carne y su sangre se mezclaban con los panes del sacrificio, los asistentes comían del banquete sagrado, con la esperanza de poder hacerse partícipes de la energía de la Divinidad.

En Egipto, Osiris es el Dios de la vegetación. Se manifiesta en los cereales. Una vez fue descuartizado, sin embargo, resucita cada año en el grano que crece sobre la tierra. El pan y la cerveza son la ingestión sagrada para celebrar su vida y salud ingerida por los mortales. Como relata una sentencia escrita sobre un sarcófago egipcio:

Yo vivo, yo muero: yo soy Osiris.

Yo he entrado en ti y he salido de ti.

Me he engordado en ti y en ti he crecido.

Yo vivo, yo muero, yo soy la cebada ¡que no me marchite!

(Lurker, 1992, p. 295).

En los misterios eleusinos, muy cercanos al Nuevo Testamento, Deméter (Ceres) y su hija Perséfone están separadas por cuatro meses, mientras Perséfone está en el inframundo, al ser raptada por Hades. Esta es la época donde no hay cosecha, invierno; la semilla está oculta. Pero cuando regresa a la tierra, a estar con su madre, florece la vegetación. En Eleusis se celebra una ceremonia con los elementos telúricos que recuerdan el ciclo de la vida y la muerte, y se ingiere el banquete sagrado para alcanzar la eternidad.

También en el culto misterioso de Mitra se celebra el sacrificio del toro, de cuyo espinazo crece el cereal, y de cuya sangre brota la vida. Es por ello que se celebra el banquete sagrado con pan y vino mezclado con agua-miel, como recepción de la voluntad ética de la divinidad y de la inmortalidad. La celebración comunitaria festeja la unión mística.

O como lo celebran los pueblos quechuas y aymaras en Bolivia, para quienes la vida es un proceso continuo en un plano de los ciclos cósmicos. Sus ancestros están ligados a la vida, y su presencia se percibe en un banquete ritual, la fiesta de *Todos los santos*. La familia visita la tumba del difunto en el cementerio, y allí se comen el banquete sagrado junto con los muertos, ya que éstos hacen parte de la vida. Se comen sus recuerdos, su silencio, su presencia. Ellos también son pan de vida, que alimenta la tierra y que retornan cada año para celebrar el ciclo. “Los muertos pasan, por tanto, a ser parte de esta fuerza vital, generadora de vida, como todo el mundo de adentro” (Albó, 2006, p. 392).

El texto que nos presenta Juan 6 es un símbolo misterioso, tomado de las fiestas agrarias que celebran los pueblos de la tierra para encontrarse con el Sentido³. Aquí habla el resucitado a través del personaje Jesús del evangelio, e invita al banquete de su carne y su sangre para tener vida. Símbolo de referencia al afecto caníbal, a la celebración comunitaria con los ancestros. Comer y beber la vida de Jesús, el fundador de la comunidad, profeta que defendió a los pobres, y que fue asesinado por el imperio romano. El resucitado se hace presente cuando se le recuerda, cuando se come en su nombre, cuando se le come a él, y en él a la tierra, y cuando se reproduce su vida en la vida de sus seguidores. Resucitamos cuando participamos del resucitado, mediante el rito que reproduce la leyenda fundante: su carne y su sangre, el pan y el vino.

Referencias

Albó, X. (2006). Teología narrativa de la muerte andina, fuente de nueva vida. En J. Estermann (Coord.), *Teología andina. El tejido diverso de la fe indígena* (pp. 369-410). La Paz: ISEAT / Plural Editores.

³ Señala Lurker (1992) que “la cena del Señor, que los cristianos celebran, tiene un trasfondo histórico-religioso en los banquetes misteriosos de la antigüedad y en las viejas concepciones judías del banquete” (p. 296).

- Brown, R. E. (1983). *La Comunidad del discípulo amado*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Brown, R. E. (2010). *El evangelio y las cartas de Juan*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Coenen, L., Beyreuther, E. y Bietenhard, H. (Eds.). (1990). Diccionario teológico del Nuevo Testamento III. En M. Balash y otros (Trad.), *Theological Dictionary of the New Testament*. Salamanca: Sígueme.
- Croatto, S. (1988). Jesús a la luz de las Tradiciones del Éxodo: la oposición Moisés-Jesús en Juan 6. *Ribla*, (17), 35-45.
- Gunkel, H. (1987). *The Folktale in the Old Testament*. Sheffield. United Kingdom: Sheffield Academic Press.
- Lurker, M. (1992). *El mensaje de los símbolos: mitos, culturas y religiones*. Barcelona: Herder.
- Merkel, L. (1990). "Pan". Diccionario teológico del Nuevo Testamento III. En Coenen, L., Beyreuther, E. y Bietenhard, H. (Eds.) & M. Balash y otros (Trad.), *Theological Dictionary of the New Testament* (pp. 282-286). Salamanca: Sígueme.
- Piñero, A. (Ed.). (2000). *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos*. Madrid: Trotta.
- Reed, S. A. (1997). "Bread". Anchor Bible Dictionary. En D. N. Freedman (Ed.), *The Anchor Bible Dictionary* (pp. 1175-1180). New York: Doubleday.
- Robbins, V. K. (1996). *Exploring the Texture of Texts: A Guide to socio-rhetorical interpretation*. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International.
- Theissen, G. (2002). *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*. Estella: Verbo Divino.



VÍCTIMAS DEL CONFLICTO ARMADO COLOMBIANO EN GRANADA, ANTIOQUIA, A LA LUZ DE UN ANÁLISIS SEMÁNTICO DE MATEO 5, 4 Y 5, 9¹

Victims of the colombian armed conflict in Granada,
Antioquia in the light of a semantic analysis of Matthew 5,
4 and 5, 9

Recibido: 1 de febrero de 2016 / Aceptado: 14 de julio de 2016

*Vivian Yaneidy Puentes Roncancio**

Resumen

Con la finalidad de hacer una aproximación hermenéutica a la realidad de las víctimas del conflicto armado en Colombia, se ha realizado un análisis semántico de las bienaventuranzas de Mt 5, 3-10, específicamente los vv. 4 y 9. En un primer momento, se estudia el contexto literario del texto y se propone una estructura del mismo; posteriormente, se le efectúa una revisión semántica profundizando en los campos de los lexemas de los vv. 4 y 9. Por último, se propone presentar a las víctimas de Granada (Antioquia-Colombia) como bienaventuradas por ser “capaces de tristeza”, es decir, capaces de ser solidarios, y por ende, contribuir a la construcción de la paz.

Palabras clave

Análisis semántico; bienaventuranzas; hermenéutica bíblica; pasivo teológico; sermón de la montaña.

¹ Este Artículo hace parte del proyecto de investigación Víctimas del conflicto armado colombiano en Granada, Antioquia, a la luz de Mateo, ejecutado en la Corporación Universitaria Minuto de Dios.

* Profesional en Ciencias Bíblicas de la Corporación Universitaria Minuto de Dios. Bogotá D.C., Colombia. orcid.org/0000-0002-2412-2964. Correo electrónico: vivinet_15@hotmail.com

Abstract

In order to make a hermeneutical approach to the reality of the victims of the armed conflict in Colombia, a semantic analysis of the Beatitudes of Matthew chapter 5: verses 3-10, specifically verses 4 and 9 has been carried out. At first, the literary context of the text is analyzed and a structure is proposed. Subsequently, there is a semantic analysis of the text going into depth in the semantic fields of lexemes of vv. 4 and 9. Finally, there is an effort to introduce the victims of Granada (Antioquia-Colombia) as blessed for being “able of sadness”, that means, being capable of solidarity, and thus, contributing in the construction of peace.

Keywords

Beatitudes; biblical hermeneutics; passive theological; semantic analysis; Sermon on the Mount.

Introducción

Cuando un lector se involucra con un texto determinado, ya sea por interés propio o porque le ha sido asignado, uno de los primeros interrogantes que surgen al leer el título es: ¿Qué quiere decir el autor con esto? Por un instante se intenta persuadir al texto con una lectura externa partiendo de los conocimientos propios del tema, sin embargo, este aparente interés sumerge al lector en el mundo del texto y, por ende, en el mundo del autor, mediante la lectura y la comprensión de los significados presentes en su contenido.

Con el texto bíblico sucede exactamente lo mismo, muchas veces pretendemos saber lo que en él está descrito, sin tan siquiera sumergirnos en el mundo en el que fue escrito; al respecto, la Constitución dogmática *Dei Verbum*, en su numeral 12, indica que “el intérprete ha de investigar el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia, según la condición de su tiempo y de su cultura” (Concilio Vaticano II, 1965a, núm. 12).

En este campo se trata de distinguir la diferencia entre sentido del texto, es decir, la comunicación del autor con sus destinatarios directos (...) entre el autor real y el lector real y su significado, el mensaje del texto en sí para el lector, tanto el originario como los posteriores (Triana, 2012, p. 240).

Es de gran ayuda valerse de los métodos exegéticos y de la hermenéutica bíblica, razón por la cual en este artículo se hará uso del análisis semántico de las palabras presentes en Mt 5, 4 y 9, con el fin de dar respuesta al uso de expresiones tales como: “aflicidos”, “pacificadores”, “consolados” y “llamados hijos de Dios”, utilizadas por el evangelista en el contexto de las bienaventuranzas; y un posterior acercamiento hermenéutico de las mismas a la realidad de las víctimas del conflicto armado de Granada, Antioquia.

El evangelio de Mateo

El evangelio de Mateo pertenece al grupo de los evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas), los cuales se relacionan entre sí, en su forma y contenido (Pérez, 2014, p. 15).

Etienne Charpentier (1994), por su parte, afirma que “el evangelio está dirigido a una comunidad judeo-cristiana de los años 80 d.C” (p. 93); tal postura es confirmada por Warren Carter (2007), cuando señala que el evangelio se dirige a discípulos que viven en el periodo posterior a la destrucción del templo en el 70 d.C, especificando que el público del evangelio es pequeño y que se encuentra en tensión con los otros miembros de la comunidad judía local.

De igual forma, se ha de tener en cuenta que el evangelio de Mateo está compuesto por grandes discursos y el primero de ellos es el denominado: “Sermón de la Montaña”, del cual se hará mención en el siguiente apartado.

Contextos literarios

El acercamiento al contexto literario del evangelio de Mateo permite contemplar las bienaventuranzas como una estructura coherente identificando la interacción de sus elementos internos (Acosta, 2007, p. 318). Es así como a continuación se especifican los contextos remoto y próximo a la unidad literaria de Mt 5, 3-10.

Contexto remoto – El Sermón del monte

El sermón de la montaña es la primera predicación extensa de Jesús en el Evangelio de Mateo, comprendido entre los capítulos 5 y 7; dicha enseñanza está dirigida especialmente a dos círculos de oyentes, los discípulos y el pueblo (Mt 5, 1). Es una predicación que no tiene un carácter estricto o exclusivo, es más bien una ética cuyo precepto principal es el amor, un amor que implica praxis, en donde “no solo la palabra de predicación busca las obras, sino que las obras se convierten a su vez en predicación” (Ulrich, 1993, p. 257).

Con respecto a la estructura del Sermón, Marcel Dumais (1998) indica que se ha logrado un consenso bastante amplio sobre la división de este discurso en tres partes: (5, 3-16; 5, 17-7, 12; 7, 13-27); catalogando los segmentos 5, 1-2 y 7, 28-29 como la introducción y la conclusiones del discurso, y los versículos 5, 3-16 son el exordio dividido en: las bienaventuranzas del v. 3-10, y de la perícopa sobre la sal y la luz del v. 11-16.

Contexto próximo – Las bienaventuranzas

El sentido y mensaje central de Jesús en las bienaventuranzas no es otro sino el “Reino de los cielos”, en donde se “destaca el amor como fundamento correcto de la ley” (Teixeira, 2014, p. 2). Este mensaje es dirigido a una comunidad concreta, tal como lo enuncian Hernán Cardona Ramírez y Fidel Oñoro Consuegra (2011) cuando acuden a Mt 4, 23 para constatar que los destinatarios son algunos de los discípulos (Simón, Andrés, Santiago y Juan) y a Mt 5,1 con la muchedumbre; una muchedumbre y unos discípulos que vienen a Jesús, es decir, los que se hacen cercanos a él.

Además, en este mismo versículo se puede constatar el lugar geográfico en el que se desarrolla la predicación, descrito como el “monte”; de allí que se le designe con el nombre de «Sermón del monte» o «de la montaña» a la sección comprendida entre el capítulo 5 y el 7.

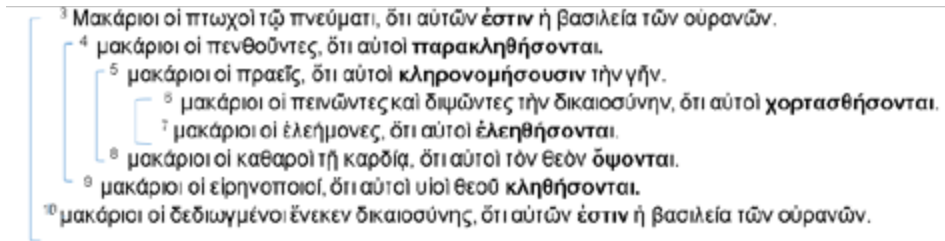
Mt 5, 2 indica la acción o el objetivo de Jesús para con los que se le acercan a él; esta acción está determinada por el verbo διδάσκω (enseñar), por medio de palabras que salen de su boca.

Para finalizar, los vv. 11-12 que se encuentran inmediatamente después de los vv. 3-10, “hacen parte de la tercera parte de la estructura del texto de las bienaventuranzas” (Acosta, 2007, p. 330), esto debido a que son más elaborados y rompen con el estilo contenido entre los vv. 3-10, pero que al mismo tiempo dan continuidad a la temática de la persecución del v. 10, añadiendo que es a causa de Jesús y comparándola a su vez con la vivida por los profetas; en este sentido, estos dos versos serían la conclusiones de las bienaventuranzas,

conectando al auditorio con la enseñanza dirigida por Jesús. Sin embargo, dentro de este ese artículo se hará especial énfasis en la unidad comprendida entre los vv. 3-10 del capítulo 5 del evangelio.

Figura 1.

Estructura interna de Mt 5, 3-10



Elaboración de la autora

Como se muestra en la Figura 1, los versículos comprendidos ente el 3-10, forman una unidad compacta, bajo la inclusión: “ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν”; en estos versos se pueden divisar constantes repeticiones de palabras, contribuyendo así a la conformación del siguiente inventario: el adjetivo nominativo masculino plural Μακάριοι (8 veces); el artículo nominativo masculino plural οἱ (8 veces); la conjunción ὅτι (8 veces); el pronombre nominativo masculino tercera persona plural αὐτοὶ (6 veces); el pronombre genitivo masculino tercera persona plural αὐτῶν (2 veces); y la expresión βασιλεία τῶν οὐρανῶν (2 veces).

Se observan también repeticiones en las conjugaciones de los verbos de las apódosis (entiéndase apódosis como la parte final de una oración subordinada que complementa el sentido expuesto en la prótasis u oración condicional), los cuales se encuentran en presente y en futuro, enfatizando en el cambio de voz pasiva a activa; los resultados son: dos grupos de verbos en indicativo futuro; cuatro en voz pasiva παρακαλέω (consuelo), χορτάζω (comer hasta la saciedad), ἐλεέω (tener compasión), καλέω (llamar); y otros dos en voz activa, κληρονομέω (heredar), ὀράω (mirar), este último considerado como “verbo deponente o defectivo que utiliza la forma media o pasiva con significado activo, por cuanto carece de forma activa” (Corsani, 1994, p.

24) -es por esta razón que se encuentra dentro del grupo de las formas verbales activas-; y finalmente se encontró la repetición del verbo εἰμί (ser, estar) en indicativo presente activo tercera persona (2 veces).

Paralelos de la estructura

Partiendo de lo anterior, se puede deducir que el término μακάριος, junto con la apódosis ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν presente en los vv. 3 y 10, contribuyen a la identificación del fragmento como unidad compacta, que agrupa los vv. 4-9 (Vila, 2013, p. 180). Incluyendo, así, los verbos en futuro indicativo de las apódosis, con sus respectivas formas pasivas y activas, las cuales se corresponden entre sí de la siguiente manera:

Tabla 1

Paralelo vv. 3-10

Prótasis	Apódosis
³ Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι·	ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. (Verbo indicativo presente activa 3ra persona singular)
Traducción Bienaventurados los pobres en espíritu,	Traducción Porque de ellos es el reino de los cielos.
¹⁰ Μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης·	ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. (Verbo indicativo presente activa 3ra persona singular)
Traducción Bienaventurados los perseguidos a causa de la justicia,	Traducción Porque de ellos es el reino de los cielos.

Nota: elaboración de la autora

Esta asociación (ver tabla 1) se encuentra determinada por la repetición de todas las palabras presentes en la apódosis, sin embargo, en este punto solo se pretende resaltar la duplicación del verbo εἰμί en indicativo presente en voz activa, eso quiere decir que es una acción que se encuentra actuante y operante ahora; afirmando así que el Reino de los cielos es una realidad actual, presente, que está aconteciendo.

Es de notar que estos versículos, por su característica inclusiva del texto, permiten deducir que este Reino de los cielos no solo es para los pobres de espíritu y para los perseguidos a causa de justicia, sino que en ellos también se reflejan los afligidos, los pacificadores, los mansos, los limpios de corazón, los hambrientos de justicia y los misericordiosos; convirtiéndose así, en el marco de toda la perícopa e identificando el Reino de los cielos presente como el tema sobre el cual giran las subsiguientes aserciones.

Tabla 2

Paralelo vv. 4-9

Prótasis	Apódosis
⁴ μακάριοι οἱ πενθοῦντες,	ὅτι αὐτοὶ <u>παρακληθήσονται</u> . (Verbo indicativo futuro pasivo , 3ra persona plural)
Traducción Bienaventurados los que lloran,	Traducción Porque ellos serán consolados
⁹ μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί,	ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ <u>κληθήσονται</u> . (Verbo indicativo futuro pasivo , 3ra persona plural)
Traducción Bienaventurados los pacificadores,	Traducción Porque ellos hijos de Dios serán llamados.

Nota: elaboración de la autora

En los vv. 4-9 (ver tabla 2), encontramos las conjugaciones *παρακληθήσονται* y *κληθήσονται*, en indicativo futuro pasivo; el primer verbo, *παρακαλέω*, significa: exhortación, aliento, consuelo o petición; y el segundo, *καλέω*, es la acción de llamar, invitar, designar; ambos se encuentran en voz pasiva, siendo esta una característica representativa de la acción de Dios, un Dios que actúa sin ser mencionado explícitamente dentro del texto; a este tipo de voz se le conoce como el “pasivo teológico” o “pasivo divino”, que puede deberse, según Daniel Wallace (2011), a la aversión judía a usar el nombre divino, justificación que para el contexto mateano cobra especial sentido.

En este punto, vale la pena resaltar que este uso pasivo de los verbos hace parte de la figura literaria asíndeton, que Wallace (1996) define como: “característica estilística vívida que se produce a menudo para dar énfasis, solemnidad, o el valor retórico, o cuando hay un cambio brusco de tema” (p. 658). El asíndeton es usado en oraciones en serie, tal como lo son las bienaventuran-

zas, en donde se repite bajo la forma pasiva en cuatro ocasiones y no en vano es identificado en el centro de la estructura (vv. 6-7), haciendo énfasis predominantemente en el obrar divino en medio de las realidades humanas.

De lo anterior se puede deducir que el evangelista nos muestra a un Dios que consuela “a los que lloran” y que, a su vez, llama “Hijos” suyos a quienes trabajan por la paz; es por esta razón que los versículos 4 y 9 encuentran en el obrar divino su más cercano paralelo. No obstante, se profundizará en estos dos versos cuando se desarrolle el análisis semántico de los mismos.

Tabla 3

Paralelo vv. 5-8

Prótasis	Apódosis
⁵ μακάριοι οἱ πραεῖς,	ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν. (Verbo indicativo futuro activo , 3ra persona plural)
Traducción Bienaventurados los mansos,	Traducción Porque ellos heredarán la tierra.
⁸ μακάριοι οἱ καθαροὶ τῆ καρδίᾳ,	ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται. (Verbo indicativo futuro activo , 3ra persona plural)
Traducción Bienaventurados los limpios de corazón,	Traducción Porque ellos verán a Dios.

Nota: elaboración de la autora

Los vv. 5-8 (ver tabla 3) corresponden a las conjugaciones κληρονομήσουσιν y ὄψονται, en indicativo futuro activo. El verbo κληρονομέω (heredar o recibir en posesión), hace referencia a la herencia prometida, que en el AT se había designado ya con el término ארץ, la posesión de la tierra que Dios habría de dar a Israel de modo permanente (Ex 32, 13 y Núm 26, 52-56), como lo mencionan Balz & Schneider (1998, p. 2346).

Por otro lado, el verbo ὁράω, significa “ver con los ojos”; verbo deponente que en su sentido activo hace mención al acto de ver, es decir, el que ve es capaz de percibir a personas concretas o seres sobrenaturales, en su individualidad, “viendo su rostro”, este modo individual incluye la forma de ser o de comportarse; a menudo, resalta los actos de Jesús que las generaciones pasadas no pudieron ver, es decir, experimentar (Balz & Schneider, 1998, p. 584).

Por lo anterior, los dos verbos en sus voces activas indican que los sujetos, en este caso, los mansos y los limpios de corazón, desde este mismo instante son herederos y están viendo con sus propios ojos a Dios. Esta característica activa nos remite nuevamente al “Reinado presente y operante” propuesto por Jesús en los vv. 3 y 10.

Tabla 4

Paralelo vv. 6-7

Prótasis	Apódosis
⁶ μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, Traducción Bienaventurados los hambrientos y sedientos de justicia,	ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται. (Verbo indicativo futuro pasivo , 3ra persona plural) Traducción Porque serán saciados
⁷ μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, Traducción Bienaventurados los misericordiosos	ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται. (Verbo indicativo futuro pasivo , 3ra persona plural) Traducción Porque ellos serán tratados con misericordia

Nota: elaboración de la autora

En los vv. 6-7 (ver tabla 4) nuevamente encontramos que los paralelos están dados por el carácter pasivo de los verbos *χορτασω* y *ἐλεεω*, en indicativo futuro. Teniendo en cuenta el uso de la figura literaria del asíndeton bajo “pasivo teológico”, se profundizará en los significados de estos dos verbos, para identificar claramente el accionar divino del cual son objeto los sujetos de estos dos versículos.

En el versículo 6, el verbo *χορτασω* no solo consiste en comer por tener hambre, sino que es un comer hasta hartarse, henchirse, atiborrarse; es decir, es la saciedad del acto de comer; indicando que quedarán “hartos” de justicia, y no habrá espacio para señal de alguna injusticia. Adicionalmente, Acosta (2007) señala que quienes tienen hambre y sed de justicia no solo calmarán dicha hambre y sed, sino que quedarán saciados completamente, es decir “hartos” de justicia, y no habrá espacio para la injusticia.

En este punto, vale la pena resaltar en términos generales el concepto de justicia en Mateo, para tal fin, acudo a la definición dada por Acosta (2007): “justicia es la manifestación del cumplimiento de la voluntad de Dios; hacer justicia es hacer la voluntad de Dios” (p. 339). Esta voluntad de Dios se entiende como la expresión de la salvación de Dios, de la que los hombres tienen hambre y sed; sin embargo, para Mateo, “el tener hambre y sed adquiere un rasgo pasivo: por tratarse de la justicia de Dios, de la ‘justicia pasiva’, prometida, el hambre y la sed designan solo el anhelo humano” (Ulrich, 1993, p. 286).

Por otro lado, el verbo del versículo 7, ἐλεεω, significa: tener compasión o ejercitar misericordia y está relacionado con la palabra πρῶτ (bondad) en el AT, comportamiento que Dios exige que una persona observe con otra. Esta bondad cuenta también con un carácter pasivo en la figura salvífica de Cristo, “esbozada por el sacerdocio, considerado como acto de misericordia y de fidelidad hacia los hombres, en cumplimiento del ministerio encargado por el Padre” (Balz & Schneider, 1998, p. 1310).

Hasta aquí, el mensaje del evangelista ha sido escueto, conciso y potente, impactando al lector al ubicar en el centro de esta unidad de sentido las expresiones pasivas de los verbos χορτασῶ y ἐλεεω, en los que ha sintetizado el obrar divino, mediante la manifestación de su voluntad hasta la saciedad y en su pleno ejercicio de la misericordia y la fidelidad en Cristo para con los hombres, representados por los hambrientos, sedientos y los misericordiosos.

Partiendo de lo anterior, se puede deducir que el Reino de los cielos es el marco de toda la perícopa y puede ser entendido como el actuar divino en medio de las circunstancias humanas que contienen en sí mismas características determinantes. Vila (2013) considera que estas circunstancias humanas implican actitudes internas y externas del hombre tales como: el llorar, la mansedumbre o sentir con el otro, el tener hambre y sed de justicia (Mt 5, 4 -6), el ejercicio de la misericordia, la limpieza de corazón y el trabajo por la paz (Mt 5, 7-9).

Las tres primeras son catalogadas como internas y reflejan una actitud propia del hombre para con Dios. “Así se puede decir que una persona que llora, es sensible a la realidad del que sufre, del indefenso y, por eso, es capaz de ‘sentir con’ y trabajar por la justicia” (Vila, 2013, p. 181). Las tres actitudes siguientes son externas porque se presentan con respecto a los hermanos, que dependen principalmente del ser misericordioso; en consecuencia, “la persona misericordiosa es aquella que tiene el corazón puesto en las miserias del hombre, es limpia de corazón y se ocupa de trabajar por la paz” (Vila, 2013, p. 182).

Continuando con la relevancia del ejercicio divino dentro de la perícopa, se destaca la universalidad de las expresiones justicia y misericordia que se encuentran en el relato y que se configuran como los temas principales del fragmento estudiado. Estas dos permiten identificar un obrar Divino que permea no solo a los hambrientos, sedientos y misericordiosos, sino también ejerce un reinado de justicia y misericordia para los que lloran, los mansos, los limpios de corazón y los que trabajan por la paz.

A continuación se expondrá el tema de la justicia y su repercusión en la construcción de la felicidad bajo el “Reino de los cielos” en los vv. 4-9, mediante dos análisis semánticos, uno generalizado, del vv. 3 al 10; y otro más específico, únicamente del paralelo de los vv. 4-9; concluyendo con un ejercicio hermenéutico realizado con las víctimas del conflicto armado en Granada, Antioquia.

Análisis semántico Mt 5, 3-10

Es pertinente indicar la finalidad del método semántico dada por Wilhelm Egger (1990): “el análisis semántico de un texto ayudará que sea más profunda esa primera comprensión del sentido de dicho texto” (p. 114). Con esta finalidad, se ha tomado inicialmente la perícopa de las bienaventuranzas en Mt 5, 3-10, para identificar en ella el tema desarrollado, que da uniformidad y coherencia al texto, para que partiendo de este se pueda hacer un mejor acercamiento a la realidad expresada en los versos 4 y 9.

La tabla 5 contiene las líneas de sentido y las oposiciones presentes en los versos 3-10, identificando las redundancias y la relevancia de las mismas dentro del texto:

Tabla 5
 Líneas de sentido vv. 3 – 10

Felicidad – Dicha	Personajes objeto de la felicidad	Actitud moral y ética	Causas de la felicidad
<u>μακάριοι</u> (x7)	πτωχοὶ τῷ πνεύματι (Pobres Espíritu)		<u>βασιλεία τῶν οὐρανῶν</u> (Reino de los cielos)
	πενθοῦντες (los que lloran, afligidos)		παρακληθήσονται (consuelo)
	πραεῖς (mansos)		κληρονομήσουσιν τὴν γῆν (heredar la tierra)
	πεινῶντες (hambre), διψῶντες (sed) καθαροὶ ἐλεήμονες (misericordiosos)	<u>δικαιοσύνην</u> (Justicia)	χορτασθήσονται (saciedad)
	τῆ καρδίᾳ (limpios de corazón)		ἐλεηθήσονται (misericordia)
	εἰρηνοποιοὶ (pacificadores)		τὸν θεὸν ὄψονται (Ver a Dios)
	δεδιωγμένοι (perseguidos)	<u>δικαιοσύνην</u> (Justicia)	υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται (llamados hijos de Dios)
			<u>βασιλεία τῶν οὐρανῶν</u> (Reino de los cielos)

Nota: elaboración de la autora

Con base en el uso redundante de algunos términos dentro del texto (ver tabla 5), se puede concluir lo siguiente:

Desde el término μακάριος parten las líneas de sentido del texto que dejan vislumbrar su uniformidad. Se puede afirmar, entonces, que la felicidad expresada por μακάριος es el tema principal del texto, dada a la insistencia del autor en su repetición (siete ocasiones).

Vale la pena preguntarse: ¿qué es lo que causa esta felicidad? En la tabla 5 se reconocen las causas de felicidad, principalmente, la del “Reino de los cielos” – “βασιλεία τῶν οὐρανῶν”, permitiendo concluir que este reinado del Dios presente contiene el consuelo de los que lloran, la heredad de los man-

sos, la saciedad de los hambrientos y los sedientos de justicia, la misericordia de los misericordiosos, el Dios que ven los limpios de corazón, el Dios (Padre) del que son hijos los pacificadores y la felicidad del perseguido a causa de su ejercicio de la δικαιοσύνη (justicia).

Lo anterior permite deducir que la felicidad es causada por la presencia del Reino de los cielos en la práctica de la justicia en medio de las realidades humanas. Para profundizar un poco más en el tema que concierne a esta investigación, se dará paso al análisis semántico del paralelo de los versículos 4 y 9, identificando en ellos acciones y consecuencias que engendran felicidad en medio de la vivencia del Reino de los cielos.

Análisis semántico de Mt 5,4-5,9

Tomando la felicidad del Reino de los cielos como el contexto general del texto, se ahondará en ésta por medio de la semántica de los lexemas contenidos dentro de los paralelos de Mt 5, 4 y 5, 9. Para lograrlo, se requiere de lo que Egger (1990) denomina “modelo, subyacente al análisis de la estructura de significado de los lexemas”, esto con el fin de estudiar los lexemas desde su significado general y la función de los mismos en un determinado contexto.

A continuación se desarrollará el Inventario semántico de los vv. 5, 4 y 5, 9 con sus etapas de conformación de los grupos de lexemas, identificación de oposiciones y la agrupación de las líneas de sentido y las oposiciones del texto.

Inventario semántico de Mt 5, 4 y 9. Se han recogido los siguientes términos de los versos estudiados (ver tabla 6):

Tabla 6

Inventario semántico

Términos de Mt 5, 4	Términos de Mt 5, 9
μακάριοι	μακάριοι
πενθοῦντες	εἰρηνοποιοί,
παρακληθήσονται	υἱοὶ θεοῦ
	κληθήσονται

Nota: elaboración de la autora

Identificación de grupos de lexemas en Mt 5, 4 y 9. Previo al reconocimiento de los lexemas representativos de cada uno de los versículos, se da inicio a la agrupación mediante clases paradigmáticas (ver tabla 7):

Tabla 7
 Agrupación de lexemas

Clases paradigmáticas	Lexemas
Conjugaciones verbales que denotan comunicación	παρακληθήσονται (consolar), κληθήσονται (llamar)
Expresiones y actitudes frente a circunstancias	πενθοῦντες (los que lloran, afligidos) εἰρηνοποιοί (pacificadores) μακάριοι (bienaventurados, felices x 2)
Palabras que implican la asignación de un nombre	υἱοὶ θεοῦ (Hijos de Dios)

Nota: elaboración de la autora

Oposiciones. Es de notar que resulta redundante el hecho de que en el v. 4 sean bienaventurados los que lloran (μακάριοι–bienaventurados, felices y πενθοῦντες–los que lloran, afligidos), gestándose así una oposición entre los felices y los afligidos.

Agrupación en línea de sentido. Haciendo uso de las clases paradigmáticas expresadas anteriormente, se agrupan los lexemas en la siguiente línea de sentido (ver tabla 8):

Tabla 8
 Línea de Sentido

Clases paradigmas	Lexemas
Expresiones que implican felicidad	μακάριοιμακάριοι
Actitudes	Πενθοῦντες–εἰρηνοποιοί
Acciones	παρακληθήσονται–κληθήσονται
Designación de nombre	υἱοὶ θεοῦ

Nota: elaboración de la autora

Hasta aquí se han podido determinar las clases paradigmáticas de cada uno de los lexemas en el contexto en el que fueron escritas; no obstante, es preciso relacionar las uniones lineales de lexemas o sintagmas que constituyen a cada una de las cadenas significativas de palabras, comparándolas entre sí e identificando la relevancia de las que se encuentran en los versos estudiados, todo esto haciendo uso de los campos semánticos.

Campos semánticos. “Los campos semánticos son uniones de palabras que se corresponden paradigmáticamente” (Egger, 1990, p. 137). Para determinar estas relaciones, se hará uso del análisis de componentes de los lexemas correspondientes a los versos 4 y 9, teniendo en cuenta algunas de sus notas características y comparándolas con otras.

Campo semántico de μακάριος. La expresión “bienaventurados”, en griego Μακάριος, que en el Nuevo Testamento puede poseer el significado de feliz o bueno, empleado en variedad de contextos, específicamente dirigido a personas (Balz & Schneider, 1998, p. 128), es acorde a las circunstancias favorables que implican felicidad.

Ahora bien, dicha felicidad no solo se refiere a la característica de “ser alegre, jovial o de buen humor”, tal como lo expresa Ro. 12,8 refiriéndose a la felicidad producto de la misericordia: “si es la exhortación, exhortando. El que da, que dé con sencillez; el que ejerce la misericordia, que lo haga con jovialidad”, en griego: ὁ ἐλεῶν ἐνίλαρότητι. Aquí, el sustantivo ἰλαρότης hace referencia especialmente a un estado de felicidad por ser alegre, en este caso, la misericordia es ejercida por una persona y esto es motivo de su alegría.

A diferencia del término μακάριος, utilizado por Mateo en las bienaventuranzas, que implica no solo ser feliz por lo que se hace, sino que aquello que se hace contribuye a unas circunstancias favorables. Estas son las que finalmente producen la felicidad; favorabilidad que también es definida por Carlos Ruiz (2013) como el “bienestar” mediante el cual se forja la esperanza de la humanidad.

Por otro lado, en el Antiguo Testamento los macarismos expresan una alabanza por una felicidad profana, resaltando los eventos de una situación presente. Otros afirman que este término, en su contexto sapiencial, es un elogio hecho por los sabios; al respecto, el Salmo 1,1 dice: “Bienaventurado (dichoso, feliz) el hombre que no siguió el camino de los impíos” (Cardona Ramírez & Oñoro Consuegra, 2011, p. 183).

Gerhard Kittel & Gerhard Friedrich (2002) resaltan que la bienaventuranza es una plenitud de vida y se relaciona con cosas tales como una esposa, la belleza, el honor, la sabiduría y la piedad; sin embargo, critican este uso externo del término, afirmando que para en el AT “la verdadera bienaventuranza es la de la confianza en Dios, el perdón de los pecados, la rectitud incluso en medio de la aflicción y la liberación final” (p. 426). Nótese el uso escatológico del término para en el AT.

En el evangelio de Mateo, Jesús no utiliza μακάριος necesariamente en sentido escatológico, por cuanto Él no anuncia una realidad futura. Vila (2013), refiriéndose a la predicación de Jesús, afirma: “Jesús no proclama una realidad futura sino un evento ya presente, actuante y operante. El reinado de Dios ya llegó, está presente” (p. 176); esta circunstancia del reinado de Dios presente es la que produce gozo y felicidad en los discípulos y la multitud que está a la escucha de esta enseñanza.

Campo semántico de πενθέω. En el v. 4. πενθοῦντες, el verbo πενθέω es un adjetivo verbal, que en su significado gramatical se refiere a un estar triste, estar de luto o lamentarse por. En el Nuevo Testamento está más en la línea del lamento a causa del luto, tal como se constata cuando Jesús pregunta a los discípulos de Juan: “¿Acaso pueden los que están de bodas tener **luto** entre tanto que el esposo está con ellos?” Mt 9,15.

Sin embargo, en Mt 5,4 el duelo o luto no es por los muertos o por la ausencia de alguien, es más bien la aflicción resultado de la maldad y la opresión; en palabras de Balz & Schneider (1998) es la “expresión de tristeza de quienes sufren bajo este mundo y ponen su esperanza únicamente en Dios” (p. 887).

Vila (2013) complementa esta definición cuando afirma que “una persona que llora, es sensible a la realidad del que sufre, del indefenso y, por eso, es capaz de ‘sentir con’ y de trabajar por la justicia” (p. 181).

Es posible encontrar en el NT verbos que se asemejan en su significado a $\pi\epsilon\nu\theta\acute{\epsilon}\omega$, tal como lo son: $\acute{\alpha}\lambda\alpha\lambda\acute{\alpha}\zeta\omega$ y $\sigma\tau\epsilon\nu\acute{\alpha}\zeta\omega$, los cuales cuentan con las siguientes definiciones:

$\acute{\alpha}\lambda\alpha\lambda\acute{\alpha}\zeta\omega$. Implica un llorar intensamente expresado en voz alta, es decir, a gritos. Balz & Schneider (1998) lo definen como un “lamentarse a gritos” (p. 160) o manifestación externa del dolor, este sustantivo se encuentra en Mc 5, 38 cuando Jesús y el jefe de la sinagoga ingresan a la casa de este último y ven el llanto y los gritos de quienes se encontraban en ella, todo esto debido a la muerte de la hija del jefe de la sinagoga.

$\sigma\tau\epsilon\nu\acute{\alpha}\zeta\omega$ es propio del gemir o suspirar. “En la LXX se emplea casi siempre como intensas expresiones del lamento humano y del sufrimiento imponente en situaciones en que las personas no pueden cambiar nada por sí mismas tal como le sucede en Job 23, 2” (Balz & Schneider, 1998, p. 1492).

En el contexto del NT, más específicamente en Hech. 7,34, se refiere a los gemidos expresados por el pueblo a Yahvé cuando se encontraban en Egipto; de igual forma aparece en Mc 7, 34 cuando Jesús, previo a la curación de un sordo mudo, “Alzó los ojos al cielo y suspiró”; al respecto, Balz & Schneider (1998) indican que la actitud de Jesús implica un presentar a Dios los sufrimientos de una persona, debido a una compenetración profunda con ella.

Teniendo en cuenta los significados expuestos anteriormente, se puede deducir que el término que más se asemeja al uso del verbo $\pi\epsilon\nu\theta\acute{\epsilon}\omega$ es el de $\sigma\tau\epsilon\nu\acute{\alpha}\zeta\omega$, por cuanto es necesario una compenetración con el otro, esto es, un sentir con el otro que, en el caso de $\sigma\tau\epsilon\nu\acute{\alpha}\zeta\omega$, motiva a la acción por medio de la oración y que en $\pi\epsilon\nu\theta\acute{\epsilon}\omega$ implica la necesidad de consuelo en una realidad de opresión.

Campo semántico de εἰρηνοποιός. El término εἰρηνοποιός es denominado como los pacificadores, los que traen la paz o establecen la paz. Esta exhortación a trabajar por la paz ocupa un puesto central en la tradición rabínica; para la ejecución de esta acción se requiere de relaciones interpersonales y numerosos documentos que atestigüen la conexión con el trabajo por la paz. Según como está presentada la expresión, no es una mera disposición pasiva, implica acción, una acción contundente que pueda llegar a la consecución de la paz.

Esta bienaventuranza, junto con la siguiente, apunta al precepto del amor a los enemigos de Mt 5, 44-48. Mateo probablemente no solo se refiera a una convivencia correcta entre los miembros de la comunidad, él apunta más allá del límite de esta (Ulrich, 1993, p. 291), es decir, a una convivencia correcta que integra también a los adversarios o quienes han infringido daño.

Dentro de las agrupaciones paradigmáticas de perdón y reconciliación en que se puede ubicar el adjetivo sustantivado εἰρηνοποιοί (pacificadores), derivado de εἰρηνοποιέω (para hacer la paz), no implica un cese de la guerra, es más bien un énfasis en que, aún en la guerra, se puede llegar a una reconciliación por medio de personas que la gesten.

Por esta razón, el pacificador es aquella persona que restaura la paz entre contrarios y, en palabras de Xavier Alegre (1991), es un signo en el mundo de esta paz de Dios mucho más que una renuncia a la violencia.

El término utilizado por el evangelista se asemeja al adjetivo griego μεσίτης (mediador); hace referencia a una persona que actúa como mediador en el logro de la reconciliación; es posible relacionar μεσίτης con el acto de producir un acuerdo entre las partes, es un mediador de tipo diplomático. Concuera plenamente con el lenguaje jurídico helenístico que hace referencia a una persona imparcial que media en un proceso entre dos partes y trata de resolver el objeto de la disputa entre ellas (Balz & Schneider, 1998).

εἰρηνοποιός y μεσίτης concuerdan en el sentido de ser agentes de reconciliación, y difieren en la medida que μεσίτης busca el cese de la disputa desde un punto de vista externo, mientras que εἰρηνοποιός busca que, aún en medio de la guerra, se gesten acciones de paz, acciones que requieren de una compenetración profunda con la realidad de conflicto.

Campo semántico de παρακαλέω. El verbo παρακαλέω, en su concepto bíblico, es un consuelo visto como una bendición, bendición que en su uso judío más antiguo se atribuye al consuelo en pro de la salvación de los últimos tiempos (Balz & Schneider, 1998, p. 738).

En el Nuevo Testamento es usado con tres matices: pedir auxilio, exhortar y consolar; a continuación se describirán para identificar las razones por las cuales Mt 5, 4 indica que es consuelo y no ninguna de las otras dos.

Con respecto a pedir auxilio, se pueden encontrar términos sinónimos como ζητέω, ἐντυγχάνω, ἰκετηρία, ἐξαιτέομαι, αἴτημα, que implican una petición que ha de ser resuelta con prontitud. En los evangelios sinópticos lo utilizan cuando las personas recurren a Jesús en busca de ayuda, tal como se registra en Mateo 8, 5, Lucas 7, 4, Marcos 5:18; estas peticiones son apremiantes y se dirigen a Dios.

El exhortar es un ruego que denota autoridad enfocada en la salvación, una exigencia sobre la voluntad y la acción de los oyentes, tal como aparece en 1 Pe 5, 12: "Os escribo estas breves letras por mano de Silvano, a quien considero un hermano fiel, para exhortaros y aseguraros que ésa es la verdadera gracia de Dios: manteneos en él".

Los significados del verbo παρακαλέω son relevantes, pero en el contexto de las bienaventuranzas, el más cercano en su definición es el de consuelo, un consuelo que puede ser humano y divino, dado mediante agentes humanos, pero que es verdadero en cuanto viene de Dios. Dios es el Dios de todo consuelo, tal como indica 2 Co. 1:3-4. Balz & Schneider (1998) lo definen en Mt 5, 4 como "el acto escatológico de Dios que alcanza al presente, de modo que aquellos que lloran son ya bienaventurados" (p. 1478).

Campo semántico de κληθήσονται. El segundo verbo, καλέω (llamar, invitar, designar) tiene frecuentemente el sentido del llamado en pos de una vocación, dado por la LXX, aunque también puede hacer referencia al “dar un nombre”, esto debido a su uso en voz pasiva. Balz & Schneider (1998) orientan el sentido del verbo afirmando que en muchos textos bíblicos es muy importante el llamar a alguien para que de esta forma se conozca el lugar que ocupa en la historia de salvación, pero van más allá cuando afirman: “en la vocación y en el nombre de una persona se expresa su naturaleza y el lugar que ocupa ante Dios” (p. 2169).

Otras denominaciones para dar un nombre a una persona son: ἐπιτίθημι ὄνομα, ἐπονομάζομαι y ὀνομάζω. En donde el primero, ἐπιτίθημι ὄνομα, es usado para dar un nombre adicional, tal como sucede con Pedro en Mc 3,16: “Simón, a quien puso por sobrenombre Pedro”. El segundo, ψευδώνυμος, es clasificarse así mismo bajo la atribución de un título; así ocurrió en Rm. 2, 17 “Tú, que te llamas judío, te apoyas en la ley, te glorías de Dios”. Y el tercero, ὀνομάζω, indica la pronunciación de un nombre en contexto ritual, sin referirse directamente a la persona o hablar acerca de la persona de que se trate.

Estas expresiones implican una llamada a un nombre sobre puesto, que se da a conocer en medio de la comunidad, a diferencia del uso dado por el evangelista al verbo καλέω en Mt. 5, 9, en donde la llamada gira en torno a una vocación que requiere de acciones concretas, es decir, una vocación que se practica ante la comunidad y, por medio de esta, ante Dios; por ello, el que la comunidad sea llamada hijo de Dios implica que los “Hijos” practican aquello que exigen, a ejemplo del Hijo de Dios, Jesús, que para esta bienaventuranza es pacificador por excelencia.

Este análisis de componentes permite prescribir que las circunstancias favorables producen felicidad, una felicidad que se puede ver afectada en la medida en que las circunstancias varíen y sean contrarias, engendrando un estado de infelicidad o de conflicto que contribuye a un ser capaz de sentir con el otro el dolor producto de la injusticia, para que de esta manera se contribuya a la gestión de la paz y sea llamado por Dios Hijo.

Propuesta hermenéutica a la luz de Mt 5, 4 y 9

El papel del texto bíblico en la cotidianidad ha sido cuestionado por cuanto se cree, en un principio, que este solo contribuye a aspectos concernientes a la fe; sin embargo, “la palabra de Dios no solamente ha de estar enfocada en la vida interior de cada creyente, sino en todos los ambientes de la vida, sobre todo en la comunidad, tanto en la iglesia como en la sociedad” (Triana, 2012, p. 242).

Con base en lo enunciado, se realiza una aproximación hermenéutica que va de los vv. 4 y 9 a la realidad social de nuestro contexto colombiano. Dicho acercamiento es una interpretación del texto teniendo en cuenta el aporte ya mencionado de los campos semánticos, con el fin de identificar los roles comunitarios de las víctimas del conflicto armado en Colombia, especialmente de las víctimas del municipio de Granada, Antioquia y de su Asociación de Víctimas por la Vida-ASOVIDA. Para cumplir con este objetivo, es necesario explicar la magnitud del conflicto sufrido por la comunidad granadina en Antioquia durante los años noventa, y las acciones propuestas por las víctimas en pro de la consecución de la paz.

Magnitud del conflicto sufrido por la comunidad granadina en Antioquia en la década de los noventa

Con el fin de describir brevemente la magnitud del conflicto armado vivido por la comunidad granadina, se acude a un recuento de los hechos que se encuentra en la página Web del Salón del Nunca Más (Asociación de Víctimas por la Vida -ASOVIDA, 2007):

Desde la década de los 90, el municipio de Granada empezó a sufrir con mayor intensidad las desapariciones y los desplazamientos forzados, a manos de grupos paramilitares y guerrilleros con bloques como el José María Córdoba de las FARC y el Frente Carlos Alirio Buitrago del ELN. La región, en medio de los enfrentamientos por el control del territorio entre estos grupos armados, sufrió masacres alarmantes como la de noviembre del 2000, perpetrada por el Bloque Metro de las autodefensas en la que 17 personas fueron asesinadas.

Granada es uno de los lugares en que más se han registrado masacres en la historia del país. El conflicto que ya se había venido gestando en el Urabá, se empezó a replicar por el terror que guerrillas como las Farc se habían encargado de sembrar (párr. 3-4).

Teniendo en cuenta la historia de violencia en esta comunidad, surgen los siguientes cuestionamientos: “¿cómo puede uno habitar en un mundo que se ha vuelto extraño a través de una experiencia desoladora de la violencia y la pérdida?” (Jimeno, 2007, p. 169). ¿Será “que el hombre es un criminal en esencia y que, por lo tanto la vida debe arrastrarse en el pantano de la desesperanza?” (Tamayo, 2013, p. 10). Estas preguntas tendrán respuesta más adelante.

Acciones propuestas por las víctimas en pro de la consecución de la paz

Ante el sinsentido de la guerra, es necesario rescatar el valor humano de quienes viven en medio de este flagelo, por ende, desde Granada se proponen diversas acciones de reparación y reconstrucción, tal como lo afirman Jimeno, Varela & Castillo (2011):

Los actos violentos dejan secuelas indescriptibles que pueden ser asimiladas poco a poco mediante el uso de la memoria, una memoria que se proyecte no solo como un medio de recuperación del pasado, sino como un mecanismo de reconstrucción personal y colectiva (p. 276).

Un ejemplo de ello es la Asociación de Víctimas por la Vida – ASOVIDA, que pretende la recuperación integral del municipio, porque hace un ejercicio de memoria en favor de la no repetición de los hechos violentos. La Asociación fundó la experiencia de *El salón del nunca más*, un escenario físico y a la vez una dinámica social, pública y política, en donde no encuentran justificación alguna los actos violentos. Allí se dan a conocer al mundo los hechos acaecidos en el marco del conflicto armado, mediante el relato de las historias de vida y testimonios de las víctimas, para que generaciones futuras no justifiquen el conflicto bajo ningún argumento, ya sea político, militar o de cualquier índole.

Esta alternativa de paz ante las secuelas de los actos violentos NO es hacer un “borrón y cuenta nueva, para seguir adelante”, porque con estas palabras “los individuos perderían su identidad” (Aguirre, 1999, p. 81), por cuanto optar por el olvido es uno de los intentos fallidos en la reconstrucción de una nueva historia.

Acercamiento hermenéutico en relación con Mt 5, 4 y 9

“En hermenéutica general se dice que la interpretación del texto es una producción de sentido al interior de nuestra historia que afecta al texto mismo” (Richard, 1998, p. 17); si se toma como punto de partida esta definición, vale la pena aclarar que en el campo bíblico existen tres tipos de sentidos:

El sentido textual, el sentido histórico y el sentido espiritual, el sentido textual es el sentido del texto considerado en sí mismo, como una realidad autónoma y con vida propia, con su estructura interna y externa. El sentido histórico nos lleva a la historia del texto, tanto a la historia de producción como a la historia de redacción del texto. El sentido espiritual, por último, es el sentido que adquiere el texto cuando lo utilizamos para discernir la Palabra de Dios en nuestra historia actual y para comunicar esta Palabra a otros (Richard, 1998, p. 17).

El sentido espiritual de las bienaventuranzas, como fueron profundizadas en este artículo, está enfocado en la historia del conflicto armado vivido en Granada, una historia que representa el sinsentido proporcionado por la guerra, para el que “lo suyo no es la alegría del vivir sencillo, la búsqueda de la felicidad, sino la acumulación voraz” (Tamayo, 2013, p. 11), dejando tras su paso masacres, madres sin hijos, huérfanos, viudas, destrucción, desolación, desplazamiento, entre otras vicisitudes.

Luis Fernando Macías, en el prólogo del libro “Desde el Salón del nunca más”, describe estos hechos como un acto criminal, en donde “el hombre es criminal en esencia y que, por lo tanto, la vida debe arrastrarse en el pantano de la desesperanza” (citado en Tamayo, 2013, p. 9); siendo así, vale la pena preguntarse: ¿Existe un sentido bíblico espiritual para esta guerra?

Para dar respuesta a este interrogante, teniendo en cuenta el aporte de los campos semánticos descrito anteriormente, se partirá de un pequeño fragmento del testimonio de una de las víctimas de Granada, que está documentado en el libro “Desde el salón del nunca más”, publicación elaborada con el fin de evidenciar por escrito el ejercicio de memoria histórica desarrollado por ASOVIDA:

Testimonio:

En la casa de Ester (...)

Salí y vi que el muchacho seguía llorando, pero no me quería decir por qué. Y yo le dije: “No me muevo de aquí hasta que no me digan que pasó. Qué me están ocultando”. Ahí mismo rompió en llanto: “No, que a Irene la mataron”. A mí me dolió algo, pero no me di cuenta de más, sino cuando me estaban dando a *güeler* [sic] alcohol (Tamayo, 2013, p. 320).

El llanto y el duelo de Ester y de sus hijos por la muerte de Irene, son producto de la opresión y la maldad de “unos fulanos”, como ellos los llaman, ejercida sobre los miembros de los grupos armados, ya sean paramilitares o guerrilla. Este llanto y este duelo concuerdan exactamente con una de las definiciones dadas de $\pi\epsilon\nu\theta\acute{\epsilon}\omega$: duelo a causa del luto.

Sin embargo, para el texto de las bienaventuranzas, Mateo identifica el adjetivo $\pi\epsilon\nu\theta\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\epsilon\varsigma$, no solo con el duelo o luto por los muertos o por la ausencia de alguien, sino con un dolor reflejado por la maldad y la opresión. Irene hubiese podido morir por tener una edad avanzada, y generar un vacío doloroso, pero no fue así porque unos “fulanos”, con “la mayor sevicia y maldad de que es capaz el ser humano” (Tamayo, 2013, p. 9), le quitaron la vida y convirtieron a Ester y a toda su familia en los $\pi\epsilon\nu\theta\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\epsilon\varsigma$ de nuestro tiempo.

En el v. 4 de las bienaventuranzas, el evangelista también hace uso del verbo $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\omega$ en futuro pasivo, que traducido al castellano se lee: “serán consolados”; ya se había indicado que el pasivo en este caso es un “pasivo teológico”, en donde es el obrar divino quien tiene el protagonismo, que puede ser materializado mediante agentes humanos y que es verdadero por cuanto proviene de Dios. Considerando a Ester como $\pi\epsilon\nu\theta\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\epsilon\varsigma$, se puede inferir

que ella también es objeto del παρακαλέω divino, acción divina que para este caso se ha cristalizado bajo la iniciativa de las víctimas de Granada y en su **NO** a la guerra mediante la creación del “Salón del nunca más”, estos hombres y estas mujeres se han convertido en canal de bendición para Ester y para otros; ellos han sido agentes humanos capaces de transmitir el consuelo divino.

Vale la pena resaltar que Ester, con el paso del tiempo, se ha convertido también en “agente del consuelo divino” para otras víctimas; ella, como indica Vila (2013), ha sido una persona que ha llorado la guerra, otorgándole la capacidad de “sentir con” para trabajar en favor de la justicia y la paz.

El trabajo por la paz ejercido por Ester desde el “Salón del nunca más” a través del consuelo, nos remite inmediatamente a Mt 5, 9, en donde se exalta el trabajo de pacificadores o ειρηνοποιοί, que son personas que renuncian a la violencia y expresan su “deseo de vivir, en plenitud o realización completa” (Suárez, 2001, p. 465), optando por la vida y abriendo paso a la humanización del hombre.

Esta humanización incluye un “bien-estar”, que logra forjar esperanza en medio de la guerra, y es en este horizonte que el término esbozado por Mateo tiene razón de ser, y resplandece en la realidad de las víctimas de ASOVIDA.

Se dice que para poder ser llamado bienaventurado, se requiere gestar circunstancias favorables que propician felicidad, y es allí donde Ester y sus compañeros granadinos pueden ser abanderados como μακάριος.

Ellos, mediante actividades gestoras de esperanza tales como las bitácoras² o el muro de la memoria³, contribuyen a la plenitud de la vida de otros, convirtiendo la muerte absurda causada por la guerra en un estado de gozo, tal como lo expresa el sentido sapiencial de μακάριος: “Bienaventurado el hombre que no siguió el camino de los impíos” (Salmo 1,1).

² Cuadernillos en donde las víctimas de hechos violentos en Granada pueden expresar, mediante la escritura, el vacío que se vive después de la muerte de un ser querido.

³ Lugar que contiene las fotos de todos los desaparecidos y muertos que dejaron los hechos violentos, que para muchos de sus familiares representan el cementerio, espacio donde pueden las madres, los hijos y las viudas llorar a sus seres queridos, permitiendo así, vivir el duelo de la muerte con mayor esperanza.

Por todo lo dicho anteriormente, se puede proponer el mensaje de las bienaventuranzas en los vv. 4 y 9 como clave de lectura para la realidad de las víctimas del conflicto armado que conforma ASOVIDA, por cuanto su forma y su contenido iluminan en justicia y verdad las huellas opacas que ha dejado la guerra y las lanzan siempre hacia delante, siendo propagadoras de un Reino de los Cielos, vivo, presente y operante a ejemplo de Jesús. Seamos también nosotros capaces de asumir esta enseñanza para que “luzca en nuestros días con nuevo resplandor al proclamar, bienaventurados los constructores de paz, porque serán llamados hijos de Dios (Mt 5,9)” (Concilio Vaticano II, 1965b, *Gaudium et Spes*, núm. 77).

Referencias

- Acosta, R. (2007). Justicia y Reino de los cielos análisis literario de las bienaventuranzas de Mateo. *Theologica Xaveriana*, (147), 317-348.
- Aguirre, R. (1999). La verdad, la justicia y el perdón ante la victimización. *Eguzkilore*, (12), 77-88.
- Alegre, X. (1991). Violencia y nuevo testamento. Aporte exegético a una cuestión debatida. *Revista Latinoamericana de Teología*, (10), 149-167.
- Asociación de Víctimas por la Vida-ASOVIDA. (2007). Contexto [Salón del Nunca Más]. Granada, Antioquia, Colombia. Recuperado de: <http://centrodememoriahistorica.gov.co/museo/oropendola/salon-del-nunca-mas/index.php>
- Balz, H. & Schneider, G. (1998). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (Vol. I – II). Salamanca: Sígueme.
- Cardona Ramírez, H., & Oñoro Consuegra, F. (2011). *Jesús de Nazareth en el Evangelio de San Marcos*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Carter, W. (2007). *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*. Navarra: Verbo Divino.

- Charpentier, E. (1994). *Para leer el nuevo testamento*. Navarra: Verbo Divino.
- Concilio Vaticano II. (1965a). Constitución dogmática *Dei Verbum*. Sobre la divina revelación. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html
- Concilio Vaticano II. (1965b). Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. Sobre la Iglesia en el mundo actual. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Corsani, B. (1994). *Guía de estudio del griego del Nuevo Testamento*. Madrid: Sociedad Bíblica.
- Dumais, M. (1998). *El Sermón de la montaña (Mateo 5-7) (2ª ed.)*. Navarra: Verbo Divino.
- Egger, W. (1990). *Lecturas del nuevo testamento*. Navarra: Verbo Divino.
- Jimeno, M. (2007). Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. *Antípoda*, (5), 169-190.
- Jimeno, M., Varela, D. & Castillo, A. (2011). Experiencias de violencia: etnografía y recomposición social en Colombia. *Sociedad y Cultura*, (14), 275-285.
- Kittel, G. & Friedrich, G. (Eds.). (2002). *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Michigan: Libros Desafío.
- Ulrich, L. (1993). *El Evangelio según San Mateo. Mt. 1-7 (Vol. I.)*. Salamanca: Sígueme.
- Pérez, J. (2014). *El discurso del Sermón de la montaña según el evangelio de Mateo: una propuesta ético-pedagógica*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Richard, P. (1998). *Lectura popular de la biblia en América Latina: una hermenéutica de la liberación*. San José: DEI.

- Ruiz, C. (2013). Teología y Cultura de paz (Aportes para una teología de paz y su cultura). *Cultura de Paz*, (20), 16-24.
- Suárez, G. (2001). Teología y violencia. El Dios de la vida y la violencia. *Theologica Xaveriana*, (139), 461-476.
- Tamayo, H. (2013). *Desde el Salón del nunca más. Crónicas de desplazamiento, desaparición y muerte*. Medellín: Inversiones Tamayo Palacio.
- Teixeira, C. (2014). Comentarios de la lección de escuela sabática. Lección 8. Recuperado de <http://www.escuela-sabatICA.com/files/2014/2/com/2014-02-08ComentarioCPBgh58.pdf>
- Triana, J. (2012). *Exégesis diacrónica de la biblia. Método histórico-crítico*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- Vila, C. (2013). De la exégesis de las bienaventuranzas a su praxis cristiana. Mateo 5, 3-10. *Cuestiones teológicas*, (40), 173-196.
- Wallace, D. (2011). *Gramática griega: Sintaxis del Nuevo Testamento*. Miami: Editorial Vida.
- Wallace, D. (1996). *Greek Grammar beyond the basics. An Exegical syntax of the New Testament*. Michigan: Zondervan Publishing House.



“VEO A LOS HUMANOS COMO A ÁRBOLES”: APROXIMACIÓN EXEGÉTICA AL RELATO DE CURACIÓN DEL CIEGO DE BETSAIDA (Mc 8:22-26)¹

“I see humans like trees”: exegetical approach of the story about the blind man ´shealing from Bethsaida (Mc 8:22-26)

Received: 26 de abril de 2016 / Aceptado: 29 de julio de 2016

*Juan Alberto Casas Ramírez**

Resumen

Este artículo propone un análisis exegético del relato bíblico de la curación del ciego de Betsaida (Mc 8:22-26) a partir del desarrollo de tres aproximaciones sucesivas, interdependientes y acumulativas. En primer lugar se aborda la perícopa mediante la presentación de la versión griega, su estructura narrativa y su traducción, de corte literal. En segundo lugar se abordan los contextos narrativos del texto desde su marco literario y narrativo. Finalmente, se analiza cada una de las escenas del relato tratando de dilucidar su sentido simbólico.

Palabras clave

Ciego de Betsaida (Mc 8:22-26); discipulado; evangelio según Marcos; milagro; Teología del Nuevo Testamento.

¹ Artículo de investigación que plasma varios de los hallazgos del proyecto de investigación doctoral “Ciegos y sordos: clave hermenéutica del discipulado pospascual en el Evangelio de Marcos”.

* Doctor en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Profesor e investigador de tiempo completo en el área de Teología Bíblica, Facultad de Teología, de la misma Universidad. Miembro de la Society of Biblical Literature y del grupo de investigación Didaskalia, orcid.org/0000-0002-4650-5456. Correo electrónico: jcasas.smsj@javeriana.edu.co

Abstract

This article proposes an exegetical analysis of the biblical story of the healing of the blind man from Betsaida (Mk 8:22-26) through the development of three successive, interdependent and cumulative approaches. In the first place the pericope is addressed through the presentation of the Greek version, its narrative structure and its translation to Spanish, both in a literal way. In the second place the narrative contexts of the text are addressed from the point of view of its literary framework. Finally, each scene is analyzed trying to figure its symbolic sense.

Keywords

Blind man of Betsaida (Mk 8:22-26); discipleship; gospel of Mark; miracle; Theology of the New Testament.

Introducción

El presente artículo desarrolla el análisis de una de las perícopas más singulares del Evangelio según Marcos correspondiente al relato de “curación del Ciego de Betsaida” (Mc 8:22-26). Su singularidad radica, por una parte, en que se trata de un relato milagroso que tradicionalmente ha sido entendido ya sea desde un punto de vista puramente literal (historicista) o, lo opuesto, ficticio, pero que rara vez se ha tenido en cuenta su desarrollo literario como clave de comprensión de la globalidad del macro-relato evangélico. Por otra parte, a diferencia de los demás relatos de curación presentes en el Nuevo Testamento (la única excepción es Mc 7:31-37), Jesús realiza un conjunto de acciones de carácter ritual (combinando gestos y palabras), cercanas a la magia, cuyo primer intento parece frustrado, ya que no le devuelven totalmente la vista al invidente. Adicionalmente, el relato plantearía de forma simbólica, por medio de la condición de ceguera literal del discapacitado, la realidad de la creciente ceguera metafórica de los discípulos de Jesús, un tema esencial a lo largo del Evangelio según Marcos.

El texto: Estructura y traducción

Tabla 1

El texto de Mc 8,22-26: estructura y traducción

Texto griego (Nestle & Aland, 2012) ^a	Traducción al castellano ^b
A. Presentación (v.22)	
²² Καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαϊδάν. Καὶ φέρουσιν αὐτῷ τυφλὸν καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα αὐτοῦ ἅψῃται.	²² Y van hacia Betsaida. Y le traen un ciego y le ruegan para que lo toque.
B. Primer toque curativo (v.23)	
²³ καὶ ἐπιλαβόμενος τῆς χειρὸς τοῦ τυφλοῦ ἐξήνεγκεν ^c αὐτὸν ἔξω τῆς κώμης καὶ πτύσας εἰς τὰ ὄμματα ^d αὐτοῦ, ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπηρώτα αὐτόν· εἴ τι βλέπεις;	²³ Y asiendo la mano del ciego lo llevó fuera de la aldea y escupiendo en sus ojos, imponiéndole ^e las manos le preguntaba: “¿ves algo?”.
C. Respuesta del ciego (v.24)	
²⁴ καὶ ἀναβλέψας ἔλεγεν· βλέπω τοὺς ἀνθρώπους ὅτι ὡς δένδρα ὁρῶ περιπατοῦντας.	²⁴ Y levantando la vista dijo: “Veo a los humanos como a árboles <i>VEO!</i> que caminan”.
B'. Segundo toque curativo (v.25)	
²⁵ εἶτα πάλιν ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, καὶ διέβλεψεν καὶ ἀπεκατέστη καὶ ἐνέβλεπεν τηλαυγῶς ἅπαντα.	²⁵ Entonces de nuevo impuso las manos sobre sus ojos, y vio claramente y se restauró y veía todo plenamente.
A'. Despedida (v.26)	
²⁶ καὶ ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς οἶκον αὐτοῦ λέγων· μὴδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσελθῆς.	²⁶ Y lo envió a su casa diciendo “No entres en la aldea”.

Elaboración del autor

Nota: La estructura narrativa en forma de paralelismo concéntrico (quiasmo), que gira en torno a la críptica sentencia de 8,24, ha sido tomada de Marcus (2010, p. 683).

^a Llama la atención, como señalan Donahue & Harrington (2002, p. 255), que en el texto griego todos los verbos están en presente histórico (“vienen, traen, imploran”); una de las construcciones favoritas de Marcos diseñada para hacer la historia más vívida. El nombre de Jesús nunca es mencionado en el pasaje, con el resultado que algunas veces es difícil saber quién está actuando y hacia quién dirige su acción.

^b Traducción realizada por el autor.

^c El texto griego no hace explícita la identidad de los sujetos agentes. La asociación con Jesús como quien realiza estas acciones será inferida del contexto literario y de la lógica de la secuencia dramática. Recuérdese al respecto la explicación ofrecida por Ruis-Camps (2008, pp. 123-124) en su crítica de la redacción de Marcos.

^d Como señala Mateos (1982), en el relato “se utilizan dos términos para designar los ojos: τὰ ὄμματα (8:23), término poético y metafórico, y ὀφθαλμοὺς (8:25), término ordinario” (p. 268).

^e Si bien la sintaxis de la oración en castellano resulta pleonástica y cacofónica con respecto al uso de los gerundios, se ha optado por mantener la literalidad de la traducción para resaltar la simultaneidad de las acciones de Jesús, tal como lo expresa el texto griego a través del uso del “participio absoluto” en aoristo.

^f En Marcos aparecen, al menos, dos verbos de visión: por una parte, βλέπω (que hemos traducido como “ver”) y por otra parte ὀράω, que, al remitir al ejercicio de una visión de fe, más allá del “ver” sensorial o del “mirar/observar” intelectual—θεωρέω—, y ante la ausencia de un vocablo equivalente en castellano, hemos decidido traducirlo, a lo largo de todo el escrito, como “VER”, y para distinguirlo del “ver” sensorial, lo hemos plasmado en mayúsculas fijas.

Contextos: marco literario del texto y marco narrativo del relato

De acuerdo con el desarrollo narrativo del Evangelio según Marcos, la primera curación de un ciego (y en la que se registra el primer uso explícito de la palabra τυφλός –ciego- en el evangelio) corresponde al relato de curación del ciego de Betsaida, cuyo género fue definido por Bultmann (2000, p. 784) como una curación milagrosa, la cual sigue un modelo igual al encontrado en la curación del tartamudo sordo de 7:32-37.

Tal relato hace parte del conjunto narrativo que tiene lugar en Galilea y “más allá de Galilea” (1:14-8:21), y dentro de tal conjunto, se ubica en la tercera sección narrativa dedicada a explicitar la relación entre la actuación de Jesús y la respuesta de los discípulos (6:6b-8,21). Así, después del sumario-anuncio de 6,6b en que se presenta a Jesús como misionero itinerante, se narra, a manera de reflejo actancial, el envío de los Doce en misión (6:7-13) seguido de una inserción analéptica (que remite a Mc 1:14a) en la que el rey Herodes escucha sobre

Jesús y le relaciona con el Bautista a quien mandó decapitar (6:14-29)². A continuación tiene lugar la llamada “sección del pan” (6:30-8:26) en la que, además de los relatos de multiplicación del pan (6:30-44 y 8:1-10) y algunas narraciones de curación (como en 7:24-30), en repetidas ocasiones se hará especial énfasis en la creciente incompreensión discipular (6:45-52; 7:17-23; 8:14-21) que llegará al punto de poner al mismo nivel la obstinación de los Doce con la de los fariseos y retomará el motivo del enceguecimiento y ensordecimiento profético de 4:12 dirigido, esta vez, al círculo discipular a través de la alusión a Jr 5:21 en 8:17-18.

Asimismo, en la sección que introduce el relato del ciego de Betsaida, a pesar de que Marcos subraya cinco veces la inevitabilidad del sufrimiento y de la muerte (8:31; 9:9.12; 9:31; 10:33ss. 45), cada vez que Jesús habla acerca de eso, los discípulos muestran su total incompreensión de lo que Jesús intenta explicarles (8:32; 9:10ss), o de lo que esto significa para ellos (9:33-37; 10:35-45) (Keller, 2001, p. 154).

En efecto, el lector de Marcos ha seguido una creciente ceguera de los discípulos. Ellos se han movido de su respuesta incondicional a la llamada de Jesús (1:16-20; 3:13-19) hacia una creciente incompreensión (4:10.13.23; 5:16.31; 6: 7-30.37; 8:4), increencia (4:40-41), dureza de corazón (6:52) y una peligrosa proximidad a la levadura de los fariseos y los herodianos (8:11-21). Queda la esperanza de que ellos se desplacen desde la ceguera de su falta de fe, hasta la verdadera visión. Por ello, el relato de la curación progresiva del ciego de Betsaida (8:22-26) es un paradigma de esa posibilidad y juega una importante función literaria en la fundamentación de la agenda para el resto del evangelio (Moloney, 2012, p. 164). Este marco narrativo servirá como antecedente preparatorio del relato de curación del ciego de Betsaida que, a su vez, precede la narración sobre confrontación de la noción mesiánica de Pedro (8:27-30).

Asimismo, siguiendo la investigación de Bultmann (2000, p. 784), se constata la existencia de múltiples similitudes verbales entre Mc 7:31-37 y 8:22-26, señaladas por Donahue & Harrington (2002, p. 258) y Johnson (1979, p. 25): ambos relatos incluyen las acciones rituales de escupir (πτύω) y tocar

² Tal inserción, que muestra las circunstancias de la muerte de Juan y el cuidado de los discípulos de aquel con su cadáver (πτῶμα) en 6:29, contrastará con los relatos de la pasión de Jesús y el descuido de los Doce con su cadáver en 15:45 como consecuencia del abandono de estos señalado en 14,50.

(ἄπτω), pero también coinciden en las palabras usadas para introducir las escenas (7:32-33a y 8:22-23a)³ y los mandatos conclusivos de silencio (explícitos en 7:36 e implícitos en 8:26). Ambos están unidos por la referencia común a Is 35:5-6a, que se expresa en 7:37b (“Los oídos de los sordos se abrirán... la lengua de los mudos cantará de gozo”) y es manifiesta en 8:22-26 (“los ojos de los ciegos se abrirán”). En suma, como señala Collins (2007, p. 391), los principales elementos de continuidad de 8:22-26 con respecto al material precedente son: a) El relato se inscribe en la secuencia narrativa de las acciones milagrosas de Jesús realizadas en Galilea y en las regiones no judías circundantes. Y b) Desarrolla el tema de la ceguera discipular introducida en 8:18 y ampliada en la sección del camino de 8:27-10:45. De este modo, la perícopa constituye una narración transicional o “bisagra”, ya que concluye la sección 6:6b-8:26 e introduce la sección de 8:27-10:45 inaugurada por la confrontación de la noción mesiánica de Pedro. Al respecto, Marcus (2010, p. 682) señala que:

La escena en la que se critica duramente a los discípulos de Jesús por su falta de visión espiritual («¿Tienen ojos y no ven?» 8:18) va seguida inmediatamente por una narración simbólica en la que un hombre es curado de su ceguera después de pasar primero por un estado intermedio de visión indistinta. La impresión de que esta yuxtaposición es deliberada queda reforzada por la narración siguiente, en la que Pedro muestra también una percepción genuina pero defectuosa: reconoce la identidad mesiánica de Jesús (8:29), pero no consigue tener una noción clara de lo que tal identidad presagia (8:32-33).

De hecho, varios estudiosos señalan una similitud estructural entre dicho relato y el pasaje inmediatamente posterior sobre la confrontación de la noción mesiánica de Pedro (8:27-30), a través de la identificación de los siguientes patrones literarios (ver tabla 2):

³ Las frases “ellos lo trajeron” (Καὶ φέρουσιν αὐτῶ) y “le imploraron” (καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα) son las mismas en 7:32 y en 8:22.

Tabla 2

El ciego de Betsaida y la corrección de la noción mesiánica de Pedro

Mc 8:22-26	Mc 8:27-30
1. Descripción del viaje	1. Descripción del viaje
2. Después de la curación, Jesús hace preguntas al hombre; el primer intento de curación es solo parcial	2. Jesús pregunta a los discípulos “¿Quién dice la gente que yo soy? La primera serie de respuestas no son satisfactorias
3. Jesús toca nuevamente los ojos del hombre	3. Jesús insiste: pregunta a los discípulos, “¿Quién dicen ustedes que yo soy?”
4. El hombre ve claramente	4. Pedro responde: “Tú eres el mesías”
5. Mandato de silencio	5. Mandato de silencio

Nota: adaptado de “Men as Trees, Walking: Mark 8.22-26”, escrito por Howard, 1984, p. 16.

En la misma línea, Beavis (2015, pp. 121-122) indica que ambas perícopas giran en torno a la curación de la ceguera: la ceguera física del hombre y la ceguera espiritual de aquellos que identifican a Jesús de forma errónea (8:28), quienes son como el ciego cuando parcialmente recupera su visión en 8:24, “Veo a los humanos como árboles VEO que caminan”. Desde la perspectiva de esta autora, en 8:27-30, el segundo momento de visión, más clara, ocurriría cuando Pedro reconoce que Jesús no es simplemente “uno de los profetas” (8:28), sino más allá, que es el Mesías (8:29). De esta manera, a través de su confesión, Pedro mostraría que, como el ciego restaurado con una visión completa, él ve las cosas claramente (8:25), al menos con respecto al estatus mesiánico de Jesús. Más aún, habría una progresión narrativa desde el diálogo en la barca (8:14-21), en la cual se resalta la ceguera (y sordera) metafórica de los discípulos, pasando por la sanación literal de la ceguera (8:22-26), hacia la intuición de Pedro sobre el carácter mesiánico, y no solamente profético, de Jesús (132). En la misma línea, Moloney (2012, p. 164) considera que el movimiento progresivo desde la ceguera hasta la visión, registrado en el relato milagroso de 8:22-26 (que sigue inmediatamente a la acusación de Jesús que los discípulos estaban ciegos en el v.18) es parcialmente emulado en las primeras respuestas de los discípulos (v.28) y de Pedro (v.29). Esta hipótesis se encontraría apoyada en la creencia común en ambientes esenios que la esperada venida de la figura mesiánica estaría asociada al restablecimiento de la vista a los ciegos, lo que acentuaría la relación entre la curación del ciego con la consecuente confesión petrina del mesianismo de Jesús, tal como lo atestigua Marcus (2010, p. 685):

En el judaísmo antiguo el carisma real del rey mesiánico futuro incluía al parecer la capacidad de curar la ceguera; 4Q521 habla del Señor que «otorga la vista a los ciegos», donde el contexto sugiere que este milagro ocurre gracias al concurso «del mesías de Dios» (cfr. Targum Is 42:1-7). Y una perícopa de Q, Mt 11:2-6 // Lc 7:18-23, da por supuesto que el pueblo esperaba que el mesías, entre otros milagros de curación, daría vista a los ciegos. Por ello, es natural la yuxtaposición marcana de este relato de la curación de un ciego con la aclamación de Jesús como el mesías por parte de Pedro (8,27-30).

No obstante, a pesar de lo sugerido especialmente por Beavis (2015), el presente estudio sostiene que, si bien existen patrones comunes entre 8:22-26 y 8:27-30 (principalmente en torno al carácter tipológico del ciego con respecto a la ceguera discipular), la respuesta de Pedro sobre la identidad de Jesús no es homologable a la claridad de la visión final del ciego curado porque, primero: si bien Pedro ha reconocido a Jesús como Mesías, su noción mesiánica, en la misma línea del judaísmo qumrámico (Paul, 2009, pp. 95-98), no acepta la posibilidad del sufrimiento y la cruz, razón que conlleva a la dura represión por parte de Jesús en el v.33, lo que muestra que su visión no es completa y que, por el contrario, lo conducirá gradualmente a un estado de “ceguera” tal que llegará al colmo de negar que conoce a Jesús en 14:66-72. Segundo, la secuencia narrativa tiende a mostrar que los relatos de curación de ciegos y sordos avanzan en la trama marcana desde unos pasajes en los cuales la curación es progresiva, e inicialmente deficiente, hacia unos pasajes en los que la sanación es inmediata y se circunscribe como anti-típica de la visión y audición discipular, tal es el caso de Bartimeo en 10:46-52.

Por otra parte, la particularidad del proceso curativo en el relato de Betsaida ha conducido a que autores como Donahue & Harrington (2002, p. 257) consideren que este relato es tanto inusual como fundamental en la narrativa marcana. Es inusual porque la acción de Jesús, el sanador, no es completa e inmediatamente efectiva; de hecho, la característica distintiva de esta historia de curación es que se trata del único milagro en los evangelios que no es inme-

diatamente exitoso (Culpepper, 2007, p. 264); ello, además del ritual de rasgos mágicos empleado para la curación, podría explicar por qué tanto Mateo (el pasaje más cercano es Mt 9:27-31) como Lucas omiten el episodio⁴.

Y es fundamental porque provee un puente entre la actividad de Jesús en Galilea y el territorio no judío (1:14-8,21) y su viaje a Jerusalén (8:27-10:52), y plantea la cuestión central de la narrativa del viaje: la necesidad de entender la enseñanza y la actividad sanadora de Jesús a la luz del misterio de la Cruz. Con respecto al carácter inusual de la perícopa, de acuerdo con Keller (2001, p. 153), varios detalles pueden indicar la relación entre la visión y la comprensión: primero, el ciego no va hacia Jesús por sus propios medios (como Bartimeo), pero es llevado a Jesús por otros que hablan por él. Ellos vienen, traen y suplican a Jesús por la curación del invidente a través de su toque (8:22). Más adelante, el ciego no puede ver suficientemente bien para seguir, así que Jesús lo toma de la mano y lo conduce aparte de los otros para estar a solas con él (8:23). En segundo lugar, la visión del ciego es restaurada de forma gradual por Jesús. Para comprender mejor tal progresión de la curación, vale la pena señalar lo que Marcus (2010, p. 683) califica como una “extraordinaria profusión de palabras que tienen que ver con los ojos y la vista” presente en el pasaje:

En estos cinco breves versículos se utiliza cinco veces el verbo *blepein* («ver», dos veces en 8:23-24) y tres compuestos diferentes (*anablepein*, *diablepein* y *emblepein* en 8:24-25); y un verbo relacionado, *horan* (traducido también por «ver», 8:24), se utiliza una vez. El adjetivo *typhlos* («ciego», dos veces en 8:22-23) y el adverbio *teleautogōs*, raro y poético («nítidamente», «que brilla a lo lejos» 8:25) aparecen también, así como dos palabras diferentes para «ojos»: el sustantivo común *ophthalmoi* (8:25) y el término poético *ommata* (8:23).

Teniendo en cuenta dicho trasfondo lexical y tal progresión narrativa, es posible afirmar que la curación del ciego sería doble: obtiene tanto la restauración de su visión como el restablecimiento de su capacidad interpretativa (incluso se recupera su visión de fe, por la presencia de ὀράω en 8:24). Al final del relato, cuando Jesús toca al ciego por segunda vez, aquel manifiesta que es

⁴ Al respecto, Collins (2007, p.392) considera que probablemente la razón de la omisión no es que las versiones de Marcos usadas por los autores de aquellos evangelios carecieran de este relato de curación de un ciego. Es más probable que ellos omitieron el relato de forma deliberada debido a sus elementos de trasfondo mágico y al hecho de la curación gradual pudiese significar cierto fracaso de las acciones simbólicas iniciales de Jesús. Asimismo, la omisión de la curación del ciego de Betsaida se debió al hecho de que esta juega un rol vital en el tema marcano de la ceguera de los discípulos, un tema que no es del interés de los autores de los evangelios de Mateo y Lucas.

capaz de ver y entender todo con claridad (8:25) y continuará en tal estado de modo permanente, como lo indica el típico uso que Marcos hace de los verbos en tiempo imperfecto (así lo expresa la forma del verbo ἐνέβλεπεν).

De modo inverso, y en el sentido del carácter "fundamental" del relato con respecto a su lugar en la trama evangélica, según la expresión de Donahue & Harrington, Marcos describe a los discípulos en 8:27-31 como hombres cuya visión es solo parcial. Ellos comprenden solo la mitad de la verdad, como lo muestra 8:31-33. Por tal razón, como señala Collins (2007, p. 390), la cita de Jr 5:21 en el v.18, "Teniendo ojos, ¿no ven?" (ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε), resulta ser la clave principal con que los lectores/oyentes pueden relacionar a los discípulos y al hombre ciego.

El relato: desarrollo de la secuencia narrativa

A. Presentación (v.22)

Al igual que su relato "gemelo", la curación del "tartamudo sordo" (7:31-37), esta curación inicia con la mención de un viaje de Jesús a un nuevo escenario, la "ciudad-aldea" de Betsaida (Culpepper 2007, p. 263), ya mencionada en 6:45 a propósito de la orilla a la cual se dirigen los discípulos en la barca después de la primera alimentación milagrosa. De acuerdo con Donahue & Harrington (2002, p. 256), *Betsaida* significa "casa de pescadores", fue erigida bajo el estatuto de ciudad por el tetrarca Filipo y su nombre fue cambiado a *Betsaida Julia* en honor de la hija del emperador Augusto. En el contexto de la presente curación, según Beavis (2011), la mención de Betsaida como territorio gentil al cual Jesús regresa (y que, de acuerdo con Jn 1:44, sería la ciudad de origen de Simón y su hermano Andrés, lo que constituiría otro factor importante para relacionar el pasaje con la perícopa siguiente) es parte del "tema central" de la "transición desde los comienzos gentiles hacia la iglesia predominantemente gentil de la época de Marcos" (p. 131).

En dicho contexto geográfico, un hombre totalmente ciego, a tal punto que no podía caminar o hablar por sí mismo, es presentado a Jesús para que lo tocara (ἄψηται) (Moloney, 2012, p. 163). Al respecto, el motivo del tocar

(ἄπτω) evoca al lector/oyente la descripción de la curación del leproso gracias al toque de Jesús (1:41), la curación de la mujer con flujo de sangre sanada al tocar la orla del manto de Jesús (5:27) y la acción de Jesús de tocar la lengua del hombre sordo y tartamudo (7:33). Además, la petición hace reminiscencia de dos sumarios marcanos: en 3:10 el narrador afirma que “todos los que tenían aflicciones se le echaban encima para tocarle”, y en 6:56 se indica que al entrar en las aldeas, ciudades o campos, “ponían a los enfermos en las plazas y le rogaban que les permitiera tocar siquiera el borde de su manto; y todos los que lo tocaban quedaban salvados”. Así, como señala Collins (2007, p. 393), para Marcos, la petición de ser tocado por Jesús implicaba la creencia de que su toque transmitía un poder sanador. Será especialmente llamativo constatar en los versículos subsiguientes que Jesús realiza un ritual más complejo (y al inicio, aparentemente menos efectivo) que el simple hecho de “tocar”, como lo esperarían los suplicantes que presentaron al ciego; aunque incluya un “toque” más completo, como será el de la imposición de las manos (en el v.23). De hecho, a lo largo del pasaje, la desaparición de los mediadores y el creciente protagonismo del ciego en su curación permitirán que autores como Bouyer (2013) afirmen que “el relato describe el acceso progresivo del ciego a la autonomía” (p. 27).

B. Primer toque curativo (v.23)

Inicialmente, Jesús toma al hombre de la mano (nótese el énfasis en el “asir” la mano del ciego por parte de Jesús, determinado por el verbo ἐπιλαμβάνομαι) y lo conduce fuera de la aldea (tal movimiento fija la escena para el mandato final de Jesús al hombre en el v.26 de no regresar a la aldea) (Moloney, 2012, p. 163). De acuerdo con Marcus (2010), “como en la narración análoga de la curación del sordomudo (7:33), este apartamiento de la muchedumbre es un motivo tradicional que sugiere que está a punto de ocurrir una acción misteriosa, demasiado sagrada para ser ejecutada en público” (p. 684). En este sentido, Jesús lleva al hombre fuera de la aldea de modo que la curación pueda realizarse en privado. Según Collins (2007, p. 393), que lee el relato desde el trasfondo de las prácticas curativas populares, dados los otros elementos mágicos de la narración (como escupir en los ojos e imponer las manos en ellos), pareciese que este motivo tiene sus orígenes en una práctica mágica que pudo

haberse reconocido como tal por parte de la comunidad lectora oyente original. No obstante, no se puede desconocer el trasfondo veterotestamentario de la acción divina de tomar de la mano al pueblo y “sacarlo” o “llevarlo” fuera de un lugar (como Egipto) o un estado (como la esclavitud). En esta línea, Marcus (2010) constata que “en el pasado Dios tomó a Israel de la mano y lo condujo fuera de Egipto (Jr 31:32). En el futuro escatológico Dios lo tomará asimismo de la mano, lo liberará de la esclavitud y abrirá sus ojos (Is 42:6-7)” (p. 684). Estos antecedentes llevarán a Mateos (1982, p. 269) a considerar a la “aldea” como un lugar de connotaciones negativas (el lugar de “los hombres” que siguen las doctrinas de los jefes religiosos), del cual habrá que liberar al ciego y evitar que entre nuevamente a él, como lo indica el v.26⁵. En tal sentido, mientras el origen de la ceguera estaría relacionado con la permanencia del hombre al interior de la aldea, la consecución de su visión sería dada en la medida en que se aleje de ella, vaya a su casa y no regrese a la aldea⁶. Desde una lectura de los ciegos como personajes prototípicos de los destinatarios del evangelio, Keller (2001, p. 154) señalará que Marcos, como Jesús, toma a su comunidad ennegrecida de la mano, ya que ellos tampoco pueden ver para seguir, y los conduce aparte de los otros para que puedan estar a solas con Jesús.

Con respecto al uso de la saliva o a la acción de escupir en el órgano afectado como operación ritual-terapéutica, los rituales de curación realizados en el mundo mediterráneo del siglo I, especialmente los referidos al templo de Asclepio en Epidauro⁷ y a los relatos de milagros obrados por Vespasiano en

⁵ “‘La casa’ del ciego es, por tanto, ‘la casa del Israel mesiánico’, la nueva comunidad israelita constituida por Jesús. ‘La aldea’, por su parte, representa el lugar de ‘los humanos’, de los que profesan las doctrinas mesiánicas propuestas por los detentadores de la tradición oficial” (Mateos, 1982, p. 269).

⁶ Recuérdese, al respecto, la importancia del carácter doméstico de la comunidad discipular marcana, expresado en las indicaciones de Jesús sobre la misión: Mientras Mt 10:9-14 y Lc 10:1 señalan a las aldeas (κώμη) o ciudades (πόλις) como destinatarias de la predicación de los discípulos, Mc 6:10 se referirá a la “casa” u “hogar” (οἰκία) como lugar privilegiado de tal predicación.

⁷ En el templo de Asclepio en Epidauro se encuentra una inscripción con más de cincuenta testimonios de curaciones efectuadas por el dios y fechadas hacia la segunda mitad del siglo IV a.C. Uno de estos testimonios, el de Alcetas de Halias, guarda una interesante relación con el relato marciano de la curación del ciego de Betsaida (Mc 8:22-26). Este ciego tuvo un sueño en el que vio que el dios se acercó a él y con sus dedos le abrió sus ojos. Lo primero que el ciego vio fueron los árboles del santuario, mientras que, como se constatará más adelante, después del primer toque de Jesús, el ciego de Betsaida verá a los seres humanos como “árboles que caminan” (8:24) (Collins, 2007, p. 392). Existe otro relato paralelo en relación con el proceso de curación del ciego de Betsaida encontrado por Marcus (2010) en otra inscripción “en la que se dice que un ciego se torna hacia la estatua del dios sanador Asclepio, pone (*epithenai*) su mano (en singular) sobre sus propios ojos y comienza a ver de nuevo (*anablepse*)” (p. 678). Un estudio detallado sobre el rol social de los ciegos y las actitudes hacia ellos en la época del Nuevo Testamento puede encontrarse en Just (1997).

Aleandría⁸, ofrecen un horizonte fundamental de comprensión de los gestos empleados por Jesús con el ciego. En tal sentido, el recurso a la saliva no remitiría simplemente al contexto de los rituales mágicos propios de la medicina popular (no profesional), sino que también ofrecería una narración simbólica antitípica de las leyendas propagandísticas que giraban en torno al ascenso al poder de la dinastía Flavia y su divinización como estrategia de control político⁹.

Pero el rito de la saliva sobre los ojos no es suficiente; adicional a esto, Jesús impone las manos al ciego. Tal acción, empleada como estrategia curativa, resulta extraña en la tradición veterotestamentaria, mas no en los escritos qumránicos referidos a la práctica exorcista de Abraham (1QapGen 20,29) (Marcus, 2010, p. 678). Por ello, esta perspectiva confirma la intuición según la cual en el judaísmo del Segundo Templo no habría unos límites diferenciadores claros entre el padecimiento de una enfermedad o discapacidad y la posesión demoniaca, y entre la curación taumátúrgica y el exorcismo. En cualquier caso, Jesús vendría a superar la expectativa de los intermediarios del ciego, quienes solo pedían el “toque” de Jesús. La detallada descripción de su trato a este hombre resalta la cercanía y el carácter particular de Jesús para con aquellos que le buscan.

C. Respuesta del ciego (v.24)

Ante la pregunta de Jesús, si ve algo (εἶ τι βλέπεις), en el v.23, el verbo griego que expresa el inicio de la recuperación de la visión del ciego (ἀναβλέπω) implica que el hombre había perdido su visión y ahora ve de nuevo (en contraste con el ciego de nacimiento de Jn 9:1.20). De hecho, al suponer que él es capaz

⁸ En su *Vida de los doce Césares*, Suetonio (2004) narra un incidente que ocurrió mientras Vespasiano estaba en Alejandría: “Una circunstancia particular vino a imprimir a la persona de Vespasiano el sello de grandeza y majestad que faltaba a este príncipe, nuevo aún, y en cierta manera improvisado. En efecto, dos hombres del pueblo, ciego el uno y cojo el otro, se presentaron juntos ante su tribunal, suplicándole los curase, pues decían que, estando dormidos, les había asegurado Serapis, al uno que recobraría la vista si el emperador le escupía en los ojos; al otro que caminaría recto si se dignaba tocarle con el pie. No podía creer en el éxito de aquel remedio, y ni siquiera se atrevía a intentarlo, pero al fin, vencido Vespasiano por las instancias de sus amigos, probó a hacer lo que le pedían delante de la asamblea, y los dos hombres fueron sanados” (p. 612; véase también Eve, 2008).

⁹ Al respecto, Ebner (2005) afirma que, ante el hecho de que Vespasiano no fuese de linaje real y por tanto, que no fuese un “*divi filius*”, a los propagandistas les tocaba ser “muy creativos para poner remedio a esa falta de legitimidad religiosa: difundieron rumores sobre augurios y predicciones, que debían poner de manifiesto que la providencia divina estaba detrás del destino de Vespasiano. Especialmente quedaron para el recuerdo las narraciones de milagros obrados por el emperador, que se basan, probablemente, en curaciones escenificadas en público, quizás en el hipódromo de Alejandría, las cuales provocaban aclamaciones que situaban a Vespasiano en la esfera de lo divino: ‘Salvador, benefactor’; ‘Hijo de Ammon’, ‘Dios, César’” (pp. 261-262; véase también Theissen, 2002, pp. 27-29).

de distinguir entre los seres humanos y los árboles se confirma que, además de que el hombre puede ver pero no con claridad, hubo un momento anterior en que podía ver (Donahue & Harrington, 2002, p. 256). De acuerdo con Elliot (2001, p. 128), lo que está en juego no es tanto si se ve o no, sino más bien qué es aquello que puede ver, ya que la descripción de su visión puede reflejar una situación de “agnosia visual”, una deficiencia para interpretar y reconocer. Al respecto, vale la pena tener en cuenta que la referencia a la visión inicial de los seres humanos como a árboles resulta ser otra reminiscencia a uno de los relatos milagrosos en el santuario de Asclepio, en que lo primero que ve el ciego recién curado son los árboles que rodeaban el templo. Llama la atención, en tal sentido, el desarrollo procesual de la apertura de la visión que parte del verbo ver en su nivel sensitivo (βλέπω) y es seguido por el verbo VER en perspectiva creyente (ὁράω). En efecto, la adquisición o recuperación procesual de una visión plena, al menos en sentido metafórico (incluso, epistemológico), no es ajena al contexto cultural griego, especialmente de tradición platónica. En tal perspectiva, Marcus (2010) afirma que:

Ya que la distancia entre la ceguera humana y la iluminación divina es tan enorme, se indica con frecuencia que es preciso acercarse a esta última por etapas. Por ejemplo, en la famosa alegoría platónica de la caverna, *República* 7, 515c-517a, el hombre liberado de la cueva y arrastrado hacia la luz queda deslumbrado al principio e incapaz de ver algo, pero sus ojos se van adaptando gradualmente hasta que puede distinguir sombras y reflejos de los objetos terrestres, luego los objetos mismos y finalmente la luna, las estrellas y el sol. De este modo Platón, como Marcos, describe un crecimiento en la visión; igualmente el filósofo, también como el evangelista, utiliza este crecimiento como una imagen que describe la profundización de la perspicacia espiritual (p. 686).

Tampoco para la tradición judeo-cristiana resultan extrañas estas expresiones para referirse a un proceso gradual de “iluminación”, característico, sobre todo, de los tiempos escatológicos:

Dentro del Nuevo Testamento el mismo Pablo afirma que el cristiano tiene en el presente solo una visión parcial, como «por medio de un espejo, débilmente», pero «cuando se alcance la plenitud, se acabará lo que es parcial» (1Cor 13:9-12). El *Documento de Damasco* de Qumrán en un pasaje califica las edades del mundo antes del final como periodos de ceguera (CD 16,2-6) (...). Además, otro pasaje del *Documento de Damasco*, CD 1,5-12, describe una progresión en períodos de percepción, que va desde una revelación inicial –que permite, sin embargo, que los elegidos de Dios an-

den a tuestas por el camino como ciegos- hasta una segunda iluminación en la que Dios cura su ceguera residual «suscitándoles un Maestro Justo para dirigirlos en el camino de su corazón» (Marcus, 2010, pp. 686-687).

Asimismo, desde las relaciones literarias y lingüísticas encontradas entre el anterior relato y el pasaje de la confrontación mesiánica de Pedro, Mateos (269) señala que, “si se compara con el contexto próximo consecuente, se observa que a las dos etapas de curación corresponden las dos preguntas de Jesús y las respectivas respuestas de los discípulos en 8:27-30, y que en ambas perícopas aparece el término ‘los humanos’ (τοὺς ἀνθρώπους) (8:24.27)”. Además, complementa Mateos (1982):

Si se relaciona con el contexto literario más lejano, se descubre que ‘los humanos’ están relacionados con la tradición de ‘los ancianos’ (7:5: τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων; 7:8: τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων), como los fariseos y letrados de Jerusalén a quienes se dirige Jesús (7:13: τῇ παραδόσει ὑμῶν; cfr., 7:1.5) (...). Por otra parte, en concordancia con la represión de Jesús a Pedro, ‘los humanos’ son los que profesan una doctrina mesiánica que contradice al plan de Dios (8:33: οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων). ‘Los humanos’ pueden ser, por tanto, los que transmiten la tradición de los mayores y los que de ellos la reciben (p. 269).

Esta referencia a una visión “incompleta” refleja la condición de los discípulos, quienes siguen a Jesús, pero no entienden. Ellos están en el camino de la ceguera a la visión, pero aún no ven con claridad. Así, debido a que en el pasaje precedente –la escena didáctica en la barca- se infiere que los discípulos no habían entendido nada, la visión parcial del hombre alude probablemente, en un nivel simbólico, a la afirmación de Pedro en 8:29. De hecho, de algún modo Pedro llega a saber que Jesús es el Mesías, pero su conocimiento es solo parcial porque no tiene una apropiada comprensión del tipo de mesianismo que Jesús intenta manifestarles a él y a los demás discípulos a partir del v.31 (Collins, 2007, p. 394). De acuerdo con Culpepper (2007, p. 265), aunque se puede presuponer que los discípulos eventualmente entenderán con claridad (16:7; 13:9), ellos no comprenderán en plenitud quién es Jesús, sino hasta después de la resurrección.

B´. Segundo toque curativo (v.25)

Ante la visión difusa del ciego, Jesús repite la acción de imponerle las manos (en esta ocasión el texto es más explícito: Jesús impone las manos “sobre sus ojos”, ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ) y ahora el restablecimiento de la visión es pleno. La descripción del proceso es detallada, a tal punto que la realización total de la curación se enfatiza por el uso de tres verbos: literalmente, el hombre comenzó a ver de nuevo con la apertura de los ojos (διέβλεψεν), su visión fue restaurada (ἀπεκατέστη) -confirmando que el relato es acerca de la recuperación de la visión y sugiere que Dios fue el agente de esta curación debido a la construcción del pasivo divino-, y “vio todas las cosas claramente” (ἐνέβλεπεν τηλαυγῶς ἅπαντα)¹⁰. Al respecto, Marcus (2010) comenta que:

De acuerdo con la teoría de la visión como un envío hacia afuera, la distinción entre *dieblepsen* y *eneblepen* es probablemente que el haz de luz dentro del ojo del hombre se abre camino a través de la barrera interna que ha estado bloqueándolo, por lo cual queda libre para moverse hacia afuera, hacia el mundo externo (*dieblepsen*) y para comenzar a chocar con los objetos que allí existen (*eneblepen*), restaurando así la vista (p. 680).

Por su parte, desde la antropología médica, Glenney & Noble (2014) consideran que los dos toques curativos de Jesús son cualitativamente diferentes en su clase: el primero restaura la función óptica del ojo y el segundo capacita para la percepción cognitiva. De este modo, Marcos reflejaría la diferencia fisiológica entre ver y comprender. Una persona que recobra la visión después de un largo periodo, al inicio ve objetos invertidos y le toma tiempo recuperar la habilidad interpretativa; este tipo de bloqueo cognitivo recibe el nombre técnico de *prosopagnosia*.

¹⁰ Mientras ἐνέβλεπεν significa “fijar la mirada sobre algo”, mostrando la intensidad de la visión restaurada, el adverbio τηλαυγῶς, empleado aquí para expresar la calidad de la visión del ciego sanado, es la forma adverbial del adjetivo “brillante” o “iluminado”. Significa, literalmente, “ver las cosas claramente a distancia”, y puede ser usado metafóricamente para indicar la comprensión intelectual. Es un *hápax legomenon* en el Nuevo Testamento (véase Byrne, 2008, p. 138; Culpepper, 2007, p. 265; Donahue & Harrington, 2002, p. 257; Marcus, 1999).

A´. Despedida (v.26)

De acuerdo con Estévez López (2006) “la despedida, tal y como ha sido conservada por Marcos, parece subrayar que la curación ha tenido lugar, y que el ciego ha recobrado la vista reintegrándose a su vida ordinaria y sin necesidad de mendigar en Betsaida” (p. 514) -en caso de que tuviese que hacerlo-. Asimismo, la prohibición de entrar a la aldea, de la que Jesús había sacado al ciego para curarlo (8:23), refuerza la existencia, propuesta por Mateos (1982, p. 268) en el análisis del v.23, de una relación de causa-efecto entre la ceguera y la aldea. De hecho, Gil (2001) afirma que “este tabú, unido al hecho de que la curación tuviera lugar precisamente fuera de Betsaida, parece asociar de alguna manera con esta localidad el origen de la dolencia” (p. 205). Como señala Mateos (1982), aquí nos encontramos con

una clara alusión al Antiguo Testamento (cfr. Jr 31:32) que atribuye a la aldea el carácter de tierra de esclavitud y a la salida de la aldea el carácter de liberación, en paralelo con la salida de Israel de Egipto. En consecuencia, el ciego adquiere el valor de figura representativa de Israel (p. 268).

De esta manera, al enviar al ciego a “la casa”, el lugar donde instruye de manera privada a sus discípulos (Guijarro Oporto, 2015, p. 94), Jesús estaría recordando a Israel el origen doméstico de su tradición arraigada en la Torá, más allá de las tradiciones de los ancianos (7:5), realidad que le permitiría ver y reconocer con claridad la auténtica identidad del mesías.

Conclusiones

En coherencia con lo propuesto al inicio del análisis del pasaje, si este relato marcano puede ser leído en clave simbólica como expresión de la ceguera discipular, no puede olvidarse que en la perícopa precedente Jesús acaba de preguntar a sus discípulos: “¿Tienen ojos y no ven (...)?” (8:18, aludiendo a Jr 5:21). Así pues, es necesario que ellos sean curados de su visión. Por ello tiene razón Bouyer (2013) al afirmar que “la historia del ciego anónimo de Betsaida constituye una especie de parábola del camino que los discípulos tienen que

recorrer si realmente quieren ‘verlo claro’. Solo Jesús tiene la capacidad de sacarlos de su ceguera” (p. 29). De igual manera, el relato anticiparía que los discípulos podrán “ver con claridad”, como el ciego sanado, solo hasta después de la resurrección, es decir, solo hasta que tengan lugar los acontecimientos anunciados por Jesús en 8:31. Tal transformación, de una visión parcial (8:29) a una visión clara, está implicada en el capítulo 13, especialmente los vv.9-13 (Collins, 2007, p. 395). En la misma línea, según Marcus (2010, p. 688), la conclusiones del pasaje apunta hacia la resurrección como el momento de la visión clara, ya que aquí Jesús envía al hombre a casa, prohibiéndole implícitamente que permita que se conozca su curación (...). Apenas veinte versículos después se alude a la resurrección de Jesús como el punto en el que el secreto cederá paso a la luz pública (9,9). Esta alusión tiene un correlato epistemológico al final del evangelio, cuando la proclamación de la resurrección de Jesús quede unida con la promesa de que los discípulos lo verán en Galilea (16:6-7).

Referencias

- Beavis, M. A. (2011). *Mark*. Grand Rapids: Michigan Baker Academic.
- Beavis, M. A. (2015). *Mark’s audience: The literary and social setting of Mark 4,11-12*. London: Boomsbury.
- Bouyer, V. (2013). *Personajes anónimos del Evangelio: Encuentros de Jesús en los evangelios sinópticos*. CB 160. Estella: Verbo Divino.
- Bultmann, R. K. (2000). *Historia de la tradición sinóptica*. Salamanca: Sígueme.
- Byrne, B. (2008). *A Costly Freedom: A theological Reading of Mark’s Gospel*. Collegeville: Liturgical Press.
- Collins, A. Y. (2007). *Mark: A Commentary*. Minneapolis: Fortress.
- Culpepper, R. A. (2007). *Mark*. Macon: Smyth & Helwys Pub.
- Donahue, J. & Harrington, D. (2002). *The Gospel of Mark*. Collegeville: Liturgical Press.

- Ebner, M. (2005). El evangelio de Marcos y el ascenso de la dinastía Flavia. *Selecciones de Teología*, 51, 260-265.
- Elliott, S. (2011). *Reconfiguring Mark's Jesus: Narrative Criticism after Post-structuralism*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Estévez López, E. (2006). Memoria e identidad colectiva en los relatos terapéuticos de Marcos. *Estudios Bíblicos*, 64, 497-516.
- Eve, E. (2008). Spit in Your Eye: The Blind Man of Bethsaida and the Blind Man of Alexandria. *New Testament Studies*, 54, 1-17.
- Gil, L. (2001). Las curaciones milagrosas del Nuevo Testamento a la luz de la medicina popular. En A. Piñero (Edit.), *En la frontera de lo imposible: Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento* (pp. 197-216). Córdoba: El Almendro.
- Glenny, G. & Noble, J. (2014). Perception and Prosopagnosia in Mk 8.22-26. *Journal for the Study of The New Testament*, 36, 413-426.
- Guijarro Oporto, S. (2015). *El camino del discípulo: Seguir a Jesús según el Evangelio de Marcos*. Salamanca: Sígueme.
- Howard, K. (1984). Men as Trees, Walking: Mark 8.22-26. *Scottish Journal of Theology*, 37, 163-170.
- Johnson, S. E. (1979). Mark VIII 22-26: The Blind Man from Bethsaida. *New Testament Studies*, 25, 370-383.
- Just, F. (1997). *From Tobit to Bartimaeus, From Qumran to Siloam: The Social Role of Blind People and Attitudes toward the Blind in New Testament Times*. New Haven: Yale University Doctoral Dissertation.
- Keller, M. N. (2001). Opening Blind Eyes: A Revisioning of Mark 8:22-10:52. *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology*, 31, 151-157.
- Marcus, J. (2010). *El evangelio según Marcos (Mc 8-16)*. Salamanca: Sígueme.

- Mateos, J. (1982). *Los Doce y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*. Madrid: Cristiandad.
- Moloney, F. J. (2012). *Gospel of Mark: A commentary*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Nestle, E. & Aland, K. (2012). *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Paul, A. (2009). *Qumrán y los esenios: El estallido de un dogma*. Estella: Verbo Divino.
- Ruis-Camps, J. (2008). *El evangelio de Marcos: Etapas de su redacción. Redacción jerosolimitana, refundición a partir de Chipre, redacción final en Roma o Alejandría*. Estella: Verbo Divino.
- Suetonio, C. (2004 versión). *Vida de los doce Césares*. Madrid: Cátedra.
- Theissen, G. (2002). *La redacción de los evangelios y la política eclesial: Un enfoque socio-retórico*. Estella: Verbo Divino.



EJEMPLIFICAR LA DIFERENCIA DESDE LA LITERATURA: ANÁLISIS DEL APORTE DE CZESLAW MILOSZ¹

Illustrate the difference from literature: analysis of Czeslaw Milosz contribution

Recibido: 26 de julio de 2016 / Aceptado: 6 de septiembre de 2016

*Iván Darío Moreno Acero**
*Camilo Morón Castro***

Resumen

La hipótesis central de este artículo de reflexión derivado de un proceso investigativo, es que la literatura al ser una narrativa que recrea y escenifica la condición humana, permite ejemplificar las consecuencias de las conductas execrables, así como los alcances para construir una sociedad sobre unos principios éticos y humanistas. En función de esto, se presenta un análisis sobre la forma en que la obra de Czeslaw Milosz genera una reflexión crítica sobre las consecuencias de imponer modelos políticos totalitaristas que niegan la diferencia y, por lo tanto, que excluyen violentamente a quienes exigen su derecho a disentir u opinar.

Palabras clave

Diferencia; humanismo; poesía; totalitarismo.

¹ Este artículo hace parte del proyecto de investigación Familia y formación ciudadana, ejecutado en la Universidad de la Sabana.

* Magister en Educación de la Universidad de la Sabana. Docente investigador del Instituto de familia de la Universidad de la Sabana, orcid.org/0000-0003-1308-6184. Correo electrónico: ivanma@unisabana.edu.co

** Magister en escritura creativa de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Docente investigador de la Universidad del Atlántico, Barranquilla, orcid.org/0000-0002-4048-5335.

Correo electrónico: camilomoroncastro@yahoo.es

Abstract

The central hypothesis of this reflection article, based on a research process, is that literature as a narrative that recreates and portrays the human condition, thus illustrating the consequences of abominable behavior, as well as, the creation of a society based on ethical and humanistic principles. In order to clarify this, there is an analysis of how the work of Czeslaw Milosz, generates a critical reflection on the consequences of imposing totalitarian political models that deny the difference and, therefore, violently exclude those that demand their right to dissent or express their opinion.

Keywords

Difference; humanism; poetry; totalitarianism.

Introducción

Para plantear el tema de la diferencia como un derecho propio del ser humano y de las consecuencias que trae su negación, basta con ver la vida de algún personaje que en su cotidianidad es perseguido o es testigo de la persecución que sufren los miembros de su comunidad, por tener una opción distinta en lo cultural, político, religioso y sexual. Este rasgo distintivo es una anomalía, una enfermedad, alguna perversión que lo hace un sujeto identificable, clasificable y por lo tanto, prescindible, pues no encaja en el plan ideado, en ese proyecto social en el que se construye un lugar para los elegidos, para los que comparten creencias, puntos de vista, opciones culturales y hábitos de vida.

Esta anomalía para la cohesión del anhelo social que humedece nuestros más execrables sueños, debe ser reducida, y para esto hay que asediarla y llevarla a los mataderos. Esos lugares que eufemísticamente se han conocido como las juderías, *koljoses*, *los gulags*, *el apartheid*, las cárceles del pueblo, los campos de trabajo o de concentración. Sin embargo, como no está bien visto marcar, señalar, segregar, excluir y quitarle la vida a quienes ponen en peligro la estabilidad de las sociedades de los elegidos, es aceptable socialmente que se les destruya, pero ya no con procesos a gran escala que involucran cámaras de gas, minas de carbón o pelotones de fusilamiento, sino con prácticas micro en las que el juego es reducir al sujeto despojándolo de su identidad, dejándolo vacío y por ende, ávido de un nuevo horizonte hacia el cual dirigirse.

Las prácticas cotidianas de discriminación nos enseñan que ya se puede prescindir de un campo de concentración, pues no es estética la imagen de los cuerpos famélicos amontonados, lo aceptado es, por ejemplo, el juego en el que un sujeto acorrala a su contrincante, ya no con la fuerza física, sino con la fuerza de los argumentos. Una fuerza tosca y excesiva que le brinda al ganador la satisfacción de tener el control y el poder absoluto sobre el contrincante; es placentero ver como alguien demuestra tener una verdad, un poder o el control absoluto. Es jubiloso ver al perdedor replegarse y aceptar que la versión que él trae ya no tiene sentido. Por un segundo vemos en el rostro del que ha demostrado tener la verdad redentora, la satisfacción de haber ganado res-

peto y reconocimiento. En este caso hipotético, la intención nunca será la de discutir y demostrar un punto de vista, será la de imponer una idea. Escuchar y sopesar la opinión de otro como posible, no tiene cabida, pues el afán está en mostrarse poderoso tanto en la guerra como por ejemplo en la academia. El caso del académico que en el púlpito juega a destruir a sus contrincantes que opinan de modo distinto, se puede igualar al del tirano que destruye a quienes son distintos, pues a los dos los une la emoción con que se aprestan a despojar la dignidad del otro; así como su intención para demostrar que ellos poseen el poder absoluto de una verdad.

La satisfacción de la destrucción y del poder emparenta. No existe contradicción entre el juego cotidiano de perseguir y destruir a quien consideramos anormal, y los juegos de guerra en que los amos instan a sus perros rabiosos, contra los que ponen en peligro la estabilidad del Estado, la democracia, la religión o la pureza racial. Frente a esto es urgente la reflexión y promoción del respeto y el derecho a la diferencia, pues ha quedado demostrado que no es suficiente con despreciar y luchar contra los genocidios, ya que las prácticas totalitarias están instauradas y se hacen evidentes en la burla perniciosa, en las bromas macabras, en los asesinatos, en las riñas que buscan imponer un solo tipo de identidad. Una creencia política, una orientación sexual, una preferencia cultural, o la afinidad con determinado equipo deportivo.

Desde la ejemplificación hay que eliminar estas prácticas totalitarias, pero no con reflexiones que no afecten o toquen la vida de los educandos, sino por medio de ideas que los obliguen a cuestionar sus acciones. El cuestionamiento se da cuando se analiza que la muerte y el horror son la consecuencia final de perseguir y someter a otro sujeto. Por ello hay que educar desde el respeto y la promoción del derecho a la diferencia. Educar en la diferencia es un imperativo que toma vigor a causa del aumento de la persecución, la discriminación y la violencia contra los que son considerados, despectivamente, anormales. La escuela es el espacio que de modo consciente se encarga de la formación-humanización de los miembros más jóvenes de una sociedad, por eso, debe asumir, como inapelable, este imperativo. Ella debe emprender acciones edu-

cativas desde distintas áreas, entre las cuales se ha de incluir la literatura para prevenir estos casos de segregación y discriminación, y así, promover el reconocimiento y el respeto de las diferencias.

Richard Rorty (1991; 1997), Martha Nussbaum (1992; 1995; 1997; 2004), María Zambrano (1996), entre otros, han mostrado que la literatura, al ser una narrativa que recrea y escenifica las condiciones en que se da y se desarrolla la vida, permite mostrarles a otros las consecuencias de las conductas execrables; así como los alcances para construir una sociedad sobre la base de unos principios éticos y humanistas. En función de este planteamiento, el objetivo principal de este texto es demostrar que la obra de Czeslaw Milosz facilita una reflexión crítica sobre las consecuencias de imponer modelos políticos totalitaristas que niegan la pluralidad y excluyen con violencia a quienes exigen su derecho a disentir u opinar en el terreno político.

En su obra, Czeslaw Milosz hace una crítica a la negación del derecho a la diferencia y propende por la pluralidad, por el reconocimiento y la valoración del derecho irreductible que todo sujeto posee de ser y constituirse. Este trabajo es el resultado de las discusiones que se han adelantado dentro del grupo interdisciplinario de investigación “Ética y literatura: narraciones en torno a lo humano”, que desde hace tres años adelanta un estudio cualitativo, cimentado metodológicamente en el muestreo teórico, que tiene como propósito explicar, en primer lugar, las relaciones que subyacen entre la ética y la literatura; y en segundo lugar, explorar los aportes de la literatura para la enseñanza y el aprendizaje de la ética.

Lo que sucede cuando se impone el horror en la cotidianidad y se licuan las diferencias: ejemplarizar los alcances de un acto execrable

Las escenas o hechos que una comunidad guarda en su memoria poseen una connotación significativa, en la medida en que involucra a todos sus miembros, ya sea por el impacto que causan o por los efectos permanentes que dejan. En este caso podemos hablar de hechos de gran envergadura como una guerra o

una masacre. Sin embargo, hay escenas que no quedan en la memoria colectiva, pues su impacto es menor y más que recordarnos la fragilidad de la vida, nos recuerdan la capacidad de autodestrucción que posee la misma humanidad.

Es bueno recordar pasados gloriosos en los que se luchaba por un ideal, por una causa, en esta suma ingente no hay vergüenza al recordar decenas, centenas, miles o millones de muertes -decimos sin asco cuántos fueron-, pero en una revisión de casos particulares es inevitable sonrojarnos y sentir repugnancia por la forma en que se dio un caso en especial. Es imposible olvidar el rol de los vecinos, de los amigos o de los simples viandantes que pasaban de largo, sosegados, frente al nuevo muerto que dejaba la barbarie al lado del camino. Frente a las escenas particulares del horror, surge una reflexión que nos aproxima a la muerte, a la crueldad y al dolor, pero también a las circunstancias que motivaron el infausto final.

La literatura narra esas particularidades, nos aproxima a una situación en la que la muerte es la prueba fehaciente del horror, una situación que nos hace parar y mirar a quien era mejor olvidar. La literatura está para narrar los eventos cotidianos que marcaron el desarrollo de la humanidad, no importa si fueron eventos amorosos o aterradores, desde la óptica del autor se relatan, pero luego depende del lector darle sentido a las palabras que lee y por supuesto, darle una connotación positiva o negativa sumida en la moralidad de su condición humana; un uso ejemplar, que le lleva a enunciar el declive de la humanidad, pero también su redención (Spang, 1988, p. 176). Los libros nos revelan cuestiones ontológicas, pero también son los que fortalecen y amplían los proyectos más humanos (Sierra, 2012, p. 74).

Czeslaw Milosz llenó su obra de imágenes e historias que generan reflexión sobre la situación del ser humano en una sociedad dividida, por la necia crueldad con que cada estado totalitario se empeñó al construir un "hombre nuevo", homogéneo. Al gran relato sobre las maneras en que se burla la vida, se añaden imágenes de la cotidianidad de los agricultores, de un profesor, de varios escritores, en fin, de personas que no le interesan a la gran historia, pero que luego de ser revividos empiezan a hacerse pesados y aparecen en el horizonte literario, como hechos que no se pueden olvidar. Una de las reflexiones

que despierta es la del derecho a la diferencia: como ese derecho que cada sujeto guarda para constituir su subjetividad, alrededor de principios que son funcionales para el desarrollo libre y voluntario de su vida.

Milosz plantea una discusión sobre lo que pasa en la cotidianidad cuando se niega el derecho a la diferencia y se le obliga a un grupo plural de sujetos a ser indistintos, a vivir cobijados bajo la misma identidad, por los mismos principios, por la misma historia y hasta por la misma filosofía, sea esta dialéctica, nacionalista o nacionalsocialista. Milosz nos hace pensar en el siguiente cuestionamiento: ¿Qué pasa cuando se le obliga a un sujeto a sumar su identidad y a abandonar su derecho a disentir o a desarrollar libremente su personalidad? Lo que pasa se puede reducir a una simple imagen que hace parte del *Abece-dario: Diccionario de una vida*:

En el bar de la estación ferroviaria había un hombre comiendo, que se diferenciaba del resto por su vestimenta y sus modales, un ejemplo típico de la *intelligentsia* de antes de la guerra. Unos gamberros sentados en el restaurante se fijaron en él. Se sentaron a su mesa y empezaron a burlarse de él y a escupir en su plato. El hombre no se defendía, tampoco intentó ahuyentar a sus asaltantes. Estuvieron así bastante tiempo. De repente el hombre sacó un revólver, se lo metió en la boca y apretó el gatillo. Parece como si este último suceso hubiese sido la gota que colmara el vaso, rebosante ya de torturas y obscenidades sin freno. Sin duda, el hombre tenía la piel delicada, además seguramente lo habían educado en un ambiente benigno, que lo protegía bastante bien de la realidad brutal (Milosz, 2003a, p. 43).

Hay sujetos que en determinados momentos históricos aceptan los cambios y se acomodan a ellos. Muchos otros los aceptan, pero nunca se adaptan. Y siempre quedan aquellos que no ven ninguna salida y al final eligen la muerte por disposición de su voluntad. Esta solución es la más dramática y radical, pues quien elige morir no ve ninguna oportunidad para sí, ya no hay salida, y aunque se superen los impases ante la pérdida de su libre voluntad, su existencia ya no será igual. Es curioso establecer vasos comunicantes entre el cansancio que experimentó quien fue capaz de dispararse en el contexto de la Revolución Rusa, al ver que su vida tal y como la conoció perdió legitimidad, y los casos en que un joven termina su existencia a causa de la discriminación de la que es víctima.

El suicidio en ambos casos implica un amplio debate, sin embargo, lo que nos interesa aquí son las causas que tienen como denominador común la negación del derecho a la diferencia, pues en el primer hecho se considera que quien está sentado en la mesa no tiene derecho a estar en el mundo, ya que su condición humana se reduce a su anterior estatus social, es un burgués y, por lo tanto, no hace parte del nuevo orden ni tampoco podrá ser un “hombre nuevo”. Este es el mismo trato que se le da a quien en la escuela, el trabajo o en un oscuro bar creemos que es diferente y no encaja en el modelo de mundo que se añora; se le trata igual, en la medida en que se le persigue, se le instiga, se le maltrata y su condición humana se desdibuja bajo la burla, él o ella ya no es persona, es un ser extraño, un anormal.

El contexto desde el cual habla Czeslaw Milosz es complejo. Cristianos que discriminan judíos, nacionalistas polacos (come-judíos) que discriminan judíos, ortodoxos que discriminan judíos, comunistas que discriminan judíos, nacionalistas que discriminan a comunistas, socialistas y liberales, socialistas que discriminan a comunistas y liberales, liberales que discriminan a comunistas y socialistas. Luego, alemanes que discriminan a polacos, judíos, comunistas, cristianos, socialistas y liberales. Y al final, comunistas que discriminan a alemanes, cristianos, ortodoxos, liberales, socialistas. En general, la confusión de la Primera Guerra Mundial deja abierta la posibilidad de rehacer a Polonia. El problema es que cada grupo político tiene una alternativa que impondrá durante los primeros años que anteceden al inicio de la Segunda Guerra Mundial en 1939. Después de esta fecha, la lucha de Polonia será por la supervivencia, se levantará precariamente contra el invasor alemán-ruso (Kieniewicz, 2001). Un ciudadano polaco de entreguerras conoce con creces la experiencia de los campos de exterminio alemanes y rusos. Milosz es uno de ellos, él fue testigo de las discriminaciones y de los sucesivos caprichos de los Estados totalitarios, pero fue un testigo central del modo en que los seres humanos se deshumanizaron y adaptaron al horror.

Tres libros de Milosz (1981a; 1981c; 1981d) relatan específicamente este hecho: *El poder cambia de manos*, *Otra Europa* y *El Valle del Issa*. Polonia hacia 1942, según el escritor, era el *Anus Mundi*, el ano del mundo; allí había una disputa de tres bandos: rusos contra alemanes y polacos contra rusos y alema-

nes. A un lado del país, los alemanes cometían un genocidio contra los polacos que no estaban con ellos o que eran considerados peligrosos para el nuevo régimen. Mientras al otro lado, los rusos iniciaban su campaña libertadora con lo que ahora identificamos como *La masacre del bosque de Katyn*; una orgía lúgubre que dejó más de 25.000 muertos (Ford, 1989).

Las cifras son crueles, pero no nos dicen nada, casi 7.000.000 de muertos polacos que causaron Alemania y Rusia, caben en nuestra imaginación como número, pero no como un hecho real y mucho menos, como algo que afecte o implique lo más mínimo para un grupo de jóvenes y niños que han crecido en una situación en la que asesinar es una cuestión cotidiana, que merece “honor”, como el que recibió en su momento Lavrenti Beria (Frattini, 2005) –promotor de una gran purga contra los anticomunistas y perpetrador de la Masacre de Katyn- y Reinhard Heydrich –la bestia rubia, promotor de una gran purga contra los judíos que se habían logrado escapar a Francia- (Ramen, 2001).

Hasta aquí deben quedar dos cosas claras; la primera es que convivimos con el horror, y la segunda es que la cerca de los campos de concentración se ha corrido hasta la aparente paz de nuestros hogares, que, con la literatura, para el caso de esta investigación, se pueden desmontar esas prácticas que creíamos extintas y propias de un lugar pretérito. Con la literatura se pueden señalar los alcances que tiene el abuso del poder, ya que se puede ilustrar el lugar al que se empuja a quien mortificamos con nuestros prejuicios. A este respecto, Milosz (2003a) señala:

En el mundo de los seres vivos el horror existe, a pesar de que la civilización se dedique a enmascararlo. La literatura y el arte mitigan el dolor y embellecen las cosas, pero si en vez de hacerlo tuvieran que enseñar la cruda realidad, tal y como cada hombre sospecha que es, nadie la soportaría (...) Es por completo humano y comprensible que la gente se niegue a aceptar los crímenes y que griten “¡ese es imposible!” y, sin embargo, resulta que fue posible... a la vida no le gusta la muerte. El cuerpo mientras puede, se enfrenta a ella con los latidos del corazón y el calor de la sangre circulando por el cuerpo. Los poemas que buscan el sosiego en medio del horror se inclinan por la vida, son una rebelión del cuerpo contra la destrucción. Son como *carmina*, es decir, como conjuros pronunciados para que el horror desaparezca por un momento y para que reine en su lugar el orden de la civilización o, lo que es lo mismo, un orden como el de la habitación de un niño. Poemas como éstos logran

producir consuelo porque dan a entender que todo aquello que sucede en el *anús mundi* es temporal y que lo que perdura es el orden, algo, que nadie puede asegurar con certeza (pp. 37-38).

Las prácticas cotidianas genocidas, totalitaristas y criminales empiezan cuando en nuestra imaginación no cabe la posibilidad de otro ser humano con rasgos particulares y diferenciadores que lo hagan unívoco, para los alemanes nacional-socialistas el factor diferenciador era étnico, por ello judíos, gitanos, no cabían en sus planes y lo mejor para ellos, era desaparecerlos del horizonte de su contemplación. Para los rusos comunistas este factor era ideológico y social, es por esto que católicos, nacionalistas, burgueses o la *intelligentsia*, sobraban; como no querían que hicieran parte del parque social que estaban planificando, lo mejor era matarlos de frío en un *Gulag*. Pero, aunque sepamos cómo fue la historia, no estamos condenados a repetirla, aunque en este caso, conocer no es suficiente, saber no constituye la prueba de que se ha aprendido la lección. Tal vez, lo mejor sea empoderar a los estudiantes de las emociones y sufrimientos que llevaron a que un solo sujeto se suicidara, empoderarlos implica ayudarles a emular los sentimientos de asco y tristeza que pudo haber tenido uno de los millones de muertos que ocasionaron los campos de concentración.

El empoderamiento conduce a la sensibilización y a la racionalización de los actos que ya hemos denominado como execrables. Se trata de algo básico, de que ellos vivan el repudio por medio de la literatura, que vean con la imaginación en su plato de comida un escupitajo, con el fin de que se hagan responsables y se rebelen contra sus propias actitudes discriminatorias. No es suficiente con negar que nos gustaría que quien es distinto desaparezca o que quien no habla desde nuestra línea de pensamiento se le censure por inepto. Negar nuestra mezquina codicia es insuficiente. Cuando se sensibiliza sobre las actitudes perversas, se hace consciente al sujeto de la importancia que hay en respetar y reconocer el derecho a la diferencia que posee cada ser humano por el hecho de ser individuo.

Se forma en la diferencia promoviendo la diversidad, impulsando la comprensión de maneras distintas y válidas de desarrollo social, sexual, político, cultural, etc. Un solo profesor que promueva la censura y la negación al dere-

cho a la diferencia antes que el diálogo y la comprensión mutua de los factores particulares que son constitutivos de un individuo, le abre paso al surgimiento de sociedades en las que golpear hasta la muerte se justifica y se hace natural; pues al que no es como nosotros, como nos intimida y nos perturba, hay que excluirlo, y la mejor manera es obligándolo a que abandone nuestro hábitat para que no vuelva al salón de clase, ya que puede dañar a los buenos. Quien promueve demagógicamente un lineamiento político no puede olvidar las muertes que carga a rastras, ni la estela de pus y sangre que evidencia su paso por el mundo. La poesía, al rebelarse contra el horror, les presenta a sus lectores la oportunidad de pensar más allá de su simple contexto condiciones posibles en las que la furia del perpetrador del terror para, no por coacción sino por su propia toma de consciencia. La poesía se enfrenta a la limitación propia del lenguaje e intenta sacar fuera, hacer evidente, la desesperación al igual que el anhelo de un cambio.

Desnaturalizar el horror: criticar las prácticas discriminatorias por medio de la poesía

La poesía le permitió a Czeslaw Milosz vivir luego de la Segunda Guerra Mundial bajo la autoridad soviética, hizo soportable su vida, también se la hizo tolerable a muchos de sus lectores en Polonia. La función de la poesía fue la de narrar en medio de la podredumbre, la belleza, el sentido exuberante que había en vivir y en esperar, aferrados a la vida, que las circunstancias cambiaran. Tempestuoso es el ímpetu con el que el poeta se enfrenta a sus circunstancias; de este enfrentamiento nacen palabras, una obra que sublima la vida frente a la muerte, la virtud en contra de los honores pasajeros con que laurean a los déspotas. Un escritor, sostiene Amos Oz (2009) en su novela biográfica *Una historia de amor y oscuridad*, a propósito de las enseñanzas que le dio su tío Joseph Gedaliah Klausner, nunca renuncia al *pathos*, es decir, a la posibilidad que tiene su obra de transmitir la fuerza de su existencia, la experiencia que lo ha formado. Dice magistralmente el tío Joseph:

En general, desde el comienzo de mi andadura literaria y nuestra vida pública, he considerado, y aún lo sigo haciendo, que la fuerza y la grandeza de un escritor están en el *pathos*, en su constante lucha contra todo lo común y aceptado. Es cierto que un

bonito relato y un poema hermoso son cosas placenteras que amplían el saber, pero aún no tienen la fuerza de una gran obra. De una gran obra el pueblo exige que tenga mensaje, intuición, una visión del mundo fresca y nueva, y sobre todo que posea una perspectiva moral.... Al fin y al cabo, una obra sin *pathos* y sin perspectiva moral, en el mejor de los casos, no es más que folclore, ornamento, un trabajo artístico coque-to que ni quita ni pone nada (Oz, 2009, pp. 97-98).

A lo largo de toda su obra, Milosz argumenta sobre su capacidad como poeta de elevarse sobre la totalidad de los eventos, para tener un punto de observación privilegiado que impida la fuga de los hechos. De acuerdo a este deseo, la poesía se convierte en un testimonio irrefutable; en un ejercicio creador con una perspectiva moral sólida que propende por recomponer a la humanidad que se ha desmoronado a causa de las guerras y de los rencores que se despiertan durante este juego belicoso. El punto de observación privilegiado, junto con una perspectiva moral intencionada, llevan a la composición de una poesía en la que cabe toda la humanidad, o al menos la parte que está siendo golpeada a causa de la imposición de un modelo único de ser humano.

La poesía es un elemento del cual nos podemos valer en un proceso formativo, para analizar críticamente las vivencias cotidianas del poeta y de la comunidad a la que pertenece, pero también para que los estudiantes conozcan y se apropien de otras formas de poner en común, de enunciar su visión del mundo y de ofrecer su mensaje a otros que como él o ella tienen la apremiante necesidad de expresar sus emociones y sentimientos. El caso de Milosz para este fin es central:

Fue un atento cronista de los resplandores y de las oscuridades de su siglo. Por estas razones encabeza la lucha en contra de una de las epidemias más graves del siglo pasado: la esclavitud del pensamiento, impuesta por los totalitarismos (Piotrowski, 2004, p. 115).

Milosz, sigue escribiendo el profesor Bodgan Piotrowski en otras líneas, declaró, a pesar de las censuras soviéticas, que la libertad de expresión y el derecho a la diferencia son principios humanos que no se pueden negar, pues cuando se limita la capacidad de creación y expresión, se limita el desarrollo del ser humano y, por lo tanto, de la humanidad.

Sus primeros poemas son críticos con respecto a lo frágil y bello que es el mundo. Milosz (2011b) nos recuerda que cree “en la destructibilidad de todo lo que existe” (p. 45). Es decir, que todo lo que hay y es tangible, como el pan, o intangible, como su sabor, nos puede ser arrebatado. Le preocupa la destrucción del mundo tanto que se afana por decirles a otros que el fin ha llegado, pero que no es el fin bíblico que se anunciaría con la algarabía de las trompetas celestiales, es un fin callado que ha nacido a pesar de la humanidad, pero también a causa de su propio abandono, de su propia capacidad para mirar a otro lado.

Mientras su hermano agoniza, Milosz (2011a) escribe:

El día del fin del mundo/ la abeja gira encima de la flor de capuchina/ El pescador repara una red brillante./ En el mar los delfines saltan alegres./ Los gorriones jóvenes se agarran del canalón/ Y la serpiente tiene piel dorada, como la debe tener./ El día del fin del mundo/ Las mujeres cruzan el campo bajo las sombrillas./ Un borracho se duerme a la orilla del césped./ En la calle pregonan los verduleros/ Y una lancha con vela amarilla llega a la isla./ El son del violín en el aire persiste/ Y abre la noche estrellada./ Y quienes esperaban relámpagos y truenos/ Están decepcionados./ Y quienes esperaban señales y trompetas de arcángeles/ No creen que esté sucediendo ya./ Mientras el sol y la luna están arriba./ Mientras el abejorro visita a la rosa./ Mientras nacen los niños rosados./ Nadie cree que esté sucediendo ya./ Solo un viejito cano, que hubiera sido profeta./ Pero no es profeta porque tiene otro quehacer./ Dice amarrando los tallos de tomates./ No habrá otro fin del mundo./ No habrá otro fin del mundo (p. 11).

En su obra hay varios poemas que coinciden en una misma preocupación, en que el horror se ha encarnado en el totalitarismo comunista. En una forma de poder absoluto que tiene la capacidad de acabar de un tajo con la vida tal y como era conocida. Es una fuerza autoritaria que no acepta reclamos, únicamente se detiene a escuchar la belleza de su propia voz; a los que intentan mediar palabra, con ella les permite hablar, pero en secreto, en un tono muy bajo, acorde a su inferioridad, es un poder que no acepta la diferencia, a tal punto que se niega a reír de sí misma y que castiga severamente a quien lo intenta hacer, como por ejemplo al joven Ludvik, el personaje de la novela *La broma*, escrita por Milan Kundera (2001), otro desterrado del totalitarismo comunista.

A una fuerza absoluta se le debe oponer oníricamente otra. Absoluto es el poder de la poesía para revisar la historia y sacar conclusiones y aprendizajes; en este sentido, la labor de Milosz como poeta es resumida en su discurso de aceptación del Premio Nobel de Literatura en 1980 donde señala que se ha dedicado a: “escudriñar en la memoria como en una herida” (2003b, p. 19). Su herida nunca sanará y cada uno de sus poemas es como una gota de sangre que derrama por la humanidad. Él ve, “pobre hombre... un hervidero de desnudos pueblos blancos/sin libertad... un cangrejo que se alimenta de sus cuerpos” (2011b, p. 85). Es testigo del fin y de las consecuencias que trae un poder sin límites, pero también testimonia el modo en que el hombre, por salvar su vida, empuja a otros hacia la muerte. Ser espectador de estos cambios que se presentan irremediables, lo afecta; hace que el mundo de ríos, veleros, el de la contemplación, se apague. Y le hace decir que: “lo que he escrito de repente pareció/una estupidez. No podía encontrar palabras” (2011b, p. 48).

El poeta enmudece, pero no pierde su *pathos*; con este don alecciona sobre los alcances de un poder sin límites, sus poemas encaran y cuestionan. Cuestiona al Padre (*el mundo*), por la oscuridad que ha confundido en su sorda espesura a la humanidad, por haberlos dejado solos ante los traidores abismos (Milosz, 2011b, p. 82). A este alegato la voz poética que representa al Padre responde: “Estoy aquí ¿Por qué este incomprensible miedo? /la noche pasará rápido, ya pronto se hará de día” (p. 82). La noche más oscura es iluminada en la obra de Milosz por la esperanza de su fe católica. Es una fuerza que le ha enseñado a soportar, como a Job, los cambios súbitos en los designios de su Señor. Encara al perpetrador del horror, dejándole claro que su obra se acabará, que su poder se secará y que aquellos que desde el inicio estuvieron con él, al final se volverán en su contra rabiosos por las promesas incumplidas. El poeta arremete con el florete más virtuoso, y le asesta una estocada de muerte, mientras escribe:

Tú que a un hombre simple infligiste ultraje, /estallando en risas ante tal abuso, /y con un grupo de bufones a tu uso/para mezclar el bien y el mal en tu bagaje. /Aunque todos se postren al compás, /y te crean sabio y lleno de amor; /y forjen medallas de oro en tu honor; /contentos de haber visto un día más, /no te sientas seguro. El poeta recuerda, /lo puedes matar y otra habrá nacido. /Palabras y actos, todo es ya sabido. /Mejor te sería un árbol torcido/en un alba de invierno y una cuerda (Milosz, 2011b, p. 114).

Un poder sin límites justifica sus acciones bajo parámetros propios de justicia, ética, responsabilidad y vida. Construye una racionalidad que valida los métodos más crueles para lograr sus ideales. En un régimen totalitario, no hay derecho a la diferencia, pues se está con él o se está contra él. Estar con él supone la realización de acciones afirmativas que demuestren que uno es parte del régimen, que no tiene, ni tendrá, la intención de ser otro. Ser parte del régimen involucra renunciar a la autonomía, y en cambio, implica el mostrar que se tiene iniciativa para repetir lo que se ha establecido *a priori* como lo correcto. Así, cualquier indicio de autonomía es purgado de inmediato.

El régimen es asustadizo, siempre está alerta, por ello estar contra él es fácil, pero esta cualidad es su peor arma, ya que la mayor parte de sus reacciones no son contra los hechos, sino para prevenirlos; y en aras de la prevención, se envía a los campos de trabajo, al paredón de fusilamiento. Persiguen y recomiendan: ¿qué pensar?, ¿cómo pensar? Y con qué autores justificar las ideas que van a nacer. Ganarse la desconfianza de un régimen totalitario es fácil, hay que cuestionar una de sus directrices, por ejemplo, hay que mostrar un interés estético distinto y amar una obra de arte burgués y degenerada, propia de mentalidades capitalistas.

Milosz se aprovecha de lo espantadizo que es el régimen totalitario en el que vive, y, a raíz de esto, le dice que no se debe sentir seguro, pues su peor enemigo será el poeta. Él es un escapista que, de mano en mano o de café en café, hace circular el veneno que seca desde adentro al totalitarismo. Un régimen puede controlar las imprentas, destinar el papel para revistas y literatura comprometida con la causa, pero lo que nunca podrá hacer es controlar el ímpetu creador y crítico del poeta. No puede. A pesar de las dádivas y comodidades que le da a un artista “bien” pensante. Tampoco puede ocultar los muertos que produce su lógica del progreso, ni evitar, que al menos, un poeta se rebelde contra la falta de libertad, que quiera averiar la máquina del terror con la inquietante fuerza de sus versos.

Tal vez una prueba de la fuerza de la literatura, radica en la rapidez con que el tirano se apresura a quemar los libros que podrían cuestionar su grandiosa obra. Quemar libros es uno de los primeros actos comprensibles del totalita-

rismo, como lo es censurar y declarar desequilibrado a Czeslaw Milosz, pues la literatura y sus mensajes son incompresibles y lo que no se puede controlar, es mejor olvidarlo. Comenta George Steiner (2007):

Los que queman los libros, los que expulsan y matan a los poetas, saben exactamente lo que hacen. El poder indeterminado de los libros es incalculable. Es indeterminado precisamente porque el mismo libro, la misma página, puede tener efectos totalmente dispares sobre sus lectores (p. 59).

Cuando el poeta encara y cuestiona, formula cargos contra los miembros ejemplares de su sociedad, por ejemplo, contra los profesores, “los que cada mañana hablan del honor de la patria y de la independencia/pero en casa por la tarde gimen en los bares, pensando en la amargura de su pequeñez” (Milosz, 2011b, p. 46). Con la poesía se desnaturaliza el horror, ya que las prácticas de discriminación se dejan de aceptar como normales; lo normal en este caso es el cuestionamiento que hace un poeta o cualquier otro ser humano, sobre la legitimidad del totalitarismo y sus prácticas de negación de la diferencia. Lo normal es que el poeta se indague, que se pregunte:

¿Cómo tengo que vivir en este país/donde el pie tropieza con los huesos/de allegados no enterrados? /oigo voces, veo sonrisas. No puedo/no escribir, porque cinco manos/cogen mi pluma/y me obligan a escribir su historia, la historia de su vida y su muerte (Milosz, 2011b, p. 95).

La poesía, como la novela, el cuento, la fotografía o la pintura, es un camino que le da voz a los que se enfrentan a los poderes totalitaristas. Los que pretenden homogeneizar a los sujetos, disolver sus identidades y anular las diferencias. La voz poética, al ser auténtica y libre, le permite a un sujeto, sea Milosz, Wislawa Szymborska, Joseph Brodsky, Candelario Obeso o cualquier otro ser humano que en la privacidad de su hogar sublima su cotidianidad, reafirmar sus particularidades, gustos y sueños; con lo que se apartan, como ya se había dicho, de lo común y aceptado; con lo que innovan e impulsan el desarrollo de la humanidad.

No se puede negar que hay expresiones poéticas y artísticas que nacen a favor del horror y de la criminalidad, pero lo que queda de ellas después de la caída del régimen no es más que anécdotas, aunque habría que analizar con

cuidado casos como los de Céline, Pablo Neruda, Nicolás Guillén, Curzio Malaparte, entre otros escritores, que más allá de exaltar los desmanes del poder, descansan su mirada sobre la oportunidad que pudieron ver allí para un mejoramiento de las condiciones de la humanidad. Un poema puede desnudar la brutalidad del totalitarismo, y logra, si se le da cabida en nuestros espacios educativos cotidianos, ilustrar los aspectos positivos que trae la promoción de la pluralidad.

Promover con la poesía la capacidad de juicio: transmitir el derecho a la diferencia por medio de la esperanza

Hannah Arendt (2005), en su texto *De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión*, sostiene en su primer párrafo que el totalitarismo se caracteriza, entre otras cosas, por ser una negación radical de la libertad (p. 35). Por otra parte, Bertrand Russell (1963), a propósito del totalitarismo comunista, profundiza en esta relación indicando que “el comunismo restringe la libertad, especialmente la libertad intelectual, más que ningún otro sistema, con excepción del fascismo” (p. 45), y luego continúa expresando la necesidad que hay en que el sujeto sea libre, pero no simplemente a un nivel material sino a uno espiritual, es decir, a un nivel académico e intelectual (p. 165). Se restringe la libertad por el temor y la desconfianza que le despierta al régimen, que actúa movido por la curiosidad y el deseo de comprender, más allá del canon, los fenómenos que le rodean.

Comprender lo que hay y puede haber en el mundo resulta subversivo, pues el investigador empieza a cuestionar lo que se ha aceptado; que hay y puede haber en el mundo, según la racionalidad del estamento absoluto, si se demuestra que el mundo no funciona de acuerdo a las leyes causales de la lógica de dicho poder, se pone en duda su autoridad, con lo que se cuestiona de ahí en adelante, la legitimidad de su poder. Lo que puede llevar, según la lógica absolutista, a que el mundo deje de ser el “paraíso” que se ha planeado y vuelva a ser el “infierno” que era antes de la construcción ideológica. Aquí debemos preguntarnos: ¿cuáles son las cualidades que hermanan a los antiguos sistemas totalitaristas con los pequeños grupos, que en la actualidad fantasean con

el poder absoluto, o con los sujetos que ven como un problema la libertad con que un sujeto se expresa? En cualquiera de los casos, se puede afirmar que la supresión de la libertad y por ende, el derecho que posee alguien de expresar y desarrollar su identidad según su voluntad, es un mecanismo eficaz para que no se ponga en duda la “Verdad” que promulga el régimen, el grupo que desea liderar los grandes cambios de paradigma, o quien se ve a sí mismo como el dueño de su micro espacio social y de sus habitantes.

La lucha en la que se empeñan los distintos “líderes” absolutos está determinada por la supresión de la libertad, es decir, por la negación a que un sujeto se perfeccione según su voluntad e intereses, a que se convierta en una excepción que debe ser tolerada o, en el peor de los casos, siguiendo la lógica déspota, aceptada y respetada. La lucha en contra de la libertad, es la lucha en contra del derecho a la diferencia. En las novelas de Milosz, los personajes que hacen evidentes sus particularidades ideológicas, que provienen de una clase social burgués, o que muestran su desacuerdo con la racionalidad del partido comunista, son rápidamente reducidos y censurados. Su existencia es absorbida por el partido y su libertad intelectual se condiciona a una obediencia ciega. Uno de los ejemplos de este tipo de personajes que más llama la atención es el profesor Gil, de la novela *El poder cambia de manos* (Milosz, 1981a); el profesor Gil encuentra refugio y esperanza en traducir a Tucídides del griego al ruso, aunque:

Tucídides no estaba bien visto. Habría sido más razonable elegir, para traducirlo, cualquier otro autor griego. Dando pruebas de buen juicio en la elección de los textos, se podía uno asegurar una buena colocación y ser considerado como trabajador útil. El Estado, que había privado a Gil, y a otros como él, de su cátedra universitaria, a causa de la «mala influencia» que ejercían sobre la juventud, no quería sin embargo dejarlos morir de hambre. Los sabios de la nueva generación carecían de muchos conocimientos... el hecho de haber elegido precisamente a Tucídides le proporcionaba al profesor Gil una cierta compensación íntima; era como si, continuando ligado a aquel griego de la antigüedad –e incluso, en caso muy favorable, haciéndolo leer a algunos jóvenes-, se justificase de ser un superviviente del liberalismo del siglo XIX. «No estoy solo; también está aquí Tucídides, al que llaman el primero de los historiadores, aunque debo reconocer que nuestras circunstancias han sido muy diferentes y que hay una profunda diferencia entre lo que él ha visto y lo que veo yo» (pp. 9-10).

La afirmación “otros como él” es comprensible en un contexto que considera a quienes ostentan una opinión distinta a la común, un peligro. “Otros como él” representa a uno de los miles de muertos y prisioneros políticos que perecieron en los campos de trabajo comunista, a causa de su condición humana, bajo la que se confirmaba su individualidad constitutiva. El profesor Gil es uno de varios personajes mediante los que se puede ver la reestructuración de Polonia luego de la Segunda Guerra Mundial, así como los sucesos ocurridos durante los dos meses en Varsovia en que los ciudadanos polacos son masacrados por el ejército alemán, mientras el ejército ruso esperaba al otro lado del río a que los alemanes terminaran con los nacionalistas polacos; dos meses duraron sitiados los sublevados, era imposible que con pocas armas, mal organizados y con sus esperanzas corroídas, sobrevivieran más tiempo; luego de esto entraría Rusia a Varsovia marchando sobre los muertos y dando por terminada su tarea: conquistar Berlín. El ejército ruso llega para liberar a unos, encerrar a otros y masacrar a varios; lo que no logra hacer el ejército de Hitler, lo hace el de Stalin. De un genocidio nacionalsocialista se pasa a uno de tipo comunista. La ideología cambia, pero no las tácticas del terror; la necesidad de acabar con el que no cabe en su proyecto de humanidad sigue su curso habitual.

En *El poder cambia de manos* (Milosz, 1981a), se teje un retrato que no intenta maquillar ni ocultar la capacidad de algunos seres humanos para activar las máquinas del terror. Tenemos imágenes de la pasividad con que los polacos católicos soportaban la destrucción paulatina del *ghetto* en Varsovia; “el viento llevaba hacia las iglesias las nubes de humo del *ghetto* incendiado y la gente salía de misa endomingada y se iba luego a ver el carrusel donde montaban las chicas” (p. 63), una imagen en la que un sacerdote jesuita llamado Ignacio incitaba a rebelarse, “sin ahorrarse sangre”, contra los capitalistas, socialistas, masones, comunistas y demócratas, mientras los judíos a dos kilómetros del sitio del discurso, eran cargados en vagones para su último baño (p. 69), sin que él los incluyera en alguna de sus iracundas plegarias. Tenemos a los labriegos que se denunciaban y se acusaban entre sí para recibir las simpatías del partido; ahí tenemos a Winter, el encargado de la reforma agraria, que reflexiona sobre el odio que puede llegar a tener un campesino en esta situación, “un sordo rencor (que) se sumerge en el interior de estos hombres y se convierte en una constante amenaza nunca expresada” (p. 83).

Los personajes de esta novela no paran de preguntarse sobre lo que hacen, pero no es suficiente, lo siguen haciendo y tampoco saben por qué. En estas situaciones, cada quien finge que nada ocurrió y que otro fue el perpetrador del mal (Milosz, 1981a, p. 104); si le preguntáramos en este momento a un grupo de jóvenes, la razón y el sentido de un conjunto de acciones que ocasionaron el suicidio de uno de sus compañeros, ellos, seguramente, se librarán diciendo que no son culpables, que otro lo es o que simplemente son víctimas de sus circunstancias. Tengamos al genocida que tengamos en el patíbulo de los acusados, e independientemente de su historia, lugar y tiempo, independientemente de que sea un dictador suramericano como Pinochet, uno español como Franco, un criminal del nivel de Raúl Reyes, de Salvatore Mancuso, un carcelero de las FARC, un torturador de las AUC, un personaje como Adolf Eichmann, la justificación de sus acciones será la misma: lo hacía por el bien de la humanidad, movido por un principio político que lo obligaba a defender los ideales del partido; seguía una premisa fundacional irrefutable.

Pero en medio de los sobrevivientes, quedaban los que debían soportar con asco el advenimiento de esta forma de totalitarismo, en vista de que no podrían escapar. Había quien

bebía como los demás, procurando ahogar en vino su asco. La actitud de aquellos hombres era humillante pero no cabía olvidar que dentro de esa humillación y de las serviles alabanzas que fingían, latía un odio feroz. A medida que adulaban más odiaban con más fuerza... ¿De dónde venía ese desprecio suyo por los rusos? ¿Procedía quizá de los sentimientos nacionalistas? ¿Debía dejarse llevar por la fuerza de la tradición?... Ese esquematismo afectivo se movía en el vacío impulsado por reflejos irracionales. Si pienso así ¿no será porque la fuerza es para mí una aplastante realidad? Al mismo tiempo sentía una náusea como la causada por la carne podrida (Milosz, 1981a, p. 103).

Había un profesor Gil que se cuestionaba

¿Acaso Marx (este barbudo iconoclasta destructor de verdades absolutas y admirador de Esquilo) habría podido suponer que unas generaciones, en su nombre y llamándose marxistas, iban a marchar en cohortes disciplinadas, convencidas por los que se habían apoderado de la fuerza de que el género humano ha logrado ya la eterna sabiduría? Creían poseer una sabiduría absoluta, solamente oír el hecho de apoyarse en la fuerza y porque, en un círculo vicioso, este saber considera a la fuerza como la confirmación suprema de toda sabiduría; o sea, el círculo vicioso del

genial Hegel. Dentro de cuatrocientos o quinientos años, los que pronuncien la palabra *Weltgeist* (espíritu del mundo) lo harán con una sonrisa compasiva. Sí, pero para llegar a eso, no habrá piedad; el único camino será la creencia ciega en el poder revestida de oropeles científicos (Milosz, 1981a, p. 113).

Había personajes que en la privacidad de sus pensamientos se alzaban en contra del poder totalitario; sin embargo, estos personajes siempre estaban bajo sospecha, ya que sus acciones vindicativas del poder comunista no eran lo suficientemente emotivas o lo eran exageradamente. Quienes afirmaban inconscientemente sus particularidades frente al poder absoluto, para huir de la muerte, debían soportar las humillaciones y las pruebas continuas de fidelidad al partido. Para ellos solo quedaba un lugar en el cual refugiarse, en el que dialogaban esquizofrénicamente consigo mismos, en el que, rebelándose, sometían a un juicio severo a los perpetradores del horror. A su fuero interno no podía ingresar la versión comunista de las SS, la NKVD, para realizar sus acostumbradas purgas (Milosz, 1981b, p. 186). Esta defensa que cada sujeto armaba se convertía en el último vestigio de esperanza, por lo demás solo había que callar y representar la pantomima, ser paciente y esperar a que las cosas cambiaran (p. 85). La esperanza radicaba no en que el totalitarismo se hiciera más humano, sino en que los seres que perpetraban el horror, evaluaran sus acciones y recobraran el juicio, en fin, que se hicieran más humanos.

La esperanza que sienten los personajes de la novela es la misma que siente Milosz (1981b) y que expresa en su libro de ensayos *El Pensamiento cautivo*, en donde evalúa su rol como ser humano y artista dentro de esta historia tenebrosa y, a la vez, analiza las acciones que emprendió el poder soviético durante la ocupación a Polonia, para reducir la resistencia y generalizar la obediencia, es decir, la uniformidad de pensamiento y el respeto a una única autoridad. La esperanza de Milosz se traduce en la creación de una obra humanista, pero consciente de la capacidad autodestructiva del ser humano, es una obra que surge de alguien a quien la guerra hizo suspicaz y experto en desenmascarar lo falso (p. 71). La esperanza de Milosz no es estulta, ni complaciente, tampoco ilusa, la esperanza expresada en poemas como *Voz, Amor, Canción de un ciudadano, Ya mí, Conjuro*, o en el poema llamado *Esperanza*, es coherente con lo que él vio en Europa y en Estados Unidos, ambos lugares caracterizados por la necesidad de un tipo de sumisión del sujeto (p. 27).

Milosz tiene una esperanza que dista mucho de ser una ensoñación; su esperanza está determinada por la capacidad que tienen los seres humanos de tomar conciencia, en primer lugar, de su condición como seres universales, es decir, como sujetos cosmopolitas que estamos hermanados por los mismos requerimientos materiales y espirituales, por las mismas extremidades, por los mismos órganos. En segundo lugar, por la fuerza de sus sentidos, pues lo que le dice su vista, su oído y el tacto no es falso. No se puede negar o discutir la fiabilidad de la abundante sangre que el poeta vio en las calles de Varsovia.

Es descabellado creer, o si quiera pensar, que los sentidos engañaron a Milosz, cuando fue testigo de dos genocidios en una misma década. También lo es si uno piensa que los sentidos engañan a quien murió de frío en un *gulag*. Escribe lo siguiente: “algunos dicen que el ojo nos engaña/y que no hay nada, que nos lo parece, /pero son éstos quienes no tienen esperanza. /Piensan que cuando el hombre se da la vuelta/todo el mundo tras él deja de existir” (Milosz, 2011b, p. 80). En tercer lugar, la esperanza de Milosz está determinada por la capacidad de un ser humano por sentir amor, es decir, por la capacidad de darse a otro de modo desinteresado, “amor significa mirarse a sí mismo/como se miran las cosas que son ajenas, /porque eres una cosa entre tantas. /Y quien mira así, aunque no lo sepa, /guarece su corazón de varias preocupaciones, /el pájaro y el árbol le dicen: amigo” (p. 80).

En general, la esperanza de Milosz se alimenta del juicio humano, de la inteligencia con que podrá comprender los procesos que existieron y que existirán, en los que se favoreció la pluralidad y en los que la meta fue o será, siguiendo a Milosz, dominar a nuestro semejante. En su poema *Conjuro* queda claro que él confía, a pesar de los hechos, en la ambigua capacidad del ser humano de racionalizar y sentir el horror, ya sea con la filosofía o con la poesía:

Bello e invencible es el juicio humano./Ni barrotes, ni un alambre de púas, ni la destrucción de libros,/ni las sentencias de destierro pueden en su contra./Establece las ideas universales en la lengua/Y nos dirige la mano, así que escribimos en mayúscula/*Verdad y Justicia*, y en minúscula *mentira y agravio*./Por encima de lo que es, eleva lo que debería ser,/enemigo de la desesperación, amigo de la esperanza./No conoce ni judío ni griego, ni esclavo ni señor,/nos encarga la común administración del mundo./De un sórdido tumulto de expresiones atormentadas/salva frases rectas y claras./Nos dice que todo sigue nuevo bajo el sol,/abre la mano endurecida de lo que ya

ha existido./Bella y muy joven es Filo-Sofía/Y la poesía, su aliada al servicio del Bien. Apenas ayer la Naturaleza celebraba su nacimiento, /el eco y el unicornio llevaron la nueva a las montañas. /Famosa será su amistad, su tiempo no tendrá fronteras. /Sus enemigos se han entregado a la destrucción (Milosz, 2011b, p. 193).

Milosz enseña que la poesía sirve para demoler las fronteras que se han creado para encasillar lo humano en una sola fórmula, a él le sirvió -como ya se dijo- para criticar al tirano y sublevarse contra las actitudes totalitaristas, que eran aceptadas y promovidas en aras de la creación del hombre nuevo. Su poesía, como la de Bukowski o Cavafis, es sucia de una manera especial, no es aséptica, no está alejada de sus problemas personales, ni de su creencia religiosa. No es objetiva, ni subjetiva. Su poesía es una creación personal, bastante crítica, que nació en medio de dos guerras; de un permanente exilio y de un afán por disipar la opacidad que dejó la muerte en su vida:

Siempre he añorado una forma de mayor capacidad/que no fuera demasiada poesía ni demasiada prosa/y permitiera entendernos sin exponer a nadie,/ni al autor ni al lector, a las penas de mayor grado./En la esencia misma de la poesía hay algo indecente:/brota de nosotros la cosa que ni sabíamos que dentro de nosotros existiera,/ luego parpadeamos como si de dentro de nosotros saltara un tigre/y estuviera de pie, en la luz, con la cola pegando en sus costados./Por eso con razón se dice que es el daimonion quien dicta la poesía/aunque se exagera afirmando que sea por cierto un ángel (Milosz, 2011a, p. 26).

La poesía brota de su creador, como brotaban los heterónimos de Fernando Pessoa o las buenas acciones de los atorrantes en la obra de John Steinbeck. Un *daimonion* posee al poeta; tal vez sea uno de sus contertulios universitarios del Club de los Vagabundos que murió en Varsovia (Milosz, 1981c) quien le solloza desde una fosa común, lo que se siente cuando se es cazado en nombre del "hombre nuevo". Su poesía, dice Milosz (2011b, p. 258), es indecente y no es fiel a la verdad, ya que tiene el defecto, en ocasiones, de valorar moralmente las acciones humanas: como la de quemar a Giordano Bruno y correr luego de que se apagara la pira a beber vino (p. 70), o la de los hijos de Europa, que ayudaron con sus acciones petulantes y evasivas a cerrar las puertas de las cámaras de gas durante las guerras (p. 99).

La poesía de Milosz, escribe Seamus Heaney (2004), desborda una intensidad salvadora que nunca se agotó, ni siquiera en los momentos de mayor tristeza, cuando el peso del exilio lo derribaba en la soledad de su departamento de lenguas en Berkeley. La poesía para Milosz, insistimos, es la aliada de la filosofía en la búsqueda de la redención humana. Pero no es esa poesía, ni esa filosofía que se afana por descubrir dentro del cliché un nuevo cliché; ni la que se regodea de la pureza de los tecnicismos, de los lenguajes oscuros con los que habla o se aparta del ágora, para acercarse al árbol en que descansan, en última instancia, los afligidos sin remedio. Para él, “hemos llegado a la falta de un sistema común de pensamiento capaz de unir al labrador que corta el heno, el estudioso que se desvela sobre la lógica formal y el mecánico que trabaja en una fábrica de automóviles” (Milosz, 1981b, p. 36). Un sistema común es un afán compartido; una meta que no sea únicamente la de abstraer, sino la de comprender y brindar soluciones a los problemas apremiantes que tenemos como humanidad.

La creación poética se plantea como uno de los caminos seguros que puede llevar, por medio de la reflexión que suscita, a reivindicar en tiempos de crisis el valor unívoco de la vida. Joseph Brodsky (2003), a propósito de esta idea, afirma que,

para alguien que ha leído mucho a Dickens, dispararle a otro ser en nombre de una idea, es más difícil que para quien no lo ha leído. Y estoy hablando precisamente de leer a Dickens, Sterne, Stendhal, Dostoievsky, Flaubert, Balzac, Melville, Proust, Musil y otros. Es decir, acerca de literatura, no de alfabetismo o de educación. Una persona letrada, educada, sin duda, es totalmente capaz después de tal o cual disertación, o planteamiento político, de matar a su igual, e incluso de experimentar, al hacerlo, un raptó de convicción. Lenin era letrado, Stalin era letrado, también lo eran Hitler y Mao Tsé-Tung, que incluso escribió versos. Lo que ellos tenían en común, sin embargo, era que su lista de poderosos era más larga que su lista de lectura (p. 159).

En un salón de clase en el que los estudiantes se han familiarizado con la violencia, les parece normal asediar a sus semejantes. Aquellos sobre quienes se abalanzan con odio, a los que muestran alguna diferencia en su forma de pensar, sentir o ver el mundo y, para los que no ha sido suficiente con enseñarles, durante 11 años, la importancia de los valores, virtudes, principios mora-

les, etc. Les puede resultar provechoso comprender por medio de escritores como Czeslaw Milosz, Primo Levi, Herta Müller, o Naguib Mahfouz, lo que ocurre cuando la actitud violenta y cruel que tienen hacia otros se generaliza.

En el poema *Proemio*, el escritor cuestiona la poesía que no tiene como tarea primordial salvar naciones o personas. La poesía que no es redentora, que no tiene un fin humano, corre el riesgo de ser “una participación de mentiras oficiales, /una canción de borrachos antes de ser degollados, /una lectura en la habitación de una señorita” (Milosz, 2011b, p. 67). Un poema como una obra de arte se compone siempre con un fin, y éste no deberá ser el de entretener, sino el de hacer evidente el conflicto que tiene el poeta ante los hechos que lo indignan o le preocupan. Un poema es más que el ejercicio en que un amante efusivo se empeña para convencer a su amada de su amor; un poema, en el caso de Milosz (2011b), es una experiencia vivida de forma extrema, con la que les cuenta a los muertos lo que pasó (p. 68), con la que nos vaticina lo que pasará, si no se reinventa el sentido de lo justo y lo verdadero.

La poesía, continúa diciéndonos Milosz (2011b) a lo largo de los años y de las hojas, es el ejercicio con que alguien pretende salvar su “yo” de la combustión del mundo (p. 188), del fin precoz de lo humano. El poeta como los personajes del cuento de Nathaniel Hawthorne (1990), *El holocausto del mundo*, reflexiona sobre el origen de la maldad y sobre la manera en que se puede redimir el ser humano. El poeta es coherente con la poesía, no se arroja a lloriquear por las llamas que consumen al mundo, ni se presta para los juegos serviles en que le sede el *pathos* de su palabra al nuevo totalitarismo, para que el tirano hable por él.

Conclusiones

Imaginar es una constante de la condición humana con la que se pueden crear otras posibilidades de mundo, otras explicaciones y salidas a los problemas que existen en nuestro diario vivir, pero su fuerza y amplitud dependen del grado de desarrollo de esta facultad. La exigencia de este ensayo es que se debe

promover a través de la poesía o de la literatura el derecho a la diferencia, pues es en este contexto en donde se le brinda a un sujeto la posibilidad de conocer otras realidades históricas, otras maneras de constituirse como individuo, y una forma particular de enfrentarse a las situaciones problemáticas, que atentan contra la integridad de la vida a causa de la intención de homogeneizar lo humano. Es indudable el valor que tiene la literatura polaca en este caso, pues ellos, más que ningún otro país, vieron en un mismo escenario el surgimiento de dos totalitarismos que acabaron con la vida de millones de sus habitantes.

En la literatura polaca hay un testigo irrefutable que sirve para ejemplificar las consecuencias del terror: Czeslaw Milosz. Su obra muestra los alcances de la imposición de un ideal unívoco de lo humano, de la pretensión de licuar y agrupar las diferencias. Milosz con sus poemas y sus personajes, acerca a los estudiantes al análisis de unos hechos ocurridos en una corta fracción de nuestro tiempo histórico, pero también, a la potenciación de la facultad que, como humanos, tenemos de imaginar lo que fue y lo que será del mundo. En este caso, la poesía alimenta la imaginación, y rendirá sus frutos cuando un sujeto piensa el mundo de una forma plural y abierta a la aceptación recíproca de las diferencias, o como se ha dicho, de los factores identitarios que nos constituyen como individuos.

Dentro de las múltiples formas que hay y que habrá de leer poesía, se propende por una en la que hay dos intenciones. Primero, la de reflexionar éticamente sobre la situación del ser humano frente a los totalitarismos, y segundo, emplear la poesía como un mecanismo para criticar y dismantelar las prácticas cotidianas de persecución, exclusión, discriminación, etc. Se privilegia esta lectura ejemplarizante de la poesía a causa de su universalidad, es decir, de que no requiere de una inicialización para su lectura o para su escritura, y prueba de ello podrían ser los cientos de poetas que, sin educación formal, sin pertenecer a una aparente élite intelectual o social, o sin considerarse elegidos o tocados por algún dios, componen cantos humildes en los que se exalta y perfila lo que nos hace humanos. Con este modo particular de leer poesía, se le da un enfoque que tal vez no tenía cuando se compuso, el enfoque redentor. Aquí,

algunos poemas de la obra de Czeslaw Milosz nos llevan a pensar las maneras en que se pueden remediar las acciones criminales que tienen como objetivo devastar lo humano.

La poesía puede ser vista como un ejercicio vivificador con el que los asediados se revelan, se alzan en voz alta, pero sin caer en el error de transformarse en los nuevos artífices del horror. Con la obra de Milosz es posible reflexionar sobre las situaciones en que se defiende un ideal o un principio político, aunque esto implique el asesinato de uno o más seres vivos; con esta obra acercamos críticamente a los estudiantes a pensar la crueldad de la guerra, a reflexionar sobre los campos de exterminio, pero, sobre todo, a ahondar en la necesidad de no perder las esperanzas y poder reflexionar moralmente sobre los acontecimientos que han marcado la memoria de la humanidad como la metáfora de esa herida sangrante, que fluye cada vez que leemos a Czeslaw Milosz. Porque nada más cierto que, cuando leemos y vivimos a través del otro, vemos el mundo con otros ojos, para aprender a sentir lo que otros sienten.

Referencias

- Arendt, H. (2005). *De la naturaleza del totalitarismo. Ensayos de comprensión*. Madrid: Caparrós.
- Brodsky, J. (2003). *La poesía: objetivo de nuestra especie. Discurso de Premio Nobel*. Bogotá: Los Conjurados.
- Frattini, E. (2005). *KGB: Historia del centro*. Madrid: EDAF.
- Ford, R. (1989). *Our man in Moscow: a diplomat's reflections on the Soviet Union*. Toronto: University of Toronto Press.
- Ramen, F. (2001). *Reinhard Heydrich: Hangman of the third Reich*. New York: The Rosen Publishing Group, Inc.

- Heaney, S. (31 octubre de 2004). Lo pronunciado se fortalice [Mensaje en un blog] Recuperado de <http://www.letraslibres.com/mexico-espana/czeslaw-milosz-1911-2004-lo-pronunciado-se-fortalece>
- Hawthorne, N. (1990). *El holocausto del mundo*. Bogotá: Norma.
- Kieniewicz, J. (2001). *Historia de Polonia*. México: FCE.
- Kundera, M. (2001). *La broma*. Barcelona: Seix Barral.
- Milosz, C. (1981a). *El poder cambia de manos*. Bogotá: Círculo de Lectores.
- Milosz, C. (1981b). *El pensamiento cautivo*. Barcelona: Orbis.
- Milosz, C. (1981c). *Otra Europa*. Barcelona: Tusquets.
- Milosz, C. (1981d). *El valle de Issa*. Barcelona: Tusquets.
- Milosz, C. (2003a). *Abecedario: Diccionario de una vida*. México: FCE.
- Milosz, C. (2003b). *La conspiración del silencio. Discurso de Premio Nobel*. Bogotá: Los Conjurados.
- Milosz, C. (2011a). *Antología*. México: UNAM.
- Milosz, C. (2011b). *Tierra inalcanzable. Antología poética*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Nussbaum, M. (1992). *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Nussbaum, M. (1995). *Justicia Poética. La imaginación literaria y la vida pública*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Nussbaum, M. (1997). *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2004). *El ocultamiento de lo humano: repugnancia y vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz.

- Oz, A. (2009). *Una historia de amor y oscuridad*. Bogotá: Siruela.
- Piotrowski, B. (2004). Milosz ya conoce la eterna luz del tiempo detenido. *Pen-samiento y Cultura*, 111(7), 112-119.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós
- Rorty, R. (1997). ¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo. México: FCE.
- Russell, B. (1963). *Diccionario del hombre contemporáneo*. Buenos Aires: Santiago Rueda.
- Sierra, J. (2012). La literatura como salvación. *Revista Grafía*, 9(1), 60-77.
- Steiner, G. (2007). *Los que queman libros. Los logócratas*. México: FCE.
- Spang, K. (1988). Ética y estética en la literatura. *Anuario Filosófico*, 21(1), 171-181.
- Zambrano, M. (1966). *Filosofía y poesía*. México: FCE.



EL DEBATE SOBRE LA ASISTENCIA A LOS POBRES EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVI

The debate on poor relief in Spain in the sixteenth century

Recibido: 22 de marzo de 2016 / Aceptado: 22 de julio de 2016

*Paz Molero Hernández**

Resumen

En este trabajo se analiza el debate sobre los pobres en la España del siglo XVI, a raíz de la prohibición de la mendicidad; en concreto, la controversia que originaron Domingo de Soto y Juan de Robles en 1545. Se establecen también, analogías entre dos sociedades -la del siglo XVI y la de la actualidad- en torno a dos ideas: la asistencia que se debe otorgar a los desfavorecidos, analizando si esa ayuda, sea privada o estatal, coopera o colabora a su descrédito social, y una segunda que es la idea del destino universal de los bienes y del uso de lo común en ambas sociedades.

Palabras clave

Debate sobre los pobres; descrédito social; Domingo de Soto; inmigrantes; Juan de Robles; refugiados.

* Doctora en Teología de la Universidad de Navarra, Navarra, España. Profesora de Antropología y Ética, Directora de Ordenación Académica del Centro Universitario Villanueva adscrito a la Universidad Complutense de Madrid. orcid.org/0000-0002-1743-5110. Correo electrónico: pmolero@villanueva.edu

Abstract

This paper analyses the debate that took place in the Spain in the sixteenth century about the poor, following the prohibition of begging. Specifically, regarding the controversy that Domingo de Soto and Juan de Robles gave rise to in 1545. Analogies between two societies (that from the sixteenth century and that of today) are also established in this work around two ideas: the relief that should be given to the underprivileged, analyzing if the aid, whether private or state funded, cooperates or collaborates to their social disrepute, and a second which is the idea of the universal destination of goods and the use of what is common in both societies.

Keywords

Debate on the poor; social disrepute; Domingo de Soto; immigrants; Juan de Robles; refugee

Introducción

La crisis de los millones de refugiados, inmigrantes y desplazados, está poniendo a prueba los pilares de la vieja Europa. Datos escalofriantes de personas que huyen de la represión en busca de una vida mejor. No es necesario concretarlos para advertir la entidad del problema y de la crisis humanitaria que provoca. Siempre se han concebido las crisis sociales como tiempos de cambio, de regeneración, pero también de recuperación de ideales perdidos.

Actualmente, la gestión de la inmigración y la acogida de refugiados en Europa se están llevando a cabo en función de la rapidez del fenómeno, de manera voluntarista y algo precipitada. Hay cierta percepción, no solo por parte de los *media*, de soluciones transitorias y de cambios de leyes según se sientan afectados los ciudadanos de los países de acogida.

En este trabajo vamos a analizar si las raíces de esta crisis son novedosas y para ello la comparamos con otra crisis que se dio en España en el siglo XVI a partir de la prohibición de la mendicidad en 1545. Es el llamado *Debate sobre los pobres*. En ese año se aprobaron un conjunto de disposiciones jurídicas que seguían, a su vez, un movimiento que se estaba difundiendo en toda Europa para regular el ejercicio de la limosna y prohibir una costumbre hasta entonces bastante tolerada, la mendicidad. Domingo de Soto, dominico y uno de los principales integrantes de la Escuela de Salamanca, publicó, después de esa prohibición, un comentario titulado *Deliberación sobre la causa de los pobres*, a la que replicó, poco tiempo después, el benedictino Juan de Robles.

Desde la Edad Media a la Modernidad, las diversas concepciones de pobreza han dado lugar a distintas políticas de protección social en las que han ejercido su influencia el Estado y la Iglesia como interventores de dicha protección y en las que hay elementos que se repiten. “Me ha parecido que en estos tiempos de incertidumbre, en los que el pasado se oculta y el futuro es indeterminado, teníamos que movilizar nuestra memoria para comprender el presente” (Castel, 1997, p. 13).

Por eso, analizamos si las claves de la crisis que se vive en la actualidad estaban presentes en el citado debate, estableciendo analogías entre las dos sociedades –la del siglo XVI y la de la actualidad- en torno fundamentalmente a dos ideas: la asistencia que se debe otorgar a los desfavorecidos, analizando si esa ayuda, sea privada o estatal, coopera o colabora a su descrédito social y, en consecuencia, a la humillación, y una segunda que es la idea del destino universal de los bienes y del uso de lo común en ambas sociedades.

Por último, se concluye que el concepto de humillación genera una obligación de priorizar la satisfacción de las necesidades fundamentales de los pobres por encima de la obligación de promover el estado de bienestar, y se encarece la necesidad de volver a las raíces de magnanimidad que dieron lugar a la Europa que hoy tenemos.

La prohibición de la mendicidad en España en 1545. Breve contexto histórico

El siglo XVI en España fue un momento de crecimiento económico. La delimitación del espacio de actuación por el tratado de Tordesillas de 1493 conllevó a la conquista del territorio americano y, a su vez, a la ordenación económica de un territorio cada vez más amplio. Al cabo de unos años de la conquista de América, se fueron viendo las consecuencias económicas, especialmente bajo la forma de unas riquezas metálicas que irían convirtiéndose en el pilar fundamental de la política imperial española durante este siglo.

La afluencia de metal alteró el panorama financiero. Se calcula que solo en el siglo XVI llegó a España más del triple de la reserva de plata preexistente y una quinta parte del oro. Como consecuencia lógica, el metal predominante fue la plata frente al oro y, a medio plazo, se empezaría a oír quejas de la subida de precios. Lo que tuvo más importancia fue la ausencia de precedentes de esta subida y de mecanismos correctores. Al no subir los salarios en la misma proporción, bajó el poder adquisitivo de la población trabajadora y aumentaron los beneficios empresariales. No es extraño que al acercarse el coste de

producción al precio de venta, la población rural -que en ese momento era la mayor parte- iniciara una emigración hacia la ciudad con la esperanza de mejores condiciones de vida.

Toda España disponía de espacios vacíos o semivacíos en los que poder colocar un eventual incremento demográfico, todo ello enmarcado en una alta fecundidad, pero también con una tasa de mortalidad elevada. De hecho, la esperanza de vida se sitúa en los 26,8 años, organizada alrededor de familias de 4 o 5 miembros supervivientes (González Enciso, 1992). El problema aparece cuando las ciudades empiezan a saturar su capacidad para absorber la oferta de trabajo.

A todo esto, hay que añadir las obligaciones financieras derivadas de la política exterior que llevan a cabo los monarcas españoles con los banqueros genoveses, alemanes y flamencos. Como consecuencia, la enorme masa de metales que se recibió se dirigió a los mercados europeos para compensar el déficit o para financiar la política bélica.

Una última consecuencia de esta concatenación de factores, será el aumento del pauperismo. La ausencia de condiciones higiénicas sanitarias suficientes, la propagación de enfermedades contagiosas derivadas de esa escasez, y los cambios climáticos en la meseta castellana, que llevan a la aparición de hambrunas, hacen que en las ciudades aparezcan numerosos mendigos. Aunque no hay constancia de censos generalizados de pobres hasta el siglo XVIII, el número debió ser tan elevado que obligó a los distintos responsables a buscar soluciones.

En lo que coinciden los distintos estudios de historia social es en afirmar que, a partir del momento histórico en el que aparecen todas estas circunstancias, las prácticas caritativas realizadas por los distintos estamentos en el medioevo comienzan a ser criticadas, en el siglo XVI, por su incapacidad para hacer frente a la pauperización y al desempleo de buena parte de la sociedad (Mollat, 1988). Es entonces cuando empiezan a promulgarse una serie de reglamentaciones, entre otras, la de mayor relevancia será el *Ordenamiento de pobres* en Zamora, copiado y llevado a la práctica poco después en Salamanca

y Valladolid. Estas reglamentaciones se suceden también en distintas ciudades europeas donde la burguesía y la nobleza se iban sintiendo abrumadas por el aumento ingente de pobres. Las distintas disposiciones, municipales, y de las más altas instancias legislativas, configuraron una materia jurídica que se llamó popularmente con el nombre de “leyes de los pobres” (Garrán Martínez, 2004).

En España, en concreto, los representantes municipales, venían reclamando medidas drásticas desde hacía tiempo. La respuesta emitida por el emperador Carlos V sobre esta problemática fue la Pragmática Real del 24 de agosto de 1540. En ella se apuesta por la intervención del poder político y por la racionalización del sistema de ayuda. Prohibía mendigar so pena de castigo, a los que estaban capacitados y ordenaba que los verdaderos pobres fueran atendidos por sus obispos, de igual modo que se hacía ya en las ciudades flamencas. Se ponía como condición para poder mendigar investigar si se era pobre. Se prohibía a su vez a los peregrinos que salieran de Santiago, que era el lugar al que se peregrinaba. Tras esta Pragmática late el problema de la reforma hospitalaria que empezaba a ser candente y sobre el que se legislará y se introducirán reformas en las décadas siguientes. Se añadió a ella una Instrucción para poder llevarla a la práctica y ambas fueron publicadas en 1544, tal como indica el propio Domingo de Soto (2006) en su obra de 1545, que tiene su origen principal en este conjunto de disposiciones jurídicas.

Al mes y medio de ser publicada dicha obra, *Deliberación sobre la causa de los pobres*, se publica el breve escrito de Juan de Robles -JR en adelante- (1545): *De la orden de que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*¹. En este opúsculo, el benedictino Juan de Robles no cita expresamente la obra de Domingo de Soto (DS en adelante), pero lo elaboró intentando responder, con sus propuestas, a los muchos argumentos que aparecen en la obra de DS.

¹ La Pragmática de Carlos V se llamó Ley de Tavera porque fue este Cardenal, diplomático y hombre de gobierno, el que fue alentado por el propio monarca a promulgar las medidas más convenientes y aplicar las reformas. De hecho, parece que fue él también quien pidió su opinión a Domingo de Soto y Juan de Robles (Santolaria Sierra, 2003, p. 29 y 30).

Una vez finalizada la polémica doctrinal, y tras adoptar las autoridades políticas las medidas aconsejadas por DS, el espíritu de la Pragmática quedó arrinconado durante mucho tiempo.

El debate sobre los pobres

En el resto de Europa, en el momento del debate entre DS y JR, también se estaba viviendo una penosa situación social que, desde el siglo XIV, había llevado a legislar una serie de normas jurídicas para prohibir la mendicidad y expulsar de las ciudades a los pobres no naturales y al mismo tiempo hacer trabajar a los falsos pobres (Fatica, 1992).

Con la reforma luterana, en Alemania por ejemplo, se transfirió lo que hasta entonces hacían los párrocos y monasterios, a las autoridades seculares. Es decir, correspondía ahora a estas la obligación de regular, financiar y administrar las actividades caritativas.

Fue principalmente Lutero el que consiguió que se cumplieran estas obligaciones y el que llevó la iniciativa para hacer un boceto de ley que unificara las distintas leyes sobre asistencia de los pobres que habían sido adoptadas en diversas ciudades alemanas (Berman, 2009).

Es, en este marco, donde España promulga también sus leyes de los pobres. Como se ha dicho, el más claro opositor a las reformas de las leyes sobre los pobres será DS y, en cambio, Juan de Robles será partidario de la doctrina defendida por Luis Vives (2007).

Las distintas reglamentaciones que dan lugar a la disputa que nos ocupa, se podrían resumir en los siguientes puntos (Carro, 1943):

- 1) Que ninguno demande por Dios sin que sea examinado si es pobre.
- 2) Que aunque sea pobre, nadie pida sino en su naturaleza, dentro de ciertos límites, salvo si fuese en caso de pestilencia o de grave hambre.

- 3) Que esos mismos, en su naturaleza, no pueden pedir sin cédula del cura o del diputado.
- 4) Que estas cédulas no se las den sin que sean primero confesados, como lo manda la Iglesia.
- 5) Que los peregrinos que vayan a Santiago no puedan salir a pedir más de cuatro leguas del camino derecho.
- 6) Que, porque si pudiese hacer que los pobres se alimentasen sin que anduviesen a pedir por las calles, los provisosores y regidores tuviesen cuidado, cada uno en lo que tocase a su oficio, y pusieren diligencia cómo los hospitales dotados se reformasen, para que allí fuesen alimentados y curados.

Domingo de Soto fue muy crítico con las disposiciones que se contenían en la Instrucción y, en cambio, Juan de Robles defendió las nuevas leyes de los pobres y es un claro ejemplo de la influencia del humanismo europeo en los reformistas españoles.

La crítica de Domingo de Soto

Los argumentos fundamentales de la crítica de DS se podrían resumir, en primer lugar, por una crítica a la regulación. Al igual que sus coetáneos, considera necesario diferenciar entre pobres verdaderos y falsos, pero, a diferencia de ellos y en contra de la tendencia al castigo a los ociosos, criticó la dureza de las nuevas formas jurídicas encargadas de reprimir el vagabundeo y defendió otros controles más laxos para evitar males mayores como el incremento de delitos contra la propiedad (Soto, 2006).

En segundo lugar, fue crítico con las prescripciones, sobre todo contenidas en la Instrucción que era lo que él tenía más cercano en el tiempo, que concernían al trato que tenía que ser dispensado a los extranjeros pobres y peregrinos. No cabe duda que la intención de las autoridades públicas era la de evitar desplazamientos de los pobres, facilitar su identificación e impedir el asentamiento de los extranjeros pobres. DS defendió, precisamente, lo contrario porque “todo el Reino es un cuerpo y no debe existir distinción entre los hombres por razón de su procedencia y tampoco impedir que haya solidaridad

entre las tierras ricas y las pobres” (Soto, 2006, p. 10). Además de a los sujetos afectados, la prohibición incidía en el desarrollo de las funciones específicas de las órdenes mendicantes, control repartido entre el poder civil y el eclesiástico.

Este tema de la limitación de movimientos preocupó bastante a DS, no así a JR que debía su influencia a Luis de Vives. Probablemente, las dimensiones del problema al que se enfrentaban las autoridades castellanas eran mucho más alarmantes que en los Países Bajos.

En tercer lugar, la crítica de DS se centra en el sistema de reparto de la limosna. Es un fenómeno característico de la vida social española de entonces la confusión entre derecho y religión. Para recibir la limosna, los pobres debían confesar y haber recibido la comunión. DS ve este imperativo legal como una aberración teológica (Soto, 2006).

El hecho de prohibir mendigar implicaba también un cambio en la forma de realizar la limosna y fue interpretado por DS como una medida adoptada por un movimiento social y político contrario a los pobres. La necesaria presencia física de los pobres pidiendo limosna por la calle era, para él, algo imprescindible para mover a la caridad, lo que le obligaba a estar en contra de cualquier manera de encerramiento de los pobres o de limitación de sus movimientos. No desconocía la complejidad de la distribución de los bienes a los pobres. Abogaba, por ello, a acudir a la prudencia y al consejo de personas ecuanímes que pudieran ayudar a los obispos en estas tareas y en sus decisiones.

El planteamiento de Juan de Robles

Al comenzar su escrito, JR consideró necesario aclarar que los argumentos que él iba a exponer contra la mendicidad no debían interpretarse como un ataque a la labor que hasta entonces hacían las órdenes mendicantes. Acudiendo a Santo Tomás de Aquino, defendió la existencia y la misión de aquellos que voluntariamente vivían en la pobreza sustentándose de las limosnas de los demás. Pero lo que pretendía era argumentar que era mejor que nadie tuviera necesidad de mendigar (Robles, 1545) y sugería un nuevo modelo asistencial basado en realizar colectas y canalizarlas bien a los pobres. Esto demandaba

un mínimo de organización y de buen funcionamiento; por eso se refería a tres oficios: los administradores –elegidos entre las autoridades municipales o del cabildo–, los receptores –que tenía que dar cuenta de su trabajo mensualmente– y los ejecutores –que tendrían la obligación de perseguir al falso mendigo–.

Aunque este plan asistencial pudiera ser criticado por su novedad, comenta JR en su propio escrito, le parecía que era necesario adaptarse a los nuevos cambios sociales, siempre que fueran honestos y que sirvieran para remediar, como en este caso, las necesidades de los demás. Y más que entrar en el debate de si las cantidades recaudadas resultarían o no suficientes, entendió que la mejor defensa era la experiencia de comprobar que no era tan poca cantidad la que la gente daba para los que tienen necesidad, ya que estos también eran menos que los que existían en épocas anteriores.

El prohibir mendigar, con la correspondiente falta de libertad, era justificado por JR por el bien común. El problema es que dejaba en manos del poder político la decisión sobre la restricción y límite de las libertades de los demás. La potestad gubernativa, se podía convertir en arbitraria con la consiguiente posibilidad de abusos. Frente a las acusaciones sobre el trato dispensado a los peregrinos y extranjeros, JR negó que existiera una limitación preestablecida, lo que sugería era que deberían ir a ver al administrador para que les concediera una licencia para recibir una cantidad o para poder alojarse en alguna posada pública (Robles, 1545).

Análisis de la doctrina de Domingo de Soto y Juan de Robles. Semejanzas de la pobreza del siglo XVI con la crisis de refugiados e inmigrantes del siglo XXI

La relación de la prohibición de la mendicidad en el siglo XVI con el trato dado en la actualidad a los inmigrantes económicos y a los refugiados, no es tan forzada como a primera vista pudiera parecer por el espacio de tiempo que las separa. En este punto, se trata de ver las semejanzas entre ambas y si las soluciones propuestas en su día pueden servir para dar luces, o al menos, paliar la

crisis actual. En ambos casos, no se trata de hechos aislados sino de numerosa población que se ve obligada bien a mendigar, bien a trasladarse de ciudad o de país para sobrevivir.

A partir del siglo XVI, Europa vive un pauperismo de masas, de hecho es uno de los motivos por los que los humanistas de la época empiezan a ver un problema de orden social que hay que solucionar y las distintas leyes de los pobres son reflejo de ello. A nadie se le escapa ahora, ni entonces, que muchas veces esas “leyes tenían un contrapunto que era que iban acompañadas de la represión del débil, lo que preparó el campo para el debate a pesar suyo” (Santolaria Sierra, 2003, p. 11).

No es lo mismo inmigrante que refugiado², ni lo son los derechos en el país de acogida pero, desde el punto de vista que hemos adoptado en este trabajo, tienen muchos aspectos comunes los llamados inmigrantes económicos –que migran sin tener garantizado un trabajo ni su sostenimiento- y los refugiados. Coinciden también en la situación que dejan atrás, de extrema carestía y necesidad; en el caso de los refugiados, con más peligro de su vida -aunque no se puede menospreciar la situación de algunos inmigrantes, por ejemplo los procedentes de las regiones del Magreb y de tantas otras-.

En este punto se establecen analogías entre las dos sociedades –la del siglo XVI y la de la actualidad- en torno a dos ideas: la asistencia que se debe otorgar a los desfavorecidos, analizando si esa ayuda, sea privada o estatal, coopera o colabora a su descrédito social; y una segunda que es la idea del uso o destino universal de los bienes y del uso de lo común en ambas sociedades.

Descrédito social del pobre. Asistencia pública o caridad privada.

En el trabajo de DS se advierte la conciencia que tiene del descrédito social creciente del pobre e intuye que las medidas que se proponen adoptar no son movidas por la piedad ni buscan el remedio a sus necesidades, sino más bien están motivadas por el cansancio hacia esa situación. Suenan a lo largo de su tratado

² Excede por completo el objeto de estas páginas entrar en la discusión acerca del concepto de “refugiado”. Baste decir que como tal, aparece en la Convención de Ginebra de 1951 aludiendo solo personas que han sufrido persecución a causa de su raza, religión o nacionalidad en acontecimientos ocurridos con anterioridad a 1951. En 1967 la ONU estableció un protocolo que ampliaba estas disposiciones (Barber, 2014).

denuncias de injusticia social y de ataque a la libertad que se perpetra hacia los pobres (Soto, 2006). Junto a la sensibilidad indudable del dominico, hay que pensar que esta crítica se encuentra en sus profundas convicciones acerca de la libertad individual y en su concepto de persona. De ahí deriva también su convencimiento de que si es la persona la que está en extrema necesidad, los bienes tienen un uso universal.

El debate que se plantea en ambas obras, la de DS y JR, no se puede reducir al enfrentamiento de una supuesta mentalidad medieval –DS– y una mentalidad moderna –JR– sobre la cuestión de la pobreza. DS no está al margen de la realidad, sabe ver los grupos depauperados y su inadaptación social, vislumbrando la dificultad para dar con la solución válida a un problema que no es solo algo personal, sino que encierra también una injusticia política y social. Ni tampoco la defensa que hace de los pobres se puede encerrar exclusivamente dentro de lo teológico o escriturístico, sino que se abre a derechos naturales de la condición humana. Si bien reconoce que algunos de los pobres pueden llegar a fingir su pobreza, las injurias que sufren los auténticos no justifican las medidas que se quieren adoptar. El tono crítico hacia las clases acomodadas es una constante en su obra (Soto, 2006).

JR, por su parte, es un claro precursor de la reforma humanista en las estructuras sociales y defiende la necesidad de intervenir en nombre de la sociedad y del Estado, frente a los derechos individuales de las personas o de las colectividades, entendiendo todo esto desde la concepción de grupos representativos de este nuevo orden social y político que va a conformar la sociedad moderna.

En definitiva, aunque DS acepta la licitud de castigar al pobre que finge y la de socorrer al verdadero, defiende al pobre de una política que atenta contra su libertad y sus derechos individuales; critica las medidas de reclusión, a la vez que defiende la libertad de mendigar. JR, por el contrario, se inclina a una supresión total de la mendicidad, bien porque al verdaderamente necesitado se le cubren todas las necesidades, bien porque al que finge se le niega la asistencia y se le obliga a trabajar. El deber de trabajar será para él un supuesto totalmente asumido (Robles, 1545).

A la luz de estas leyes, podemos preguntarnos si es nuestra sociedad, la actual, una sociedad decente y digna en los planteamientos que está llevando a cabo para solventar la crisis de los inmigrantes. Esa decencia tendría como característica principal la de ser una sociedad donde sus instituciones no humillan a las personas a través de sus leyes. En el caso que nos concierne, “es más prioritario eliminar la humillación que ofrecer respeto” (Margalit, 2009, p. 17)³.

Las leyes de inmigración en Occidente, por un lado, no quieren, obviamente, conculcar los derechos fundamentales del inmigrante pero, al mismo tiempo, son un intento de preservar el estado de bienestar. Y no se puede olvidar que en los orígenes del concepto de estado de bienestar está precisamente la idea de erradicar el tratamiento humillante a los desfavorecidos.

El problema estriba en si Occidente está dispuesto a disminuir algo sus parámetros de estado de bienestar por el desfavorecido y necesitado. Si lo pensamos bien, la idea de clasificar a los pobres en las leyes del siglo XVI tiene mucho que ver con la humillación porque, en el fondo, se estaba pretendiendo usar esta como elemento disuasorio para pedir ayuda. De hecho, las leyes de los pobres contaban también con un elemento educador para que los pobres perezosos fueran adquiriendo el hábito del trabajo y solo los que fueran verdaderos pobres gozaran de la ayuda. Es decir, los que eran verdaderos eran sometidos a pruebas para cerciorarse de que no era fraudulenta su necesidad. En el actual estado de bienestar, esas pruebas humillantes como elemento disuasorio a la demanda de ayuda siguen existiendo. “Se supone que una sociedad de bienestar no solo mejora la humillación institucional, sino también las condiciones de vida degradantes como el desempleo, que normalmente no responde a una planificación” (Margalit, 2009, p. 177).

No todas las situaciones de infortunio se deben juzgar como humillantes, puede haber determinadas situaciones que han sido provocadas por la acción del hombre, pero que no llevaban en sí la intención de humillar a nadie. En este

³ No se entra en la valoración que hace este autor del calificativo de “decente” como de carácter macroético. Más bien, se concentra lo que él llama la humillación institucional, por considerarlo especialmente relevante para la reflexión de esas páginas.

sentido, ¿se puede eliminar de la pobreza –que es el tema que nos ocupa- la humillación? Solo en el caso de que sea acogida voluntariamente, por ejemplo en el caso de los monjes budistas o cristianos.

Una de las consecuencias que tuvo la ley de los pobres en los distintos países de Europa fue atribuirles a ellos la culpa de su situación. Sin embargo, los ciclos de la economía capitalista han dejado a demasiada gente fuera como para que siga siendo creíble la afirmación de que la pobreza es fruto de una carencia moral, como lo es la pereza.

Ver la pobreza como algo que cierra toda posibilidad de vivir una vida digna, hace a los más desfavorecidos verse todavía más incapaces. Es altamente probable que el fracaso se perciba como totalizante, como si hubieran fracasado como seres humanos, lo cual resulta todavía más humillante.

El estado de bienestar intenta erradicar la humillación de dos maneras: primera, suprimiendo las condiciones degradantes de vida de la pobreza, al menos mitigarlas; segunda, eliminar la pobreza, sin incurrir en la lástima, que es a lo que puede llevar a veces la sociedad caritativa.

Von Mises (1943) vio cierto paralelismo entre los funcionarios del estado de bienestar y las personas que ejercían la caridad, ya que en ambos advertía una humillación hacia los indigentes. ¿Hay tanta semejanza entre el filántropo y el funcionario? Si analizamos esto así, suponemos que en el estado de bienestar hay una gran parte de burocracia. Nos puede parecer que la diferencia entre ambas es, sobre todo, la motivación del donante, uno por benevolencia y el otro por obligación. En el caso de la sociedad del bienestar, los receptores de la ayuda serían humillados cuando los funcionarios actuaran benévolamente ante algo que ellos perciben por derecho. En ese caso, nos podemos preguntar si, entonces, la sociedad caritativa respeta más la dignidad de la persona, ya que no es por vía impositiva sino por donación voluntaria. En ese hecho, tampoco se estaría exento, aun en el caso de la sociedad caritativa ideal, de no humillar al receptor. De otras muchas maneras se puede comparar la sociedad del bienestar con la caritativa, aunque aquí nos hayamos centrado en la humillación siguiendo el estudio que hace Margalit (2009).

Por ejemplo, podemos analizar la diferencia entre estas dos sociedades estudiando el caso del paro o desempleo. Para nuestra sociedad, el trabajo es una condición vital para la dignidad de la persona, algo de lo que no se puede privar a las personas sin degradarlas. Normalmente la gente considera valioso el trabajo si le permite ganarse la vida sin depender de la voluntad de los demás. El trabajo confiere a las personas autonomía. Pero, ¿se debe garantizar a cada uno el empleo que desee? La obligación nace de entender al hombre como ser que trabaja (Ceccherini, 2008). De ahí la humillación del desempleo involuntario y la percepción de rechazo social. En el siglo XVI, el trabajo se consideraba algo terapéutico para salir de la pobreza, no se planteaba la imposibilidad de conseguirlo o la posibilidad del paro forzoso como sí ocurre en nuestros días, donde en algunos países del llamado primer mundo hay desempleo masivo y precarización de las situaciones de trabajo.

Evidentemente se considera como algo negativo que la sociedad no permita que una persona consiga el trabajo que le satisfaga. Es cierto, sin embargo, que la sociedad del bienestar no está obligada a que todos tengan unos ingresos mínimos por su trabajo, pero sí a proporcionar ocupaciones con sentido, por ejemplo la posibilidad de estudiar.

Otro punto de estudio podrían ser las diferencias que hay entre rasgos de identidad o de realización que afectan a la hora de la estima social y personal de todos, pero sobre todo, de los más desfavorecidos. Avergonzar a una persona cuyos rasgos de identidad son legítimos es una humillación, también puede ser un insulto avergonzarla de los aspectos adquiridos. No todos los elementos de la propia autodefinición son igualmente relevantes, pero sí son de gran importancia las características de pertenencia. Con todo, la humillación en este tema, incluida la institucional, está muy extendida. La ridiculización o la discriminación son a menudo causa de perjuicio para que las personas que pertenecen a esos grupos, y que se identifican a través de ellos, se sientan heridas. “Una sociedad decente es aquella que no rechaza a los grupos incluyentes moralmente legítimos” (Margalit, 2009, p. 118).

Señalar que una sociedad justa puede actuar con malos modos pudiera parecer una insignificancia, porque es confundir la ética con una cuestión menor de etiqueta, pero no lo es, porque refleja un temor a que la justicia no se convierta en compasiva o en vengativa. El exigir que una sociedad justa sea decente significa que no solo basta con distribuir los bienes de un modo justo, sino que también hay que velar por el talante con el que se distribuyen.

“La humillación es un concepto que se basa en un contraste, y lo opuesto a la humillación es el concepto de respeto hacia los humanos. Si no hay dignidad humana, no hay tampoco concepto de humillación” (Margalit, 2009, p. 124). Esta percepción es nuclear para el ser humano, sea de la época que sea.

Los conceptos de comunidad de bienes y de propiedad privada.

La cuestión de la propiedad constituía, en el siglo XVI, un tema especialmente problemático, envuelto en controversia teológica y política ya antes de que DS escribiera su tratado. De entre todas las ideas teológicas, sociales, políticas y económicas defendidas por los reformistas, las relativas a la comunidad de bienes, concebida como alternativa a la propiedad privada, fueron especialmente polémicas “por su carácter revolucionario y perturbador del orden político y jurídico de las sociedades modernas de aquel momento” (Garrán Martínez, 2004, p. 86).

La defensa de la propiedad privada frente a la alternativa de la posesión en común, no le impide a DS defender que, en lo que se refiere al uso de las riquezas, se practiquen las virtudes de la liberalidad y de la misericordia en la asistencia a los pobres. En las situaciones de extrema necesidad existe, por parte del pobre, un derecho que le asiste a usar los bienes. Este derecho, siguiendo a Santo Tomás, es de derecho natural. Cuando habla del derecho de la propiedad privada lo califica de derecho de gentes, también siguiendo al Aquinate. Esta calificación no confronta un derecho con otro, ya que para él, los derechos de gentes son deducidos de principios naturales gracias al uso de la razón. Cuando uno se encuentra en situación de extrema necesidad y existen bienes su-

perfluos, surge el deber de compartir. Deber basado en el derecho que tienen todos los hombres, especialmente los pobres, de poder disfrutar de todos los bienes creados (Amat Lacroix, 1994).

Aunque defendió también que era conveniente que las riquezas se poseyeran particularmente a fin de que cada uno pudiera conocer lo que es suyo, y respetara así lo que es de los demás, “en cuanto al uso, la misericordia y la liberalidad deben hacerlas comunes, de modo que, quien tenga de sobra, reparta con quien tiene necesidad” (Soto, 2015, lib. 4, q.3, a.l.). Se ve también aquí la influencia de la escuela de Salamanca; esta defendió que el dominio común es un derecho natural que no es otra cosa que compartir, lo que se posee en propiedad privada, con otros en tiempos de necesidad. Los hombres solo debemos tener lo necesario y repartir el resto con los necesitados en momentos de escasez. De hecho, este será uno de los argumentos principales de Francisco de Vitoria al defender el derecho de gentes en la conquista española del Nuevo Mundo. Este derecho sobre todas las cosas tiene especial relevancia en situaciones particulares, una de ellas es cuando los hombres se encuentran en estado de necesidad (Añaños Meza, 2013).

DS, en un tono parecido al de Vitoria, hablará de derechos y deberes naturales entre los que sobresalen como fundamentales los derechos de propiedad. El derecho natural, según el dominico, autoriza para usar las cosas inferiores al hombre en beneficio propio, pero no dice el modo de hacer efectivo ese dominio. Por exponerlo de algún modo, el derecho natural es mudo bajo este aspecto, al hombre le toca hallar el modo más apto. La división de la propiedad es para él lícita porque con ella el hombre se muestra más solícito, más ordenado y más pacífico; es algo humano pero de carácter universal -afirma siguiendo de nuevo al Aquinate-. Pero el uso de las cosas debe ser tal que pueda ser compartido (Soto, 2015).

Por este motivo, albergaba DS serias dudas de que se pudiera prohibir a los pobres legítimos salir a mendigar, porque equivalía a obligarles a pasar necesidad injustamente. Idéntica libertad de movimientos reivindicaba para el peregrino, sobre todo si era extranjero. No negaba que el trasiego de peregrinos ocasionara problemas, pero le parecían tan pocos numéricamente, a

su juicio, los que mendigan en suelo extranjero que no había necesidad de ley para regularlos (Soto, 2006). Concluía que no es lícito a ningún poder político restringir la libertad a cualquier necesitado. Para Soto, el dominio sobre las cosas o el derecho de propiedad privada no es un derecho absoluto, sino relativo y limitado al bien común de toda la sociedad.

Sin la división de la propiedad, desaparecería la virtud de la liberalidad que es el justo equilibrio entre tacañería y prodigalidad. El que no tiene nada propio no puede ser generoso. Por el contrario, el que lo tiene todo no necesita de la generosidad de nadie, con lo que desaparecería el agradecimiento y la hospitalidad.

JR, al ser partidario de la intervención pública en la asistencia a los pobres, ve enormes ventajas en esa ayuda. En concreto, respecto a la razón y crítica nuclear de Soto que no se puede privar a los pobres la libertad sin culpa suya, JR afirma que los poderes públicos pueden hacerlo en beneficio del bien común. Y por tanto, la orden que prohíbe mendigar a los que pueden trabajar es justa, a su reflexión, porque esta clase de gente constituye un peligro para la sociedad. Además, con ello se evitan contagios de enfermedades y que los hijos de estos mendigos se críen en una ociosa libertad. JR se adhería con estas afirmaciones a la corriente de modernidad de Vives y a las teorías de la reforma que quitaban a la Iglesia la asistencia para ponerlas en manos de los poderes públicos, pero no lo defendía tanto por afinidad ideológica, sino por motivos legales y porque le parecía que sería más eficaz para el socorro de los pobres (Vigo Gutiérrez, 2006).

Aunque DS no le replicó directamente, su obra *De Iustitia et Iure* fundamenta los derechos y deberes individuales en la propia persona humana que es, por su categoría, anterior al Estado. El hombre tiene una personalidad propia independiente del Estado y es sujeto de derechos. No hay por tanto, paridad posible (Soto, 2015)”.

JR intentó justificar la supresión de la libertad de movimientos de los pobres y menesterosos y aprovechar la necesidad en la que se encuentran para obligarles a su reforma moral. Se ve en él un cierto rigor innecesario y

una mentalidad enraizada en los usos y abusos de las prácticas asistenciales medievales. Tanto Robles como De Soto “están todavía inmersos en una mentalidad de transición de lo medieval a lo moderno” (Santolaria Sierra, 2003, p. 39). El argumento de mayor calado en JR es la necesidad que tiene el Estado de mirar el bien público y por ello puede ser causa legítima para quitar las libertades a los pobres.

Uno y otro expresamente se dan cuenta, no solo de las causas del problema, sino de que las soluciones posibles tienen que ir en la línea de respuestas cada vez más organizadas. Se diferencian, sin embargo, en que uno respeta más la libertad personal y le parece que la intervención estatal la conculcaría y, el otro, interpelado por la eficacia del resultado, propone medidas más coercitivas y estatales. Se trata de la ley de las personas frente a la ley de las naciones, si el todo vale más que las partes.

Este debate se puede trasladar a nuestros días, donde se hace compatible un concepto de ciudadanía flexible, casi sinónimo de “ciudadanía cosmopolita”, con formas de exclusión a algunos ciudadanos en distintas variantes (Kymlicka, 1995). Es el caso de los refugiados que no son acogidos con los mismos beneficios sociales que tienen el resto de ciudadanos por más que estén huyendo de países en guerra. Las obligaciones surgidas de la Convención de Ginebra de 1951, por ejemplo, nacen de este derecho de libertad y de entender el uso común de la tierra en caso de necesidad. Por eso se prohíbe sancionar las entradas de refugiados que huyen de lugares donde su libertad o su vida se encuentran amenazadas. Y, sin embargo, “países miembros del Consejo de Europa, así como los Estados Unidos de América, observan una actitud restrictiva respecto de los solicitantes de asilo que huyen de guerras civiles” (Gortázar Rotaeche, 1997, p. 155).

Desde siempre, tanto en el siglo XVI como en nuestros días, en ese derecho del peregrino han influido las características del país receptor. El Nuevo Mundo se ha caracterizado por ser de recién llegados y estos encontraban en él un gran espacio vacío en el que podían y deseaban hacer su patria. En cambio, el viejo mundo es, desde hace mucho tiempo, un mundo sin espacios donde cuesta más la acogida.

Es preciso, en nuestros días, desenmarañar esta ambivalencia: mientras las normas de todo ciudadano son interpretadas como el status individual que protege a la persona, porque es titular de derechos en una sociedad civilizada, hay peligro de que se despierte un estado soberano. En principio, este tándem –status individual y estado soberano- no tendría por qué significar que uno reduzca al otro, ni nos tendría que preocupar que la universalización de los derechos humanos pudiera ser usada para justificar intervenciones so capa de ser humanitarias (Benhabib, 2013). Vemos, sin embargo, con sorpresa, que la globalización no está teniendo solo consecuencias económicas, sino también en la dignidad de la persona y en sus derechos, y no siempre positivas.

Reflexión final. A modo de conclusiones

¿Puede ser que, en democracia, al tener procedimientos formales comunes pero no contenidos comunes, sea más difícil ponernos de acuerdo sobre qué hacer en un tema tan delicado como el que estamos analizando? Con sus limitaciones, en el siglo XVI, se compartía un modo de pensar y un común acuerdo sobre lo fundamental y sobre los principios que sustentaban los derechos, de modo que las soluciones al problema de la asistencia a los pobres oscilaban entre dar más peso a las iniciativas personales, y por tanto a la libertad individual, o a confiar en la intervención estatal, pero no había duda sobre el contenido de la dignidad de cada hombre. De hecho, DS y JR tienen sus divergencias, porque tienen sensibilidades distintas, pero no en lo fundamental. Es decir, “se compartía una ética racional de contenido universal e inmutable, que estaba por encima de la pluralidad cultural y de la diversidad social” (Elósegui, 1998, p. 335).

El debate actual, al igual que el del siglo XVI, es un debate profundamente cristiano, porque Europa tiene sus raíces en el derecho romano y en la posterior implantación del cristianismo en el imperio romano que ha nacido fundamentado en ese derecho. Coinciden, además, los temas de debate: la inmigración y la pobreza, el derecho del peregrino a moverse y la asistencia que se les debe prestar.

Si bien es cierto que, en nuestro tiempo, también afecta, en la toma de decisiones, que Europa es un continente que no tiene espacio y que por viejo se ha vuelto cerrado. América, en cambio, nació así, como una nación de nacionalidades (Pérez-Madrid, 2004, p. 21).

Así como en el siglo XI y XII ejerció enorme influencia, en la formación de las ideas, la Iglesia de Roma, en los siglos posteriores también lo hicieron el luteranismo alemán y el calvinismo inglés. Es importante ser conscientes de esta herencia de las distintas formas de fe cristiana, pues es el fundamento que subyace hoy en día en nuestras instituciones. No podemos olvidar que el dualismo, tan europeo, entre la jurisdicción que debe tener lo espiritual y lo secular y la constatación del pluralismo político por otro lado, ha sido el corazón de la formación de la tradición legal de Occidente (Berman, 2009). Y si ahora podemos decir que en algo puede contribuir esta tradición en el desarrollo de un mundo multicultural, es en la creencia en su capacidad de hacer evolucionar la ley para mantener, al mismo tiempo, continuidad, en lo fundamental, y adaptación a los cambios sociales.

¿Hasta dónde está dispuesto a ceder, nuestro estado de bienestar, sus prestaciones para dar cabida a inmigrantes y refugiados? Existe un deber de ayudar al necesitado y de prescindir, por ayudarlo, de los propios bienes, y no solo de los superfluos. Europa tiene que volver a sus raíces, a la idea ciceroniana –recogida en el derecho natural y en el derecho de gentes de la Escuela de Salamanca– que el hombre puede y debe hacer uso de la verdadera humanidad con otro ser humano.

Por eso, de las crisis, las sociedades salen fortalecidas, renovadas, si se saben resolver. Las crisis pueden servir para testar la resistencia de un grupo social, la altura de miras de una comunidad política, la calidad moral de un pueblo. La crisis de los refugiados podría ayudar a Europa a poner en práctica la enorme calidad moral de sus propios valores. La experiencia, dice un viejo refrán, es el maestro más caro. Sería una pena que el hombre de hoy en día no se contentara con experiencias ajenas. Es innegable que vivimos en un mundo que ha acortado las distancias y, al mismo tiempo, de crecientes diversidades, de culturas, pueblos, etnias, religión. No es contradictorio que ambas cosas ocurran. Más bien se han alimentado recíprocamente. Y así, al hombre

postmoderno le cuesta poner unidad en esta fragmentación y, tal vez, por el relativismo subyacente también a la posmodernidad, no sabe cómo ayudar a cada uno como se merece y lo unifica del modo que cree que es mejor para él, pero sin atender a las necesidades del otro en cuanto otro. “Los peligros de la dependencia del Estado se han intensificado cuando el poder político ha encontrado dificultades para realizar estas tareas de la manera indolora que le había caracterizado” (Castel, 1997, pp. 399-400).

El escepticismo, el relativismo, el pensamiento débil, tan característicos de nuestro tiempo, no parecen el lenguaje adecuado para un diálogo respetuoso y fructífero. En este sentido, son encomiables algunas de las iniciativas que se están llevando a cabo⁴.

Acogiendo desinteresadamente al refugiado una sociedad supera las reglas del *do ut des*, de la pura y calculadora reciprocidad para convertirlas en un estimulante servicio al prójimo. Esta crisis es una oportunidad de oro para demostrar al mundo que la vieja Europa tiene todavía mucho que aportar (Domingo, 2015, párr. 3).

Esta crisis lleva a tener una alta consideración de los demás e invita a la benevolencia, a la compasión, a la solidaridad. Igualmente puede ser aplicado no solo a las personas, en su singularidad, sino a todos los colectivos, en particular las comunidades políticas. Esta magnanimidad se contrapone a cualquier utilitarismo centrado en el propio interés y a cualquier excusa.

Agradecimientos

Este artículo no hubiera podido ser escrito sin los sabios consejos y sugerencias del Profesor Martin Schlag y del Instituto de Investigación Market, Culture and Ethics, a los que la autora agradece muy sinceramente su apoyo en la labor científica.

⁴ Para citar un ejemplo de los muchos que la creatividad humana está llevando a cabo en esta crisis, podemos mencionar la iniciativa interconfesional -Comunidad de Sant’Egidio, junto con la Federación de Iglesias Evangélicas de Italia y la Mesa Valdense- junto al gobierno italiano, en la frontera con el Líbano, donde unas oficinas se encargan de preparar las visas humanitarias (Los “corredores humanitarios de Sant’Egidio”, 2016)

Referencias

- Amat Lacroix, M. (1994). *El derecho natural en Domingo de Soto, Thesis ad Doctoratum in Philosophia partialiter edita*. Roma: Athaenum Romanum Sanctae Crucis.
- Añaños Meza, M. C. (2013). La doctrina de los bienes comunes de Francisco de Vitoria como fundamentación del dominio en el Nuevo Mundo. *Revista Persona y Derecho*, (68), 103-137.
- Barber, M. (2014). *Blinded by Humanity: Inside the UN's Humanitarian Operations*. New York: I.B. Tauris.
- Benhabib, S. (2013). *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*. Cambridge: John Wiley & Sons.
- Berman, H. J. (2009). *Law and Revolution, the Formation of the Western Legal Tradition* (Vol. II). Cambridge: Harvard University Press.
- Castel, R. (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social*. Barcelona: Paidós.
- Carro, V. D. (1943). *Domingo de Soto y su doctrina jurídica: Estudio teológico-jurídico e histórico*. Madrid: Imp. Hijos E. Minuesa.
- Ceccherini, E. (2008). *La tutela della dignità dell'uomo*. Genova: Editoriale Scientifica.
- Domingo, R. (2015). La crisis de los refugiados y la «humanitas». Recuperado de http://www.elespanol.com/opinion/20151015/71862815_12.html
- Elósegui, M. E. (1998). *El derecho a la igualdad y a la diferencia: el republicanismo intercultural desde la filosofía del derecho*. Madrid: Instituto de la Mujer.
- Fatica, M. (1992). *Il Problema della mendicizia nell'Europa moderna: secoli XVI-XVIII*. Napoli: Dipartimento di Filosofia e Politica dell'Istituto Universitario Orientale.

- Garrán Martínez, J. M. (2004). *La prohibición de la mendicidad. La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- González Enciso, A. (1992). *Historia económica de la España moderna*. Madrid: Actas.
- Gortázar Rotaeché, C. J. (1997). *Derecho de asilo y no rechazo del refugiado*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, Editorial Dykinson.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Los corredores humanitarios de Sant'Egidio. (Junio 15 de 2016). La Stampa. Recuperado de: <http://www.lastampa.it/2016/06/15/vaticaninsider/es/noticias/los-corredores-humanitarios-de-santegidio-llegan-refugiados-ZSKozy5B5mCs4m01EzV4tN/pagina.html>
- Margalit, A. (2009). *The Decent Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mollat, M. (1988). *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez-Madrid, F. (2004). *Inmigración y libertad religiosa: un estudio desde la Ley de extranjería*. Pamplona: Universidad de Navarra, Cátedra Garrigues.
- Robles, J. de. (1545). *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/obra/de-la-orden-que-en-algunos-pueblos-de-espana-se-ha-puesto-en-la-limosna-para-remedio-de-los-verdaderos-pobres/>
- Santolaria Sierra, F. (2003). *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI, 1545*. Madrid: Ariel.

- Saulle, M. R. (1986). *Saggi di diritto e di organizzazione internazionale*. Napoli: Giannini.
- Soto, D. de. (2006). *Deliberación en la causa de los pobres*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Soto, D. de (2015). *Tratado de la Justicia y del Derecho*. Reus: Editorial Reus.
- Vigo Gutiérrez, A. del (2006). *Economía y ética en el siglo XVI: estudio comparativo entre los Padres de la Reforma y la teología española*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Vives, J. L. (2007). *El socorro de los pobres: La comunicación de bienes*. J. Frayle Delgado. Madrid: Tecnos.
- Von Mises, L. (1943). *Omnipontencia gubernamental*. Barcelona: Hermés.



EL AULA DE PAZ: FAMILIA Y ESCUELA EN LA CONSTRUCCIÓN DE UNA CULTURA DE PAZ EN COLOMBIA¹

Peace classroom: family and school in the creation of a peace culture in colombia

Recibido: 2 junio de 2016 / Aceptado: 19 de septiembre de 2016

*Alexander Rodríguez Bustamante**, *Gloria María López Arboleda***,
*Juan Carlos Echeverri Álvarez****

*Apostamos por aulas de, en y para la paz.
Reclamamos un contexto en el que se pueda ser y aprender.
Esperamos que la escuela sea un espacio para la vida.
Reconocemos que la familia, la escuela y el Estado
son determinantes para construir la paz.*

Los autores

¹ Ponencia presentada en *El Encuentro Nacional de Postconflicto, Salud Mental y Acciones Psicosociales Hacia la Paz* realizados los días 26, 27 y 28 de mayo de 2016 en el Instituto León Tolstoi en Bogotá, Colombia, organizado por la Cátedra Libre MARTÍN-BARÓ.

* Magíster en Educación y Desarrollo Humano (Universidad de Manizales-CINDE). Coordinador de la Especialización en Terapia Familiar de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Líder de la línea de investigación “Calidad de Vida”, pertenece al Grupo de investigación “Familia, desarrollo y calidad de vida” del Programa de Desarrollo Familiar de la misma universidad. orcid.org/0000-0001-6478-1414. Correo electrónico: alexander.rodriguezbu@amigo.edu.co

** Magíster en Psicología de la Universidad de San Buenaventura, Medellín, Colombia. Docente asociada de la Facultad de Educación y Pedagogía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, pertenece al Grupo “Pedagogía y Didácticas de los Saberes (PDS)”, de la misma Universidad. orcid.org/0000-0002-3548-0177. Correo electrónico: gloriam.lopez@upb.edu.co

*** Doctor en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá D.C., Colombia. Coordinador Grupo “Pedagogía y Didácticas de los Saberes (PDS)”. Docente Titular Universidad Pontificia Bolivariana. orcid.org/0000-0001-9577-468X. Correo electrónico: juan.echeverri@upb.edu.co

Resumen

El escrito reflexiona en torno a un tema de actualidad: la consecución de la paz. Sin embargo, lo hace con la precaución de no convertir la paz en una categoría de divagación abstracta, sino de pasar a la acción en contextos posibles: familia y escuela. En este sentido, el propósito del artículo es invitar a pensar la paz en ese espacio donde día a día se relacionan sujetos, adultos y niños, con capacidades tanto para ejercerla como para transgredirla: el aula de clases de las escuelas. Por escuela se asume el espacio cotidiano de construcción de subjetividades individuales y colectivas. En las aulas escolares existe la posibilidad de instaurar un tipo de paz duradera que se convierta en ejemplo y principio de la paz social. En efecto, las aulas y las familias son escenarios posibles de paz y, consecuentemente, en ellas se fortalecen las capacidades humanas para la convivencia pacífica, esto es, para la construcción efectiva de paz. El artículo concluye con seis ideas, puertas que se abren, para que las aulas realmente sean *de, en y para* la paz.

Palabras clave

Aula de clase; capacidades humanas; convivencia pacífica; cultura de paz; escuela; familia.

Abstract

This article is related to a current topic: reaching peace. However, it approaches the topic taking the necessary precaution of not turning peace into an abstract category but bringing it into action in possible contexts: family and school. The purpose of this paper is to bring about the reflection of peace building in schools, as the space in which children and adults interact on a daily basis and have the possibility to create a peaceful environment or to tear it apart. School becomes a space for everyday construction of individual and collective subjectivities. In schools there is the possibility of establishing a long-lasting peace that becomes an example and principle for social peace. In fact, schools and families are possible peace scenarios and therefore they can strengthen the human capacities for peaceful coexistence that is necessary for effective peace building. This paper concludes with six ideas, ways in which classrooms can really be *in peace and for peace*.

Keywords:

classroom, human capacities, peaceful coexistence, peace culture, school, family.

Introducción

La denominación “aula de paz” implica reflexionar sobre lo que hemos construido como sociedad y cómo nos hemos construido como sujetos en paz para las vidas que a diario circundamos y habitamos. Dicha categoría trasciende el espacio escolar, pero necesita de éste para vislumbrar escenarios posibles y concretos de paz; en la expresión se utiliza la preposición “de” para significar que las aulas no están en paz o son para la paz, sino que están hechas de paz, porque ese es material de la formación escolar: la paz de las aulas no se circunscribe a un momento específico de la historia de un país, sino que se relaciona con una manera de ser de la escuela que invita a la reflexión sobre el estado de paz necesario para la formación.

En este sentido, con base en el momento histórico que vive un país como Colombia, se empiezan a pensar opciones en torno a la paz y, por supuesto, la escuela no es ajena: pedagogías, aulas, didácticas, cátedras y contenidos para la paz, son algunas de las propuestas que potencian el trabajo organizado por la paz, pero al mismo tiempo, pueden generar cierta confusión problemática: la insinuación de que es la escuela quien tiene que hacer la paz para transformar el país y no este último para garantizar una mejor escuela.

Lo cierto es que, en general, desde hace doscientos años la escuela ha tratado de estar en paz mientras el país se debate en violencias. No puede desconocerse, empero, que parte de esas violencias han permeado las instituciones educativas por los obvios reenvíos entre la sociedad y la escuela (Varela, 1995). Sin embargo, al hablar de aulas de paz es necesario aclarar cuál es la función histórica y social de la educación y de la escuela, por tanto, qué le aportan las aulas a la construcción de la paz en un país en posacuerdo.

El aporte de las aulas a la paz es sustancial y evidente, pues la educación tiene una doble condición inmunitaria (Agamben, 1998; Esposito, 2009; Sloterdijk, 2012): por un lado, la educación misma es condición de regeneración constante de la sociedad; por el otro, a la escuela puede entrar algo de los discursos y prácticas de la guerra, del conflicto, de la violencia, para generar

anticuerpos que fortalezcan la sociedad, pues, como vacuna, debería prevenir desarrollos catastróficos en el cuerpo social. En tal sentido, hablar de la familia y de la escuela como escenarios de paz no es un artificio que desplaza las condiciones reales de la guerra a espacios simbólicos en los cuales, precisamente, esta nunca ha estado realmente.

Por el contrario, hablar de la paz en las familias y en las escuelas tiene fundamento histórico en el marco de los Estados constitucionales: la democracia es la forma de gobierno que más necesita de la educación porque la democracia misma es una permanente educación (Dewey, 1998). Es decir, la escuela es la manera que la democracia instituyó para la formación de ciudadanos cada vez más capaces de mejorar, en pro de la sociedad de esa democracia. En este sentido, abogar por aulas de paz no es denunciar la violencia desbordada de las escuelas, ni hacer el giro cobarde de creer que la guerra es la consecuencia de una educación deficiente; es, contrariamente, renovar la función histórica de la escuela en relación con las necesidades emergentes de construcción de ciudadanía, sin olvidar la relación que la dupla familia-escuela, puede aportar al anhelado contexto de paz, tal y como se leerá a continuación.

Así, este artículo trata sobre las familias y las aulas escolares como escenarios naturales de paz. En ellas, ciertamente, la paz es un presupuesto básico que solo se corrompe en contextos particulares de anomalía. Pero si esa paz familiar-escolar se potencia como laboratorio de una mejor sociabilidad nacional, seguramente se convertirá en duradera. Veamos esto en los siguientes apartados que van de lo teórico a lo práctico en términos de propuesta.

Familia-escuela: posibilidad de construcción del aula de paz

Familia-escuela es una dupla moderna para la construcción de la sociedad. Las relaciones entre ambas pasan por zonas de conflicto, pues, como lo señaló Jacques Donzelot (1998), una y otra se constituyen en espacios de construcción vigilada de una infancia normal y, por tanto, cada vez más adaptada a las condiciones sociales imperantes. Proponer reflexiones y acciones psicosociales y

pedagógicas para contar con aulas de paz, no es enunciar un eterno deber ser, un ideal matizado por ciertas lógicas de las disciplinas y los saberes, ni esperanzas sin más fundamento que la necesidad vital y el miedo concentrado.

Para dilucidar propuestas que pasen el umbral de la sola elucubración teórica, se precisa comprender los vínculos posibles entre la dupla antes mencionada: las familias se entienden como “unidades polivalentes y funcionales, aunque heterogéneas en su interior, donde diferentes procesos –biológicos, sociales, económicos, políticos, culturales, artísticos e ideológicos–, tienen lugar en pequeña escala” (Restrepo, 2014, p. 60). Esta definición no riñe con características visibles también en la escuela, de ahí que, aunque son dos escenarios con identidades particulares y propias, comparten trazas que vinculan de manera singular las posibilidades reales para la construcción de aulas de paz:

- Ambos escenarios son mediadores activos entre el sujeto y la sociedad; una relación bidireccional acompaña las construcciones familiares y escolares: tanto niños, niñas y adolescentes, como madres, padres y maestros, se transforman gracias a las prácticas pedagógicas y familiares que se instauran en el día a día en la familia y en la escuela.
- De la familia, la escuela espera resultados axiológicos; de la escuela, la familia espera resultados de-formación, en el sentido de potenciar lo que el sujeto trae y puede desarrollar. Ambos escenarios transitan hacia objetivos compartidos: permear subjetividades, formar sujetos, posibilitar ciudadanos.

Se configura así una relación de reciprocidad entre familia y escuela como instituciones que, a pesar de tener asimetrías en sus poderes para la formación individual y colectiva de los individuos, tienen una tarea compartida: el desarrollo. Responsabilidad que recae en mayor medida en la familia como forma de organización básica a través de la cual se forjan sujetos autónomos con capacidad de decidir sobre su propio destino y futuro (Restrepo, 2014). Es así como se logra la promoción de una educación en clave de paz, la cual permita desarrollar “actitudes y conductas más coherentes con la justicia, el respeto, la tolerancia, el diálogo y la resolución no violenta de conflictos” (Zurbano, 1999, p.13) entre educadores, educandos y familias.

Se consolida así una tradición a través de la cual la escuela forma los educandos a partir de la co-construcción de un proceso de enseñanza – aprendizaje con el docente, donde son impartidos conocimientos teóricos y prácticos para la configuración de un ambiente democrático basado en la autonomía personal, libertad, dignidad, respeto y tolerancia. Esto implica que la familia genere ese primer espacio de formación en valores democráticos, para que el aula de clase sea un espacio de paz. La labor axiológica entregada a la familia por parte de la escuela implica el desarrollo de prácticas en las cuales se lleve a cabo un proceso de socialización que permita la incorporación y renegociación permanente de las normas, prácticas, costumbres y roles que el individuo interioriza en el ámbito familiar en clave de democracia y paz.

Por tanto, la escuela forma y la familia educa; las dos son acciones diferenciadas que deben cumplir ambas esferas, para de esta manera permitir la formación de sujetos con capacidad de co-crear diálogos intersubjetivos, que posibiliten espacios para la construcción de una cultura de paz, en la cual se generen oportunidades para “el ejercicio de las libertades de los individuos, a través de la libertad para participar en las decisiones sociales y en la elaboración de las decisiones públicas que impulsan el progreso de esas oportunidades” (Sen, 2000, p. 21).

Ahora bien, dos asuntos es preciso abordar. Primero, reconocer la vigencia de un modelo educativo: la forma escuela todavía acoge durante gran parte del día a los niños de las sociedades, para formarlos según los ideales que esa sociedad porta. Segundo, los saberes de la psicología y la pedagogía han coadyuvado a constituir la infancia en la familia y en la escuela. Por tanto, la escuela, la pedagogía y la psicología social son los materiales para construir propuestas de paz en un país con nuevos contextos políticos y sociales. Familia y escuela, de manera potente, se instauran como la posibilidad inminente hacia unas nuevas construcciones de paz en sociedad y el aula de paz reivindica ese estadio para hacerlo posible y vigente.

Es así como la escuela debe proponer espacios formativos a través de los cuales se promueva la participación como manera específica de construcción de ciudadanía, donde se pueda compartir, aprender a tomar decisiones, desa-

rollar la crítica bajo el principio del respeto y la exigibilidad de los derechos como oportunidades para el fomento de una resignificación cultural desde las aulas de paz. Por tanto, se requiere de pedagogías alternas que promuevan estos ambientes y de personal especializado para dicho acompañamiento, es decir, bajo la tutela de psicólogos sociales y de profesionales de las ciencias sociales y humanas que medien en el proceso de enseñanza-aprendizaje en el aula de clase y las escuelas.

La dupla familia-escuela debe ser pensada como condición para la construcción de aulas de paz. Para lograrlo, hay que reconocer que actualmente, para la familia, la relación que establece con las aulas a veces es de incertidumbre y necesidad: por ejemplo, porque en muchos casos, la primera ingesta de los niños, que no puede hacerse en las familias de un país con profundas desigualdades, se tiene que hacer en la escuela. La realidad del país es también la realidad de la familia y, por ende, de la escuela. Una pregunta importante sería: ¿Cómo avizorar el aula de paz en contextos de déficit físico, alimentario y emocional? Un interrogante al que todos hemos de dar múltiples respuestas.

Conscientes de las problemáticas vigentes e históricas de Colombia, este escrito no es la suma de ilusiones verbalizadas: eficacia simbólica de un lenguaje que pretende ocultar las realidades con invocaciones sensibles. Si bien portamos esos ideales, los convertimos en experiencia en el sentido de John Dewey (1998): percibimos metas tal vez lejanas, pero, al mismo tiempo, reconocemos los trayectos que deben seguirse para alcanzarlas. En este sentido, cuatro invitaciones sirven como insumos iniciales para la construcción del aula de paz:

- 1) Conocer la historia del país: implica conversar desde el saber anclado a la memoria; es apostar por la reinención del presente y las posibilidades de aquello que puede construirse diariamente: el futuro.
- 2) Lograr una triple inflexión: en el pensar, en el sentir y en el actuar, desde la familia y la escuela, como potencias para la paz factible.
- 3) Comprender el proceso de paz a la luz de la formación ética: familia y escuela como sujetos responsables en la construcción del aula de paz.

- 4) Fortalecer las estructuras y procesos positivos del Estado y la sociedad: estudiar, trabajar, formarse, debatir, conversar; se incluye aquí crear ideas para la paz que sean concretas, como por ejemplo la formación de capacidades humanas para la convivencia pacífica en la vida cotidiana, tal y como se verá en acápite posteriores (López, 2015, p. 127).

Así, el aula de paz es un asunto de actores responsables que piensan, sienten y actúan en coherencia con la paz que se anhela; de ahí que este espacio, para poder llegar a ser aula de paz, no puede pertenecer solo al lugar llamado escuela, ni a una unidad llamada familia; el aula de paz y en paz, no tiene pertenencia a un ideal inalcanzable, sino a unas acciones de formación puntuales, en las que la dupla familia-escuela son protagonistas. Las aulas son los espacios de formación escolar: que el país se convierta en una gran aula de paz.

Propuestas para una paz posible

Es conocido el dicho popular “*la primera escuela es el hogar*”; es decir, si bien la familia puede constituirse en ese hogar² siendo uno de los espacios educativos del sujeto, la escuela también se reconoce hoy como espacio no solo de socialización, sino de formación de saberes y subjetividades. Aunque a la escuela se le siguen otorgando “funciones” vitales de formación de la ciudadanía, también en los intersticios que se configuran entre la familia y la escuela se forman los sujetos. La formación del sujeto en la escuela dista mucho de ser el evento idílico que a primera vista puede parecer, por el contrario, podría aparecer en un momento como una fuente de conflicto, puesto que al aula asisten personas diversas, cada una de ellas con su carga de virtudes y defectos, alegrías y tristezas, un grupo de seres humanos enmarcados en un espacio arquitectónico de determinadas dimensiones y con diferentes características, en medio del cual tienen que aprender a convivir, mientras se forman. Justamente aprender a convivir en el aula, escenario de entendimiento y conflicto; el horizonte visible ante la posibilidad de pensar el aula de paz.

² Para el ejercicio de reflexión propuesto, los autores comprendemos hogar: como el referente simbólico del espacio doméstico de descanso, protección y satisfacción de necesidades cotidianas. Escenario de encuentro compartido o no, por arreglo o por mandato con los más cercanos, excluido a los extraños, marca un límite entre la pertenencia y la ajenidad. Denominación de un “lugar” situado socialmente como un mundo de la experiencia privada que se atraviesa por vínculos emocionales y afectivos. El hogar representa “fuego protector”, lugar de llegada final del transeúnte, sitio para acunar y acunarse (Palacio, 2004, p. 32).

Convertir la paz en experiencia en las aulas demanda reconocer qué es y qué pueden las familias y las escuelas actuales; obliga a mirar en el pasado para saber cómo hemos llegado a ser lo que actualmente somos en la educación y la sociedad; exige indagar por el rol que han jugado los saberes, las disciplinas y las ciencias en la construcción de la sociedad. Es necesario preguntar si la paz es un contenido en el aula escolar o una condición para estar en ella.

De acuerdo con lo planteado hasta el momento, la paz es una condición para estar en el aula, pero a su vez es necesario visibilizarla como un contenido que se debe desarrollar en el proceso de enseñanza-aprendizaje y en la relación docente-estudiante; así se crea una cultura de paz a través de la cual se promueven espacios de formación democrática para el ejercicio de la ciudadanía enmarcada en el logro de la autonomía y la libertad personal, que visibiliza la escuela como ese espacio abierto a la deliberación y a la construcción de consensos para el cambio, en palabras de Giroux (1993):

Las escuelas figuran entre los pocos espacios de la vida política en las que los/as estudiantes pueden experimentar y aprender el lenguaje de la comunidad y de la vida pública democrática, que implica la apertura al diálogo, la reflexión crítica y la profundización colectiva de los valores democráticos y en los procesos de igualdad (p. 14).

Se precisa que continúen en el debate actual asuntos como la formación de maestros, las didácticas, la visión pedagógica de los saberes, la interdisciplinariedad y el para qué de la insistencia del sistema bancario en la educación. Para dar cabida a un nuevo paradigma, en el cual el aula de paz sea posible, se requiere comprender la paz en el aula como pauta de convivencia; aulas que permitan al sujeto pensar y pensarse; que enseñen áreas integradas, pero también que posibiliten la formación de capacidades para la convivencia pacífica.

El modelo aún evidente de la llamada educación bancaria (Freire, 2008), no permite la construcción del aula de paz, en la cual, el primer principio ha de ser la construcción colectiva del saber. Lo anterior lleva a considerar que tal

aula es una alteridad que se construye e invita a pensar, en las circunstancias actuales de Colombia, la paz en el marco de las competencias ciudadanas, porque:

Como sociedad, estamos haciendo enormes esfuerzos por buscar alternativas que nos permitan resolver los conflictos de una manera pacífica, superar la exclusión social, abrir nuevos espacios para la participación ciudadana, enfrentar los altos índices de corrupción y lograr relaciones más armoniosas en las instituciones educativas, los lugares de trabajo, los espacios públicos y los hogares de muchos colombianos y colombianas (MEN y Ascofade, 2003, p. 148).

Aulas de paz es un proceso de generación de competencias ciudadanas como conjunto de conocimientos y de habilidades cognitivas, emocionales y comunicativas que, articuladas entre sí, hacen posible que el niño estudiante primero, y luego el ciudadano actúe de manera constructiva en las aulas y en la sociedad democrática, respectivamente. Empero, hay que tener mucho cuidado con la idea de aulas de paz para evitar que “el desarrollo de dichas propuestas propenda a convertirse en una especie de escaparate del buen funcionamiento de las mismas, con el riesgo de simulacro que ello conlleva” (García Pérez, 2009, p. 9).

Se invita aquí a la búsqueda del equilibrio en la propuesta del aula de paz, para que no sigan apareciendo proyectos de educación para la paz con actividades esencialmente lúdicas y emotivas, sin acompañamiento de reflexión teórica que permita quedarse con algún contenido más allá del juego o, por el contrario, actividades cognitivas en torno a conceptos y teorías, en detrimento de emociones, actitudes o comportamientos (García Raga, Aguacil De Nicolás, Pañellas Valls y Boqué Torremorell, 2013). La planeación de aulas de paz, con miras a la construcción de una cultura de paz, requiere, como lo han señalado Bolívar y Luengo (2005), un análisis que incluya un diagnóstico general del sistema educativo, puesto que el desarrollo de las competencias sociales y la construcción de la cultura de paz tienen que acompañarse de transformaciones más profundas en el seno de la institución escolar y en el contexto que lo enmarca (recuérdese la familia y las discusiones que ya hemos venido nombrando en este escrito).

Posiblemente, desde un enfoque psicosocial, que pueda “conversar” con la educación y la pedagogía, las capacidades humanas se convierten en el marco teórico y normativo para evaluar el alcance del bienestar individual y colectivo deseado, y también el bienestar susceptible de ser alcanzado efectivamente para estar en paz. Las capacidades humanas se refieren a potencias del ser humano, libertades sustantivas que disponen los individuos para desarrollar funcionamientos que les permitan realizarse y alcanzar el bienestar. Martha Nussbaum (2012, pp. 53-55) aporta 10 capacidades básicas para el desarrollo humano que todo país debe garantizar; la mayoría de ellas se adquieren mediante la educación, es decir, en las aulas y en la familia:

Vida. Vivir una vida de duración “normal”. No morir de forma prematura o antes de que la vida se vea tan consumida que no valga la pena vivirla.

Salud física. Mantener una buena salud, también la salud reproductiva. Recibir una alimentación adecuada y disponer de un lugar adecuado para vivir.

Integridad física. Estar protegido de cualquier ataque hacia la persona, poder vivir sin peligro. Poder desplazarse de un lugar a otro sin preocupación, estar protegidos de las agresiones sexuales o violencia doméstica. Tener oportunidades de satisfacción sexual y elección en cuestiones reproductivas.

Sentidos, imaginación y pensamiento. Poder utilizarlos de un modo “verdaderamente humano”. Tener alfabetización y formación matemática y científica básica. Usar la imaginación y el pensamiento para experimentar y producir obras o actos religiosos, musicales o parecidos, según se desee. Usar la mente en condiciones protegidas por las garantías de libertad de expresión política y artística, y por la libertad de práctica religiosa.

Emociones. Sentir emociones por cosas o personas externas a nosotros o por nosotros mismos. Amar a quienes nos aman y se preocupan por nosotros, sentir duelo por su ausencia. Poder amar, apenarse, sentir añoranza, gratitud e indignación justificada.

Razón práctica. Reflexionar acerca de la planificación de la propia vida. Poder formarse una concepción del bien.

Afiliación. Poder vivir por y para los demás, disponer de las bases para no sentir humillación y sí respeto por nosotros mismos. Ser capaces de imaginar la situación de otro u otra.

Otras especies. Vivir con los animales, plantas y entorno natural de una manera próxima y respetuosa.

Juego. Disfrutar de actividades recreativas para vivir feliz.

Control sobre el propio entorno. Comprende la dimensión política y material. El primero referido a participar de forma efectiva en las decisiones políticas que gobiernan nuestra vida, tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y asociación. El segundo hace relación a poseer propiedades y tener derecho de propiedad en igualdad de condiciones a las demás personas.

La educación no se limita a aumentar los conocimientos, sino que desarrolla habilidades, actitudes y capacidades, por lo cual “el analfabetismo es una discapacidad duradera” (Nussbaum, 2012, p. 181). Uno de los retos de la educación es la transición hacia modelos que faciliten el desarrollo de las competencias actitudinales, comportamentales, contextuales y sociales, no solo como *saber hacer*, sino como *saber*, más *saber hacer*, es decir, como apropiación, reflexión y acción (Zabala y Arnau, 2008). El concepto de competencia lucha contra la educación entendida como transmisión del conocimiento y su fragmentación en asignaturas. Se trata entonces de establecer un conjunto de competencias y capacidades como meta común de la educación obligatoria, en la cual la familia asume un papel importante, en tanto puede constituirse como mantenedora y posibilitadora de estas mismas capacidades y competencias.

Empero, es la familia en su dinámica interna donde se construyen prácticas cotidianas en las cuales se promueven relaciones axiológicas, visibles en la cotidianidad de la convivencia escolar, que es frágil debido a las posibles si-

tuaciones de conflicto que allí se pueden generar por ser un espacio colectivo donde confluyen diversidad de individualidades en desarrollo. Es así como la familia se convierte en ese espacio primario donde se debe posibilitar la construcción y fortalecimiento de capacidades y competencias para la convivencia y el vivir democráticamente, para así llevar al aula aprendizajes promotores de una cultura de paz (Fernández García, 2004).

Ahora bien, proponer un enfoque de capacidades humanas para la construcción de aulas de paz, no es el único camino para lograrlas; un preguntar continuo sobre el vínculo entre familia, escuela, paz y educación, deja entrever aun otras posibilidades para la comprensión, y en este sentido, preguntas como las siguientes invitan a los actores involucrados a seguir la reflexión:

- ¿Qué significa paz en el aula?
- ¿No debe suponerse que esta paz es la condición inicial del aprendizaje?
- ¿Cuál es la relación que puede establecerse entre paz, disciplinamiento y autonomía?
- ¿Qué distingue la demanda actual de crear paz desde la escuela a la necesidad consuetudinaria de formar ciudadanos?
- ¿Es la paz una condición normal y la violencia una patología a combatir en la escuela?
- ¿Qué significa en términos de la vida cotidiana la convivencia pacífica en el aula?
- ¿Es condición de esta convivencia pacífica en el aula la convivencia pacífica en la familia?
- ¿Están los maestros en Colombia capacitados para formar en capacidades humanas para la convivencia pacífica en el aula?

Es evidente que hablar de aula de paz implica más preguntas que respuestas, sin embargo, lo anterior no impide continuar pensando en el vínculo que aquí proponemos: familia-escuela-paz. Esta triada, puede articularse acudien-

do a la lógica de un engranaje en triple vía, en el cual, cada uno de los espacios (familia y escuela) potencie el propósito alcanzable (la paz). En últimas, la respuesta a este grupo de preguntas se enmarca en la posibilidad de generar espacios de cooperación en el aula de clase, donde se desarrollen acciones conjuntas entre unos y otros para lograr un fin colectivo (Zurbano, 1999), el cual debe leerse en clave de cultura de paz; así mismo es la posibilidad de pensar en entrecruzar el espacio escolar con el familiar para promover la reciprocidad y corresponsabilidad como valores entre los diferentes actores y formar capacidades humanas para la convivencia pacífica.

Figura 1.

Vínculo familia-escuela-paz



Fuente: construcción de los autores.

Finalizamos este escrito preguntando ¿cómo lograr aulas de paz, en paz y para la paz? Proponemos seis ideas, a modo de puerta que se abre para el aula que quiera ser *de, en y para* la paz:

- 1) Buscar la resignificación de las vivencias de los niños, niñas y adolescentes, enfatizando en la paz y la reconciliación como valores fundamentales en la construcción identitaria.

- 2) Vincular el espacio de la escuela y la familia a modo de puente: un espacio permite continuar y mantener lo aprendido en el otro y en este sentido, los maestros, padres y madres, pueden representar figuras con capacidad de restaurar el contexto vital si se ha roto.
- 3) Ser un espacio para expresar los sentimientos y recuperar la confianza perdida y la desesperanza aprendida en los contextos de violencia.
- 4) Trabajar mancomunadamente (en una perspectiva de pedagogía bio-psi-co-socio-cultural) en pro de la formación de capacidades humanas para la convivencia pacífica.
- 5) Potenciar el aprendizaje cimentado en el afecto: equilibrio entre los saberes formales ya conocidos y los saberes íntimos desconocidos (emociones para la convivencia pacífica, por ejemplo).
- 6) Resignificar la convivencia pacífica en la vida cotidiana, tanto en la familia, como en la escuela: padres, madres, cuidadores y maestros orientados al reconocimiento y fortalecimiento de capacidades humanas.

Por tanto, el aula *de, en y para* la paz es el vehículo mediante el cual el docente, como actor principal de ésta, pone en juego herramientas teóricas y metodológicas para que los estudiantes a través de actividades cognitivas, hagan visibles sentimientos, comportamientos y actitudes que logren desarrollar competencias sociales para fortalecer la convivencia en y para la paz en la escuela y la familia, espacios primarios de socialización individual y colectiva.

En fin, para que trabajos como este, que se multiplicarán en los próximos años, se fundamenten en bases mucho más sólidas que cierta esperanza construida en el sentido común y, por tanto, en débiles invocaciones a lo que idealmente deberían ser las aulas, las escuelas y la sociedad en general, se debe reconocer que el aula *de, en y para* la paz no es una respuesta fácil a una problemática social apremiante, sino una pregunta académica que esa necesidad formula a la sociedad y que los científicos sociales tratan considerar en dos planos convergentes: primero, problematizando todavía más el problema, es decir, haciendo lo que están obligados a hacer: ciencia; segundo, con base en estas indagaciones, proponer intervenciones que permitan espacios de trans-

formación de la sociedad en el norte de los ideales que se tejen comúnmente. En una expresión final: agentes de la familia y la escuela que investigan e intervienen en pro de la construcción de paz.

Conclusiones

En el año 2016, Colombia se vio abocada a un fallido intento por refrendar los acuerdos finales de paz; aun así, la experiencia de un “No” que se impone por muy poco sobre el “Sí”, invita a los colombianos a redoblar las reflexiones y acciones en torno a la paz. En ese contexto, los educadores y los profesionales de saberes como la psicología social, los profesionales en Desarrollo Familiar y de las Ciencias Sociales y Humanas, en fin, quienes aportan a la formación de niños, jóvenes y adultos, tienen la responsabilidad social de pensar esa coyuntura histórica desde lo que cada uno pueda hacer para que ese acuerdo produzca una paz duradera. La respuesta, como lo hemos visto, está en las bases mismas de la sociedad: la familia y la escuela. El reconocimiento de aulas de paz como potencia y motor de la paz nacional es una idea trabajable desde las lógicas curriculares, desde las diferentes formas de intervención de los saberes en la escuela. Aulas en paz no significa que a ellas la paz se lleve como un contenido abstracto, sino que se conviertan en el escenario neutral en el cual se quiere estar, permanecer y compartir porque la paz es el aula misma.

Referencias

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Bolívar, A. y Luengo, F. (2005). Aprender a ser y a convivir desde el proyecto conjunto del centro y el área de educación para la ciudadanía. En Proyecto Atlántida (Ed.), *Ciudadanía, mucho más que una asignatura. Módulo Convivencia Democrática* (pp. 17-38). Madrid: Proyecto Atlántida.

- Dewey, J. (1998). *Democracia y Educación*. Madrid. Morata.
- Donzelot, J. (1998). *La policía de las familias*. México. FCE.
- Esposito, R. (2009). *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires. Amorrourto.
- Fernández García, I. (2004). La intervención del maltrato en el medio escolar. Basada en la mejora de las relaciones interpersonales y de amistad entre iguales. *Revista Tabenque*, (18), 117-134. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1138357.pdf>
- Freire, P. (2008). *Pedagogía del oprimido* [20ª edición]. Madrid: Siglo XXI Editores.
- García Raga, L., Aguacil De Nicolás, M., Pañellas Valls, M. y Boqué Torremorell, M. C. (2013). La construcción de la paz mediante la educación. Hacia el diseño de un instrumento de indicadores. *Revista Perspectivas Educativas*, 6, 33-56. Disponible en: <http://revistas.ut.edu.co/index.php/perspectivasedu/article/view/349>
- García Pérez, F. F. (2009). Educar para la participación ciudadana. Un reto para la escuela del siglo XXI. *Investigación en la escuela*, (68), 5-10.
- Giroux, H. (1993). *La escuela y la lucha por la ciudadanía*. México: Siglo XXI.
- López, G. (2015). Carta a un ciudadano de Colombia: inflexiones para una paz factible. En S.N. Cogollo (Coord). *Imaginar la paz en Colombia. Cavilaciones desde la academia* (pp. 123-128). Medellín: Fondo Editorial Luis Amigó.
- MEN y ASCOFADE. (2003). Estándares básicos de competencias ciudadanas. Disponible en: http://www.mineduccion.gov.co/1621/articles-116042_archivo_pdf4.pdf
- Nussbaum, M. (2012). *Crear Capacidades*. Barcelona: Paidós.

- Palacio, V. M. (2004). *Familia y violencia familiar. De la invisibilización al compromiso político*. Manizales: Universidad de Caldas.
- Restrepo, D. (2014). Desarrollo Familiar. Una alternativa en la educación superior . En L. M. López Montaña (Comp.), *Tres décadas de desarrollo familiar en Colombia* (pp. 60-61). Manizales: Editorial Universidad de Caldas.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Colombia: Planeta.
- Sloterdijk, P. (2012). *Haz de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Varela, J. (1995). *Categorías espacio-temporales y socialización escolar: del individualismo al narcisismo. Escuela, poder y subjetivación*. Madrid: La Piqueta.
- Zabala, A. y Arnau, L. (2008). *Once ideas clave. Cómo aprender y enseñar competencias* (2ª edición). Barcelona: Graó
- Zurbano, D. J. (1999). *Bases de una educación para la paz y la convivencia*. Navarra: Gráficas Ona.



POEMA SIN INVITACIÓN

(UN DISCURSO PO-ÉTICO PARA EL POSTCONFLICTO)

*Víctor Raúl Jaramillo Restrepo**

*Para William Ospina
y un tal Zarathustra Nietzsche,
que provocaron la confluencia.*



*Hay una urgencia,
y las cosas no están
como para ponernos
quisquillosos.
Michel Onfray*

Tal parece que la paz se aproxima.

Algunos la quieren ver muerta,
más aún,
le tienden una celada.

Antes de que ocurra
lo que deba ocurrir,
tengo unas simples preguntas.

¿Qué hay de los ínfimos?

¿Los menos?

¿Los que son menos que menos?

¿Aquellos que prueban un aire
con el cual se podrían hacer ladrillos?

* Doctor en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónico: victorrauljaramillo@gmail.com

¿Los que hambread
y ya no pueden seguir?
¿Los que no alcanzaron a llorar
quedándose por fuera?
¿Qué hay de aquellos
que ni siquiera pudieron
abrir los ojos,
y si los abrieron,
les fueron arrancados
por la fiebre
de un mundo encharcado
en decapitaciones
y extravíos?

Los ínfimos,
¿qué hay de ellos?

¿Los menos
que son menos que menos?
¿Aquellos que no pudieron sentir
el regocijo de una piel enardecida,
la risa contagiosa de la amistad,
el olor de un pan fresco,
la lluvia refrescante y el viento
con su leve olor a esperanza?
(aunque hay quienes piensan
que la esperanza es siempre un asunto
descortés y poco claro)

¿Qué de esos
que no pudieron pasar el umbral
de su propia herida?
¿Dónde quedaron
las tardes de satisfacción
de los que debieron retirarse
amenazados con las tenazas
brutales de los infestos?

¿Dónde están los perros fusilados,
 los gorilas sin cabeza,
 los elefantes desollados y sin colmillos,
 el puma dorado que ya no alumbra,
 los ocho micos aulladores
 que pasaban por mi patio con su alharaca
 al abrir el día?

¿Cuál fue el real propósito
 de acorralar y desangrar ballenas
 en la fiesta de ese mes fatídico
 que hacía honores al santo
 que jamás pudo hacer el milagro
 de que nadaran libres?

¿Qué clase de traición es la paloma
 con que quieren hacer
 el caldo de pasadomañana
 para calmar la borrachera?

¿Y qué hay de los árboles
 aturdidos por la sierra
 que desmiembra a la infancia?

¿También han caído
 ante el ruido de la embestida?

¿También son el río primordial
 que insistimos en dinamitar,
 la selva virgen
 que queremos civilizar
 para inaugurar un supermercado
 al borde de la nueva autopista?

Dices que no conozco la guerra.
 Que no se debe hablar
 de lo que no se conoce.
 Que yo, aquí, sentado en mi sillón
 leyendo poemas místicos
 y escuchando la velocidad y la estridencia,
 no tengo derecho a quejarme.

*¡Que de lo que no se sabe,
lo mejor es callar!*

Me exiges muertos a cuestras:
madre, padre, hermanos, hijos y más.

Una casa con extensa tierra
donde ya no se puede volver.

La cojera de una pierna
estallada por una mina,
un brazo abaleado,
una oreja amputada
y los tres faltantes
dientes de oro.

Aquel oro con que pagabas
a tus guardaespaldas.

Dices que si no he sido víctima
de una galerada de encierros,
de desprecios y de oprobios
perpetrados por el tirano y su baba,
no tengo derecho a hablar
ni a pensar sobre la guerra.

Que eso sería algo incomprensible.
Que me preocupe por mis alivianadas cosas
y deje de meterme en lo que no me importa
como toda gallina clueca.

“Todo debe ser vivido en carne y hueso”, me realzas.

¡Qué clase de tontería es esa!

Si ya sabemos que la llama quema,
¿por qué meter entonces la mano en su crepitar
para darse cuenta de ello?

¡Y además me gritas
diciéndome que soy culpable!

Sí, sé que han existido muchos culpables,
a tu pesar.

Tanto tú como yo lo hemos sido.
Digamos entonces “¡somos culpables!”.
(para no ser excluyentes, señalo yo)

Culpables como las bailarinas frenéticas del cabaret,
o las ígneas narices de los cometas
que deslizan su amenaza
entre las torres dentadas de la sombra,
o los que te “salvan” la vida a la que fuiste arrojado
sin invitación previa,
o los que se la pasan midiendo la magia
extraída de los diccionarios.

Sí, ¡todos somos culpables!
¡Y disfrutaremos una fogosa rumba en la paila mocha!

Lo que sucede es que tú tienes tus mañas
-y una gran coartada-
y serás borrado del expediente
antes de que el poema termine.

Aserrín, aserrán ¿quiénes faltarán?

También te lo diré:

se quedan sin nombrar
los treinta mil derviches,
las diosas paleolíticas,
los saca corazones,
las bombas humanas,
los fieles teledirigidos,
los filósofos de la nada,
los ágiles estadistas,
los astrónomos en su silencio estelar,
los chamanes y sus cien tribus,
los sabios que están a punto de huir,
los reyes católicos y el papa

-cualquiera que lleve puesta
una mitra papal-
y la turbamulta que se embarcó
aquella fecha notable, claro está.

Y también los juegos donde aquel *toma todo*
y los demás, los demás *todos ponen*.

Y *las torturas de confesionario*
con su pus entrando en el oído,
y los que niegan
que *las ruinas*
son el camino
de la transformación.

Sin olvidar a Mao ni a Hitler ni a Stalin
ni a Bush ni a Osama ni a sor Teresa
ni al otro de Borges o de cualquiera
ni a Neruda y sus cebollas
ni a los aliados y su alianza
ni a Freud
ni al pastorcito mentiroso
ni a la pobre viejecita
ni a su socio Rockefeller.

Y no podemos dejar atrás a Gilgamesh
ni a la bellísima Helena.

Ni a los faraones y sus corazones frente a la pluma.
Ni al Apolo 11 ni al Sputnik
que no le hicieron cosquillas al Caosmos.

Ni a la guillotina y su humana revolución.
Todos, si así lo quieres,
¡fueron culpables!

Y por supuesto, don Jovino
-mi profesor de primaria-
al regalarme un sacapuntas en forma de tren
su último día de clases.

Y Doloritas, la profesora de geografía

de quien me enamoré
 y causó la mutilación del rosal
 que alegraba la entrada de la escuela.

Y sería una descortesía de mi parte
 callar sobre aquel “amigo” tuyo
 que solo te quería por el dólar de la suerte
 que cargabas en la billetera
 y por acostarse con tu novia
 mientras te armaba “la podrida”
 y al que tú llamabas “el inquieto”,
 ¡ni más faltaba!

¿Y qué hay de las tormentas del ego,
 del ardor de los espejos y su eco sin memoria,
 de aquella locura irresponsable
 que llenó de gente al planeta,
 de la libertad sin compromiso
 con la coexistencia?

¿Y de los que se creen equilibrados
 porque no se arriesgan a amar
 -a perder el equilibrio por amor-
 como si al ser un amante
 se tuviera de antemano la vida perdida,
 temerosos de fracasar y del dolor del fracaso?

¿Y qué de los que engrosan la billetera del gurú de moda
 y meditan tres veces al día obnubilados
 tratando de escapar de sí mismos?

¿Y del aristocrático gusto
 de sacar a pasear tortugas
 que no tiene nada que ver
 con los que trabajan, trabajan y trabajan
 anhelando un ocio prefabricado?

En fin...
 no pretendo hacerte una lista exhaustiva,
 pues, por demás, es innecesaria.
 Tal enumeración solo nos quitaría tiempo
 para la entrada de la paz

que por ahora
está sentada en la salita de espera.

“¡La Familia del Mundo
en su totalidad es culpable!
¡Ya lo dijo el predicador!”, es tu argumento.

Sí, está bien.

Una historia sin culpables es insoportable.

Eso es lo que muchos quieren comprobar.
Y así sentirse acompañados en la morbosa carrera
por el éxito de la podredumbre
en su viaje al azul del cielo de los teólogos.

Sin embargo titubeo
y me surge la siguiente reflexión:
si todos somos culpables;
si todos somos reos
sin ningún tipo de distinción;
si por más sangre redentora que haya habido
seguimos en falta ante algún terrible señor
o frente a la humilde vecina
con sus hermosas piernas,
¡estoy seguro de que todo nos servirá de nada!

Si las multitudes debemos algo,
si el gran tumulto -sin excusar a nadie-
ha puesto su pizca de veneno
en la empresa desorbitada de la destrucción,
ninguno es culpable realmente
porque todos lo somos.

Y la inocencia prevalecerá en el mundo.

(mi maestro de lógica
-que además era un poeta de los de verdad-
me enseñó a pensar de esta manera)

Pues todos y cada uno
hemos exterminado un jardín,
un lago, tres mares, cinco bosques,

una manada de búfalos,
 un cardumen de peces amarillos,
 un país, un continente,
 el inmenso vuelo de una pequeña golondrina
 y hemos quemado el Poema de la Unidad
 antes de leerlo.

Pero a todos -sin excepción- nos ha aniquilado la peste,
 la desproporción de las matanzas,
 la pobreza resplandeciente y arrolladora,
 el rezo repetido de la “mejor” familia,
 la defensa del ladrón con *sus rugidos de incendio*,
 el alboroto de la historia y su impúdico conocimiento,
 el desalentador bostezo de los que “prestan” atención,
 la extrañeza de quien va a la montaña
 -donde los cadáveres fueron trofeos olvidados-
 y ha encontrado a su hermano
 que estaba de viaje por París.

Y podríamos incluir las atrocidades que tú testifiques,
 ¡admirado turista!

Dicen los recién llegados
 que pronto serán dueños
 de lo que hemos hecho
 y dejamos de hacer.

Nada significativo, en verdad.

Porque la tierra
 -pase lo que pase-
 no va a soportar tanto manoseo.
 (cada cual ha tenido la pretensión de embolsillársela,
 tanto tú como yo o aquel de más allá
 o la señora que vende limonada en el estadio
 hecha con el agua de un río contaminado)

A la sazón,
 los poderosos están sacando las uñas
 y sus hamburguesas
 -como siempre-

y pronto estarán en Marte,
y se darán un paseíto en vacaciones
por alguna pléyade exótica
-solo conocida por su inmenso ojo
que ausculta hasta el último rincón-
y tomarán vodka de primera mano
con sus secretos cómplices.

Recibirán la unción
y luego violarán
a las sacerdotisas
en las escalinatas del nuevo templo.

Les meterán por el culo un madero
de alguna inédita crucifixión,
y si no se dejan,
les echarán gasolina
y les prenderán fuego
para enseñarles la obediencia.

¡Hay de quien desobedezca!

Le lloverán interminables castigos,
lo pondrán a roer miedo como a las ratas.

Será conducido a ciegas a la tortura
-multiplicada por un capricho diabólico-
y lo dejarán tendido en la tumba
que está repartida en quince ciudades
y su familia tendrá que pedir auxilio
a las agencias de viajes.
(pero sin que la policía se dé cuenta)

Y las cosas volverán a empezar.

Esto lo confirmo
porque el variado universo
se expande y se contrae,
se anula y se genera a sí mismo,
y no faltará quien se las ingenie
para volver con suficiente dinero

a sonsacar al dios de turno
para deshacer maravillas
y hacer destrozos,
como siempre ha sucedido.

Por ahora, reconocemos que queremos vivir.
Como quieren vivir los muchachos
a quienes les ha tocado
mamar muerte desde la cuna.

Como las encinas y los guayacanes,
como las cabras de los escarpados riscos,
como el cóndor que cabriolea con el viento,
como las trompetas siniestras de aquellos jinetes
que han violado el pacto secreto
del Juicio Final.

Como los otros de nosotros y los demás.
Vivir tranquilamente,
como quien sonŕe en la playa
ante el espectáculo
de una cerveza fría
o una tanguita que deja ver lo necesario.

Es cierto,
en este preciso momento
alguien está calculando el salto
desde la azotea de aquel edificio
-también le he visto-

Su camino se debe haber truncado.
Las deudas le habrán quitado el aire, suponemos.
Pero eso no nos autoriza para empujarlo,
y mucho menos para detenerlo.

(yo también estuve al filo del acantilado,
y quizá lo vuelva a estar, valga decirlo)

Es que hay cosas de la vida
que nos joden realmente,
y hay ocasiones en que definitivamente

no podemos continuar.
Todos lo hemos pensado alguna vez.
Y hay quienes van más allá de seguir soportando
y su desdicha hace efectiva la caída.

Mas...

silencio,
escucho pasos que se acercan con sigilo
hacia mi habitación
mientras me como esta rica ensalada.
(no es que sea vegetariano,
es que la carne se ha encarecido monumentalmente
y ya no alcanza
sino para tomates y lechuga
en esta orilla del tercer mundo
a donde los comerciantes han venido por agua
para vendérsosla luego
en botellas plásticas)

“¿Hacia dónde seguir?
¿Qué hacer? -Me pregunta un tipo
con un arma en la mano-
Usted que es poeta,
que ha leído libros y atardeceres
como nosotros golpes y órdenes,
díganos ¿cuál es la salida de esta encrucijada, entonces?”

“No, no tengo ninguna solución.
Lo siento mucho -contesto-
Yo solo tengo palabras,
palabras tontas quizás
y embriones en saldo rojo.

De todos modos,
hay que tener un orden.
No podemos hablar todos al mismo tiempo.

¡Nadie entendería!

Ni creer todo lo que se dice.
 Y estar más atentos
 a lo que sucede cerca de nosotros
 sin ninguna clase de prisa.
 ¿Cómo ayudarnos mutuamente
 si solo se ha estado pensando
 en la segunda venida de Cristo?

¡Si ha de volver, que vuelva!
 Muchos le tienen preparada la espada
 con sus himnos delirantes
 que abrirán
 las fauces dodecafónicas de la fiebre.

En todo caso, dudo mucho que pueda,
 pues, lo más seguro
 es que los aeropuertos estén cerrados
 por mal tiempo.

No deberíamos olvidar
 que *una cosa es la prédica*
 y *otra el predicador*.

También pienso que *lo importante*
 no es lo que separa
 sino lo que reúne, congrega,
crea una fuerza y multiplica la energía.

Intento contestar a su pregunta,
 como puede observar.
 Pero adolezco de la suficiente sabiduría,
 mi canto ha olvidado la clarividencia.

Solo sé que una gran mayoría
 -los relojeros entre ellos-
 desea que respetemos la fila porque,
 como se sabe,
 el 1 está antes que el 2
 -esa ficción de los matemáticos
 y los enamorados de las jerarquías-.

Así que, por favor, deme usted una respuesta.

¡Yo pregunté primero!

¿Qué hay de los ínfimos?

¿Los menos?

¿Los que son menos que menos?

¿Salieron a comprar un vestido para el festejo?

¿Preparan las viandas para la bienvenida?

¿Qué se han hecho?

¿Celebran aún el 'gol' milenario

que entorpeció todas las cosas?

¿Dónde están ahora que la paz está por entrar?

Dígame usted, que sabe lo que nos espera”.

Medellín, comuna 13, agosto 9 de 2016. (7:55 p. m.)



Guía para Autores

Guidelines for Authors

PRESENTACIÓN

La Revista Perseitas es una publicación de carácter académico de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó (Medellín-Colombia), su propósito es la divulgación de conocimiento en el ámbito de las humanidades; su periodicidad es semestral, se presenta en formato digital y recibe contribuciones de acuerdo con el 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 tesauruso 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, grupo de investigación (en caso de que pertenezca a uno) y correo electrónico.

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 (6ta edición). El texto debe enviarse en formato Word, página tamaño carta, márgenes de 3 cm en todos los lados, letra Arial a 12 puntos e interlineado de 1.5.

ESTRUCTURA DE LAS CITAS Y REFERENCIAS*

1. Sobre el manejo de citas

El material citado directamente de otra fuente, que se reproduce al pie de la letra o se parafrasea, debe llevar siempre la cita respectiva.

- Cuando la cita sea de menos de 40 palabras colóquela a renglón seguido en el texto y entre comillas, incluya inmediatamente la fuente entre paréntesis (**Apellido del autor, año, página**).
- Si la cita comprende más de 40 palabras, escríbala en un renglón independiente del texto, sin comillas y aumente la sangría (aleje el párrafo del margen para que pueda diferenciarse), posteriormente realice la citación.
- La abreviatura *et al.* se utiliza para indicar que un trabajo es de varios autores; su significado en español es “y otros”.

Casos:

- a. Cuando un trabajo tenga tres y hasta cinco autores, incluya el apellido de todos en la primera cita; en las siguientes, escriba solo el apellido del primero seguido de la abreviatura *et al.*

En la referencia escriba los apellidos y las iniciales del nombre de cada uno de los autores y los demás elementos que hacen una referencia completa.

- b. Cuando un trabajo tenga seis o más autores, cite el apellido del primero seguido de la abreviatura *et al.*

* Esta sección está tomada de la Cápsula APA, publicación del Fondo Editorial Funlam que, como herramienta académica, tiene por propósito ejemplificar y clarificar el uso de esta norma en los trabajos escritos por investigadores, docentes, administrativos y estudiantes. Esta iniciativa surge de las falencias encontradas, durante las revisiones preliminares, en la citación y referenciación de fuentes en artículos, ponencias y libros institucionales. Las cápsulas están escritas en conformidad con lo establecido en American Psychological Association. (2010). Manual de publicaciones de la American Psychological Association. [Sexta versión]. México: Editorial El Manual Moderno.

En la referencia incluya apellidos e iniciales del nombre de hasta siete autores. Cuando el número de autores sea de ocho o más, escriba los apellidos y las iniciales del nombre de los seis primeros, después añada puntos suspensivos, agregue los apellidos y las iniciales del nombre del último autor y los demás elementos que hacen una referencia completa.

2. Sobre citación y referencia de libros

Las citas de libros están integradas por los siguientes elementos:

(Apellidos del autor, año, página).

Ejemplo: (Granada Giraldo, 2014, p. 12).

- Las referencias de libros se componen de:
Apellidos del autor, inicial del primer nombre. Inicial del segundo nombre. (año). Título del libro. Lugar: Editorial.

Ejemplo: Granada Giraldo, F. J. (2014). Amo lo que soy amo lo que hago. Medellín: Funlam.

- Si la cita es tomada de un capítulo de libro o de un libro de consulta, la cita conserva su estructura, pero la referencia debe agregarse del siguiente modo:

Publicación seriada impresa:

Autor, A. A., & Autor, B. B. (año). Título del capítulo o entrada. En A. Editor, B. Editor & C. Editor (Eds.), Título del libro (Vol. #, pp. #-#). Lugar: Editorial.

Publicación seriada digital:

Autor, A. A., & Autor, B. B. (año). Título del capítulo o entrada. En A. Editor & B. Editor (Eds.), Título del libro (Vol. #, pp. #-#). Recuperado de <http://www.dirrecciónurl>

Capítulo de libro impreso:

Título de entrada. (año). En A. Editor (ed.), Título del libro de consulta (Vol. 3, pp. 9-16). Lugar: Editorial.

Título de entrada. (año), En Título del libro de consulta (Vol. 3, pp. 9-16). Lugar: Editorial.

Capítulo de libro digital:

Título de entrada. (año). En A. Editor (ed.), Título del libro de consulta (Vol. 3). Recuperado de <http://www.dirrecciónurl>

Título de entrada. (año), En Título del libro de consulta (Vol. 3). Recuperado de <http://www.dirrecciónurl>

3. Sobre cita de cita

La citación de fuentes secundarias, o la cita de cita debe emplearse con moderación; en caso de que el trabajo original ya no se imprima o no sea posible su localización.

- Cite las fuentes secundarias de acuerdo con la siguiente estructura:
Nombre de la publicación original (como se citó en apellido del autor de la fuente secundaria, año, página).
- Referencie las fuentes secundarias de acuerdo con la siguiente estructura:
Apellidos del autor, inicial del primer nombre. Inicial del segundo nombre. (año). Título del trabajo. Lugar: Editorial.

En la lista de referencias no se incluye el trabajo original, por ser una fuente secundaria usted debe referenciar el trabajo que leyó.

Al tomar citas de obras clásicas en su texto que tenga en cuenta:

- Las obras clásicas importantes (como la Biblia, las obras griegas y romanas) no requieren entrada en la lista de referencias, es decir basta con citarlas en el texto.
- Cuando conozca la fecha original de la publicación inclúyala en la cita.
- Identifique en la primera cita del texto la versión de la obra clásica que utilizó.
- En vez de las páginas, cuando se refiera a una parte o fragmento específico de la fuente proporcione el libro, capítulo, versículo o canto, ya que estas fuentes se numeran de la misma forma en todas las ediciones.
- Si tiene dudas con la fecha de publicación, cite el año de la traducción que utilizó precedido por la abreviatura trad., o en su defecto el año de la versión que usó, seguido por versión.
- Las citas de La Biblia se realizan siguiendo la estructura: (Nombre del libro seguido del número del capítulo, dos puntos, luego el número de versos o versículos y la traducción de La Biblia que cita). Así: **(Mateo 13: 1-9 Santa Biblia)**.

Ejemplos:

- c. (Platón, trad. en 1989).
- d. William Shakespeare (2007 versión).
- e. Génesis 1:28-31 (Biblia de Jerusalén).

Las referencias en la lista de referencias se ordenan de acuerdo con las siguientes directrices de la APA:

- Alfabetización de nombres:

Las entradas deben aparecer en orden alfabético por el apellido del primer autor, seguido de las iniciales del nombre.

- Trabajos con el mismo primer autor:

Cuando deban incluir en las referencias varios trabajos del mismo autor, anote el apellido y las iniciales del nombre de este; y aplique las siguientes reglas:

- f. Ordene los trabajos de un solo autor por el año de publicación empezando por el más antiguo.
- g. Las referencias de un solo autor preceden a las de autor múltiple, independiente de cual sea su fecha de publicación.
- h. Las referencias con el mismo primer autor y segundo o tercer autor diferente se ordenan alfabéticamente por el apellido del segundo. En caso de que el primero y el segundo sean los mismos, se ordenará por el apellido del tercero, y así sucesivamente.
- i. Las referencias que posean los mismos autores se ordenan por el año de publicación con el más antiguo el primer lugar.
- j. Las referencias con el mismo autor o autores y el mismo año de publicación se ordenan por el título del libro, artículo, etc. (excluyendo los artículos: un, una, el, la, etc.).

Si se logra identificar que son artículos en una serie, la referencia debe organizarse en el orden de la serie y no alfabéticamente por el título.

- Trabajos de diferentes primeros autores con el mismo apellido:

Este tipo de trabajos se ordenan alfabéticamente por la primera inicial del nombre de cada uno.

- Trabajos de autores corporativos o sin autor:

Alfabetice los autores corporativos a partir de la primera palabra significativa del nombre teniendo en cuenta que una entidad principal precede a una subdivisión. Utilice los nombres oficiales y completos.

Si no hay autor, la referencia se ordena por el título de la publicación (que pasa a ocupar la posición del autor).

Notas:

- Con el fin de diferenciar publicaciones editadas por el mismo autor o autores y con el mismo año, se utilizan las letras a, b, c (ubicadas después del año) en minúsculas.
- Si el trabajo tiene un autor “Anónimo” la referencia se alfabetiza como si anónimo fuera un nombre real.
- Los materiales legales deben manejarse como referencias sin autor, así su alfabetización empezará por el primer elemento significativo de la entrada.

POLÍTICA DE PUBLICACIONES

- El autor debe dirigir una carta al Director de la revista Perseitas en la que declare que el trabajo es: original, inédito, 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.
- La dirección de Perseitas dará respuesta en un máximo de tres (3) días acerca de la recepción de la contribución.

- Una vez recibida la contribución, el director de Perseitas verificará, de acuerdo con 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 pares quienes determinarán si es publicable. Si un árbitro lo aprueba y el otro lo rechaza, se nombrará un tercero.

- Una vez iniciada la evaluación del artículo, los autores se comprometen a no retirarlo hasta la finalización del proceso.
- El autor debe diligenciar la manifestación de cesión de derechos patrimoniales y declaración de conflictos de intereses (suministrado por la dirección de la revista), con lo cual cede todos los derechos del artículo a la revista Perseitas.
- No se recibirán artículos impresos. Todos los proponentes deberán remitir sus escritos mediante el correo electrónico de la revista (perseitas@funlam.edu.co).
- 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 los datos personales relacionados en la nota de autor.
- La recepción de artículos no obliga a Perseitas a 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.

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 DE ARTÍCULOS

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:

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

PRESENTATION

Perseitas journal is an academic periodical belonging to the Faculty of Education and Humanities of Universidad Católica Luis Amigó in Medellín, Colombia. Its purpose is to disseminate knowledge in the scope of Humanities; it is published biannually in a digital format and, when submitting them, contributions should follow the Guideline Document: Permanent Indexation Service for Colombian Science, Technology and Innovation Journals (Administrative Department of Science, 2010) as follows:

- **Scientific and technological research paper:** document which introduces in detail the original results of finished research projects. The generally accepted structure consists of four important parts: introduction, methodology, results and conclusions.
- **Reflection paper:** document introducing the results of a finished research project from the author's analytic, interpretative or critical perspective on a particular subject, resorting to original sources.
- **Review paper:** document resulting from a finished research in which the results of the research, either published or still unpublished, are analyzed, systematized and integrated into a field related to science and technology, so that the advances reached and techniques developed may be coped with. It usually features a bibliographic revision of at least 50 references.
- **Short paper:** brief document introducing original results of a technological or scientific research which are still preliminary or partial, but usually require quick diffusion.

TARGET AUDIENCE

National and international professors and researchers whose research works either cover the general scope of Humanities, or the particular fields of philosophy and theology.

TEXT ORGANIZATION

Structure

- Title either in Spanish or English.
- Analytical abstract both in Spanish and in English, with a maximum extent of 300 words describing the main idea, aims, conclusions and, in the case of scientific research papers, methodology.
- Five Keywords, both in Spanish and in English, coming from a thesaurus of the discipline at issue.
- Author's note indicating: name and two surnames, last education level, institution (no acronyms) to which he/she belongs, city, country, research group (in case of being part of one) and email.

Formal requirements

The document ought to range from a minimum of 9 to a maximum of 35 pages long. It should follow APA (6th edition) standards of citation, reference, tables and graphics. The text should be sent in Word format, letter size pages, with 3cm margins on all sides, and the text set to Arial type, size 12, and with 1.5 line spacing.

STRUCTURE OF CITATIONS AND REFERENCES

1. On citation management

Material directly quoted from other sources, no matter whether they are reprinted verbatim or paraphrased, should always have their respective citation.

- When the quotation comprises fewer than 40 words, incorporate it into text and enclose it with quotation marks, cite the source in parentheses immediately after the quotation marks (**surname, year, and page**)
- If the quotation comprises more than 40 words, display it in a free-standing block of text, omit the quotation marks. Increase the indent (separate the text from the left margin so that it can be discriminated) and then do the citation.
- The term *et al.* is used to show that a certain work has several authors; it means “and others” in English.

Cases:

- a. When a paper has from three to five authors, include all their names in the first quotation; in the following ones, only write the surname of the first one followed by the term *et al.*

In the reference page, write the surnames and initials of the first name of each one of the authors and the remaining elements comprising a full reference.

- b. When a paper has six or more authors, cite the surname of the first one followed by the term *et al.*

In the reference page, write the surnames and initials for the first names of a maximum of seven authors. When the number of authors is eight or more, write the surnames and the initials for the names of the

first six; after that, add suspension marks, the surname and the initial for the name of the last author and the rest of the elements comprising a full reference.

2. On book citation and reference

The following elements comprise book citation:

(Author surnames, year, page).

Example: (Granada Giraldo, 2014, p. 12).

- Book references are comprised of:
Author surnames, initial of first name. Initial for the middle name. (year). Name of the book. Place. Publishing house.

Example: Granada Giraldo, F. J. (2014). *Amo lo que soy amo lo que hago*. Medellín: Funlam.

- If the quotation is taken from a book or a book chapter, citation keeps its structure, but the reference should be added the following way:

Printed serial publication:

Author, A. A., & Author, B. B. (year). Title of the chapter or entry. In A. Editor, B. Editor & C. Editor (Eds.), Title of book (Vol. #, pp. #-#). Place: Publishing House.

Digital serial publication:

Author, A. A., & Author, B. B. (year). Title of the chapter or entry. In A. Editor, & B. Editor (Eds.), Title of book (Vol. #, pp. #-#). Retrieved from <http://www.urladdress>

Printed book chapter:

Title of the chapter or entry (year). In A. Editor, (ed.), Title of reference book (Vol. #, pp. #-#). Place: Publishing House.

Title of the chapter or entry (year). In Title of reference book (Vol. #, pp. #-#).
Place: Publishing House.

Digital book chapter:

Title of the chapter or entry (year). In A. Editor (ed.), Title of reference book (Vol. #,). Retrieved from <http://www.urladdress>

Title of the chapter or entry (year). In Title of reference book (Vol. #,). Retrieved from <http://www.urladdress>

3. On Secondary References

Use secondary sources sparingly, for instance, when the original work is out of print or unavailable through usual sources.

- Cite secondary sources as in the following structure: Name of the original publication (as cited in Surname of the author of the secondary source, year, page).
- Refer to secondary sources as in the following structure:
Author's surname, initial for the first name. Initial for the middle name. (year). Title of the written work. Place: House of publishing.

The original work should not be included in the list of references, given that it is a secondary source, the referenced one should be the piece you read.

When citing classical works in your text, keep the following in mind:

- Important classical works (such as the Bible, or Greek and Roman works) require no entry in the list of references, that is, citing them within the text is enough.
- When the original publishing date is available, include it in the citation.
- In the first quotation of the text, identify the version of the classical work used.

- Instead of page numbers, when referring to specific parts of your source, use their parts such as books, chapters, verses, lines or cantos, since they are numbered systematically across all editions.
- When a date of publication is uncertain, cite the year of the translation you used, preceded by the abbreviation trans., or otherwise, the year of the version you used, followed by the term version.
- Citation of the Bible will be made as in the following structure: (Name of the book followed by the chapter number, colon, verse or line number, and the translation of the Bible cited). Thus: **(Matthew 13: 1-9 Holy Bible)**.

Examples:

- c. (Plato, trans. 1989).
- d. William Shakespeare (2007 version).
- e. Genesis 1:28-31 (Jerusalem Bible).

References in the reference list should be ordered as prescribed by the following APA regulations:

- Name alphabetization:

Entries should be ordered alphabetically by first author's surname, followed by the initial for his/her first name.

- Works by the same first author:

When different works by the same author have to be included in the references, use his/her surname and initials for his/her first name, and apply the following rules:

- f. Order the works of a same author by the year of publishing, beginning by the oldest.
- g. References by one author precede those by multiple authors, regardless of their publishing date.

- h. References with the same first author, but different second or third author, are to be ordered alphabetically by the second author's surname. Given that the first and second are the same, they will be ordered by the third one's surname, and so on.
- i. References with the same authors are ordered by the publishing year, beginning by the oldest.
- j. References with the same author or authors, and the same publishing year, shall be organized alphabetically by the title of the book, paper, etc. (excluding articles: the, a, an, etc.)

If the articles are found to be part of a serial, the reference should be organized according to the serial order, and not alphabetically by title.

- Works by different first authors with the same surname:

This kind of works should be ordered alphabetically by the initial of the authors' first names.

- Works by corporate authors or without a known author:

Order corporate names alphabetically by the first meaningful word in their names; bearing in mind that the main entity precedes a subdivision. Use full official names.

If there is no known author, the reference is ordered according to the title of the publication (which takes the place of the author)

Notes:

- Letters a, b, c, (located after the year) are used in lowercase, so that different publications by the same author or authors, published the same year, may be discriminated.
- If the work at issue has an "Anonymous" author, the reference is ordered alphabetically as if "Anonymous" were a real name.

- Legal materials should be handled as references without an author, so they are ordered alphabetically, beginning by the first meaningful element in the entry.

PUBLICATION POLICY

- The author must write a letter to the Director of Perseitas Journal in which he/she states the submitted work is original, unpublished, and is not under simultaneous evaluation by another journal; and in which he/she commits not to withdraw the paper after the peer evaluation, if it ensures the publication's viability, whether in its current state or with modifications.
- The Direction of Perseitas will respond within maximum three (3) days acknowledging receipt of the contribution.
- Once the contribution has been received, the Director of Perseitas will verify, in agreement with the Author's Guide of the Journal, the full compliance with the minimum conditions for the receipt of the document. In case of being accepted for the evaluation, the following will be the process:

With the purpose of verifying whether the papers are original and unpublished, and detecting errors in citation and reference management, the documents endorsed by the journal director will be checked through Turnitin's Originality Check software. Later on, the Perseitas Journal will submit the received papers for peer evaluation which will determine if it is publishable. If one arbitrator approves and the other one rejects the proposal, a third one will be appointed.

- Once the paper evaluation has started, authors commit not to withdraw it until the process is finished.

- The author must sign a surrender of property rights agreement and a disclosure of conflicts of interest (provided by the journal direction), by means of which he/she transfers all property rights on the paper to Perseitas Journal.
- Printed works shall not be accepted. All applicants should submit their texts through the journal's email (perseitas@funlam.edu.co).
- Unfinished versions of the text will not be accepted, that is, those which cannot structurally fit the kind of paper required.
- Once the paper has been submitted, the author is understood to authorize the publishing of his/her personal information given in the author's note.
- Receipt of papers does not commit Perseitas Journal to their publishing.
- The authors are directly liable for the ideas, judgments and opinions introduced in the papers, therefore the contents does not necessarily reflect the Editorial Committee nor the Institution's thoughts.

ETHICS OF THE PUBLICATION

- The Editorial Committee, with the purpose of transparent processes, will ensure the Journal's academic quality.
- The following will constitute grounds for rejection: plagiarism, adulteration, invention or forgery of data regarding the contents or the author, which are not original or unpublished.
- In no case shall the Direction of the Journal demand its citation nor publish papers with conflict of interest.

- If once the paper has been published: 1) the author discovers substantial errors which may harm quality or scientific rigor, he/she may ask for its withdrawal or correction; 2) a third party discovers the error, it is the author's obligation to retract his/her statement immediately, which will be either withdrawn or publicly corrected.

INFORMATION FOR PAPER SUBMISSION

Contributions must only be submitted through the following emails:

perseitas@funlam.edu.co

david.zuluagame@amigo.edu.co

Or through Open Journal Systems:

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

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