



PERSEITAS

PRESENTACIÓN Presentation

EDITORIAL

La investigación como ejercicio para saber y para vivir
Research as a practice to develop knowledge and to live by
Conrado Giraldo Zuluaga

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

Antígona: la figura femenina en la tragedia sofocleana
Antigone: the female figure in the sophoclean tragedy
Leidy Andrea Ríos Restrepo

Configuración del campo objetor de conciencia a la eutanasia en Colombia
The configuration of the conscientious objector field towards euthanasia in Colombia
Edgar Alonso Vanegas Carvajal

Comprensión, comunidad y auditorio algunos cruces entre retórica y hermenéutica
Understanding, community and audience. Some points between rhetorics and hermeneutics
Juan Ignacio Blanco Ilari

El bien común en el pensamiento ético cubano del siglo XIX: Félix Varela y Morales
The common good in the cuban ethical thinking of the xix century: Félix Varela y Morales
Yudith de la Caridad Sotomayor Gil / Sonia Martínez Cabalé

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN NO DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

Lo sagrado y la paradoja vital. Una aproximación a la noción de soberanía en el pensamiento de Georges Bataille
The sacred and vital paradox. An approach to the notion of sovereignty in George Bataille
Andrés Felipe Ramírez Zuluaga

Escenas de una vida de provincias de J. M. Coetzee: una mirada a la novela autobiográfica desde la analítica existencial de Martin Heidegger
Provincial life scenes in J.M. Coetzee: an analysis of the autobiographical novel from martin Heidegger's existential analysis
Camilo Herrera Rodríguez

Lectura y escritura en apertura a nuevos lenguajes: una relación desde el maestro artesano
Reading and writing in new languages: a relationship from the artisan master
Claudia Arcila Rojas

Emmanuel Levinas y Seyla Benhabib: derechos humanos como derechos de los otros
Emmanuel levinas and seyla benhabib: human rights and rights of others
Jhonnattan Stivel Villa Monsalve

Reflexiones en torno a una agenda formativa para la paz
Reflection on a formative agenda for peace building
Andrés Felipe Agudelo Zorrilla

ESPACIO LITERARIO

Canción del martillo
Hammer song
Víctor Raúl Jaramillo Restrepo

©Universidad Católica Luis Amigó

Transversal 51A N°. 67B-90
Medellín, Antioquia, Colombia
Tel: (574) 448 76 66. Fondo Editorial
www.funlam.edu.co-fondoeditorial@funlam.edu.co

Perseitas

Vol. 5, N. 2, julio-diciembre de 2017
ISSN (En línea): 2346-1780

Rector

Pbro. José Wilmar Sánchez Duque

Vicerrectora de Investigaciones

Isabel Cristina Puerta Lopera

Director Programas de Filosofía y Teología

Pbro. Sandro Aníbal Castaño Suárez

Coordinadora Fondo Editorial

Carolina Orrego Moscoso

Diagramación y diseño

Arbey David Zuluaga Yarce

Corrector de estilo

Rodrigo Gómez Rojas

Traductor

Diana Marcela Jaramillo Cataño



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



PERSEITAS

Director / Editor de la revista

David Esteban Zuluaga Mesa
ORCID 0000-0002-8975-5957

Comité Científico

Ph.D. Liliana Beatriz Irizar
Universidad Sergio Arboleda
ORCID 0000-0001-9815-9471

Ph.D. Carmen López Sáenz
Universidad Nacional de Educación a Distancia
ORCID 0000-0003-4207-0579

Ph. D. Conrado Giraldo Zuluaga
Universidad Pontificia Bolivariana
ORCID 0000-0003-1885-9158

Ph. D. José Olimpo Suárez Molano
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia
ORCID 0000-0002-9678-2806

Comité Editorial

Ph.D. Juan Alberto Casas Ramírez
Pontificia Universidad Javeriana
ORCID 0000-0002-4650-5456

Mg. Jonathan Andrés Rúa Penagos
Universidad Pontificia Bolivariana
ORCID 0000-0003-3193-8096

Mg. Harold Viáfara Sandoval
Universidad San Buenaventura–Colombia

Árbitros

Ph. D. María del Carmen Domínguez Matos
Universidad de Camagüey "Ignacio Agramonte y Loynaz" – Cuba
ORCID 0000-0002-3994–2412

Ph. D. Pablo Guadarrama González
Universidad Católica de Colombia – Bogotá

Ph. D. Claudia Mársico
Universidad de Buenos Aires–Argentina
ORCID 0000-0002-6988-9333

Ph. D. Carlos Jesús Fernández Rodríguez
Universidad Autónoma de Madrid – España
ORCID 0000-0002-2959-8195

Ph. D. Luis Belaustegi Ibarluzea
Universidad del País Vasco – España
ORCID 0000-0003-1458-963X

Ph. D. Diego René Gonzales Miranda
Universidad EAFIT – Colombia
ORCID 0000-0003-1211-0656

Ph. D. Claudia María Maya Franco
Universidad de Medellín – Colombia
ORCID 0000-0003-2617-5661

Ph. D. Jacinto Rivera de Rosales
Universidad Nacional de Educación a Distancia–España
ORCID 0000-0001-6808-0463

Ph. D. José Francisco Jiménez-Díaz
Universidad Pablo de Olavide – España
ORCID 0000-0003-4475-1538

Ph. D. Víctor Marciano Martínez Morales, S. J.
Pontificia Universidad Javeriana – Colombia
ORCID 0000-0003-0253-7234

Ph. D. Germán Darío Vélez López
Universidad EAFIT – Colombia

Ph. D. Alcira Beatriz Bonilla
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina

Ph. D. Cristina Díaz van Swaay
Universidad Pontificia Comillas – España
ORCID 0000-0003-3829-1002

Ph. D. Florina Guadalupe Arredondo Trapero
Tecnológico de Monterrey – México
ORCID 0000-0003-4909-0329

Ph. D. José Wilmar Pino Montoya
Universidad Católica Luis Amigó – Colombia
ORCID 0000-0001-9035-2058

Ph. D. Carlos Belvedere
Universidad de Buenos Aires – Argentina

Ph. D. Julia Expósito
Universidad Nacional de Rosario – Argentina
ORCID 0000-0002-4083-219X.

Ph. D. Cristóbal Balbontin
ICEI Universidad de Chile – Chile

Ph. D. Rubén Sánchez Muñoz
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla – México
ORCID 0000-0002-3010-5810

Ph. D. Marta González González
Universidad de Málaga – España

Mg. Hader de Jesús Calderón Serna
Universidad de Antioquia – Colombia
ORCID 0000-0002-7207-5381

Mg. Heiner Mercado Percia
Universidad EAFIT – Colombia
ORCID 0000-0002-3492-3415

Mg. Jesús David Cifuentes Yarce
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia
ORCID 0000-0003-1536-8206

Mg. Silvia Susana Becerra Melo
Pontificia Universidad Javeriana – Colombia
ORCID 0000-0002-3498-2597

Mg. Vicente Valenzuela Osorio
Pontificia Universidad Javeriana – Colombia
ORCID 0000-0001-5022-1889

Mg. Adela María Cantillo Jaramillo
Universidad EAFIT – Colombia

Mg. Ana Velasco Lázaro
Universidad Complutense de Madrid – España
ORCID 0000-0001-7577-6127
Mg. Carlos Alberto Rosas Jiménez
Centro de bioética Kheiron – Bogotá

Mg. Verónica Naranjo Quintero
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia
ORCID 0000-0002-9371-1009

Mg. José Raúl Gallego Ramos
Universidad de Camagüey Ignacio Agramonte Loynaz – Cuba
ORCID 0000-0001-7161-1106

Mg. Francisco Adrián Jiménez Periañez
Universidad Nacional de Colombia–Colombia
ORCID 0000-0002-5137-434X

Mg. Gerson Stephen Góez González
Universidad de Antioquia – Colombia
ORCID 0000-0003-2963-8975

Mg. José Federico Agudelo Torres
Universidad Católica Luis Amigó – Colombia
ORCID 0000-0003-0916-7707

Mg. Natacha Ramírez Tamayo
Universidad Católica de Oriente – Colombia
ORCID 0000-0001-7109-1278

Mg. Carlos Alberto Rosas Jiménez
Universidad de la Sabana - Colombia
ORCID 0000-0003-1529-3785

Filósofo. Milton Andrés Ortiz Escobar
Colegio Gimnasio Cantabria- Colombia
ORCID 0000-0001-5861-9306

Edición

Universidad Católica Luis Amigó

Dónde consultar la revista

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

Envío de manuscritos

<http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/about/submissions#onlineSubmissions>
perseitas@funlam.edu.co

Suscripciones

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

Solicitud de canje

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

Contacto editorial

David Esteban Zuluaga Mesa
Director/Editor Perseitas
Universidad Católica Luis Amigó
Transversal 51A 67 B 90.
Medellín-Colombia
Teléfono (574) 4602263
Correo electrónico: perseitas@funlam.edu.co

Perseitas – Acceso abierto

Órgano de divulgación de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó.

Hecho en Colombia / Made in Colombia.

Financiación y publicación realizada por la Universidad Católica Luis Amigó. En ningún momento de la edición o difusión se hacen cobros a los autores para sufragar alguna de estas actividades; de tal manera que no recibe aportes económicos de personas naturales ni jurídicas.

Los principios éticos de esta revista se describen en sus políticas editoriales y, además, se adhieren a los procedimientos dictados por el Committee on Publication Ethics (COPE), que podrán ser consultados en www.publicationethics.org

© 2017 Universidad Católica Luis Amigó

(CC BY-NC-ND 4.0)

La revista y los textos individuales que en esta se divulgan están protegidos por las leyes de copyright y por los términos y condiciones de la **Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional**. Permisos que vayan más allá de lo cubierto por esta licencia pueden encontrarse en <http://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/> Derechos de autor. El autor o autores pueden tener derechos adicionales en sus artículos según lo establecido en la cesión por ellos firmada.

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

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 a la filosofía, teología, arte, estética, poesía, filología, lengua, historia y afines. Su objetivo es difundir, desde los ámbitos académicos y científicos, investigaciones, reflexiones y sistematizaciones.



Contenido

Presentación

Presentation

EDITORIAL: La investigación como ejercicio para saber y para vivir 272

Research as a practice to develop knowledge and to live by

Conrado Giraldo Zuluaga

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

Antígona: la figura femenina en la tragedia sofocleana 277

Antigone: the female figure in the sophoclean tragedy

Leidy Andrea Ríos Restrepo

Configuración del campo objetor de conciencia a la eutanasia en Colombia 309

The configuration of the conscientious objector field towards euthanasia in Colombia

Edgar Alonso Vanegas Carvajal

Comprensión, comunidad y auditorio algunos cruces entre retórica y hermenéutica 347

Understanding, community and audience. Some points between rhetorics and hermeneutics

Juan Ignacio Blanco Ilari

El bien común en el pensamiento ético cubano del siglo XIX: Félix Varela y Morales 376

The common good in the cuban ethical thinking of the xix century: Félix Varela y Morales

Yudith de la Caridad Sotomayor Gil

Sonia Martínez Cabalé

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN NO DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

Lo sagrado y la paradoja vital. Una aproximación a la noción de soberanía en el pensamiento de Georges Bataille 402

The sacred and vital paradox. An approach to the notion of sovereignty in George Bataille

Andrés Felipe Ramírez Zuluaga

Escenas de una vida de provincias de J. M. Coetzee: una mirada a la novela autobiográfica desde la analítica existencial de Martin Heidegger 421

Provincial life scenes in J.M. Coetzee: an analysis of the autobiographical novel from martin Heidegger 's existential analysis

Camilo Herrera Rodríguez

Lectura y escritura en apertura a nuevos lenguajes: una relación desde el maestro artesano 440

Reading and writing in new languages: a relationship from the artesan master

Claudia Arcila Rojas

Emmanuel Levinas y Seyla Benhabib: derechos humanos como derechos de los otros 461

Emmanuel levinas and seyla benhabib: human rights and rights of others

Jhonnattan Stivel Villa Monsalve

Reflexiones en torno a una agenda formativa para la paz 479

Reflection on a formative agenda for peace building

Andrés Felipe Agudelo Zorrilla

ESPACIO LITERARIO

Canción del martillo 499

Hammer song

Victor Raúl Jaramillo Restrepo



Presentación

Perseitas Vol. 5. No. 2 ha sido el número más complejo de los nueve que hemos publicado desde que vio la luz nuestro primer ejemplar en 2013, la razón: teníamos a nuestra espalda el fantasma de la convocatoria 768 de Publindex que, en su etapa I (diagnóstica), no había entregado para nosotros buenos resultados; y nuestra prospectiva no apuntaba a algo distinto que a la segunda fase de la misma convocatoria. La pesadilla no solo se debe a tener que diligenciar en una plataforma ineficiente la información que aparece registrada en el sistema de gestión de la revista (OJS), sino también por la dinámica de producción a la que nos invita Colciencias y que la mayoría de las universidades colombianas parecen aceptar sin muchas objeciones. Esta complejidad, no obstante, va mucho más allá de la simple publicación del ejemplar de una revista y empieza a tener implicaciones en la gestión de las revistas nacionales cuya calidad, valga decir, se determina por el número de citas que tenga, esto es, su nivel de impacto, asunto que va ligado al trabajo colaborativo de los investigadores y que, dicho sea de paso, no está determinado necesariamente por la calidad académica de los artículos.

Hoy, atendiendo a la divulgación de los resultados preliminares de la etapa II (Clasificación oficial) de la convocatoria 768 de Colciencias, podemos responder a quienes indagaron por la indexación de la revista en Publindex durante el proceso de edición de este número: Perseitas fue reconocida por Publindex como revista científica, pero no fue clasificada en alguna de las categorías porque su valor H5 es de 3.0, lo que la ubica en el cuartil 3 del área de humanidades (solo se asignó categoría a los cuartiles 1 y 2). No obstante, se debe destacar que nuestra publicación sigue creciendo en visibilidad, pues recientemente se logró la incorporación de Perseitas en DOAJ (Directory of Open Access Journals) y en Redalyc (Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe,

España y Portugal) asunto que nos lleva a ofrecer una mejor experiencia de lectura a través de XML-JATS. Con estas dos nuevas incorporaciones se engrasa la lista de indexaciones de Perseitas que gracias a un trabajo juicioso y constante ha logrado poner su nombre previamente en: Cengage Learnin, Dialnet, Journals & Authors, Google académico, REDIB, Atla. American Theological Library Association, MIAR Live, Fuente académica Plus de EBSCO y Emerging sources citation index.

Agradecemos a los autores Conrado Giraldo, Leidy Ríos, Edgar Vanegas, Juan Ignacio Blanco, Yudith Sotomayor, Sonia Martínez, Andrés Felipe Ramírez, Camilo Herrera, Claudia Arcila, Jhonnattan Villa, Andrés Felipe Agudelo y Víctor Raúl Jaramillo; a los evaluadores y al equipo del Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó, por hacer posible la publicación de este número y por confiar en el proyecto Perseitas. Seguiremos trabajando en nuestro empeño para que el impacto de nuestra revista sea el resultado de la excelente calidad académica y editorial de los artículos que publicamos, esta es la mejor forma de retribuir el compromiso y valiosa ayuda de todos nuestros colaboradores.

David Esteban Zuluaga Mesa
Director-Editor Perseitas



Editorial

LA INVESTIGACIÓN COMO EJERCICIO PARA SABER Y PARA VIVIR

Research as a practice to develop knowledge and to live by

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.2417>

*Conrado Giraldo Zuluaga**

Quizás la mayor crítica que se le hace al sistema actual de investigación del mundo académico, en nuestro contexto en general, es que estamos produciendo solo para la medición y que en realidad no vemos mayor efecto de los ejercicios investigativos en el grupo humano en el que se vive y del cual el investigador también hace parte. Asistimos al surgimiento de una nueva disciplina llamada *cienciometría*. Parece que hemos permitido la colonización del disfrute del preguntar y responder por parte de la cuantificación, hemos abierto de par en par la puerta del jardín de los sueños para que la mensurabilidad asuma el sentido de lo que hacíamos simplemente por el disfrute de hacerlo.

Fruto de esta medición de nuestra producción en una clasificación tipológica precisa, han surgido nuevas maneras de clasificar los grupos y a los investigadores que los conforman. Hay que aprender a saber hoy cuáles son los productos que ayudan a subir aún más la clasificación de unos y otros. Nos toca ponernos a pensar, con mucho juicio, en estrategias precisas que ayuden a incrementar el valor de nuestros productos y la posible visibilidad del investigador y, por ende, del grupo.

* Doctor en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Docente Titular de la Facultad de Filosofía de la misma Universidad, en pregrados y posgrados. Coordinador Administrativo de los Postgrados y de Investigación de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la UPB. Director del grupo de investigación "Epimeleia". Colabora como articulista en revistas nacionales y extranjeras.

Lo preocupante aquí es que hay quienes han descubierto maneras de lograr visibilidad mediante estrategias rápidas y efectivas, no muy éticas. Esto debía de esperarse: es un negocio rentable que no puede perderse, diría cualquiera que haga parte del mundo del mercado actual que es capaz de vender y comprar lo que sea, con tal de obtener rédito.

Bien podríamos excusar que, finalmente, lo que se pretende es sistematizar y organizar la manera de producción de las ciencias y las disciplinas. Sin embargo, se nota una sobre valoración y sobre puntuación de productos vinculados a cierto tipo de ciencias y a determinadas actividades que garantizan lucro empresarial. Esto nos llama a revisar la manera como nos vinculamos a este ejercicio cuantitativo que, poco a poco, ha venido invadiendo nuestra manera de pensar y hacer ciencia.

Nietzsche, a fines del siglo XIX, nos señalaba que el propósito verdadero del conocimiento debería ser “permitirnos vivir bien”: conocemos para obtener cosas buenas, que nos sirvan para seguir estando vivos. Esto pudo haber sido comprendido mal por algunos, a quienes llevó a pensar que solo sirve conocer aquello que nos es útil. Este podría ser el extremo de tal manera nietzscheana de criticar la hipertrofia de la razón que, desde la revolución industrial, había adoctrinado al hombre europeo para comprender que solo vale lo que se produce de manera maquínica, científica y positiva.

Si tratamos con cuidado la propuesta de Nietzsche, lograremos algunas ideas que podrían criticar la manera como le estamos haciendo el juego a la clasificación cuantitativa con la cual se están mirando nuestros procesos investigativos. A partir del llamado irracionalismo nietzscheano se podrían revalorar estas maneras de entender el ejercicio de hacer ciencia como hoy se nos quiere hacer entender.

Las preguntas, que se originan a partir de la experiencia de asuntos que nos ponen problemas, deberían ser el motivador inicial de cualquier ejercicio investigativo que deseemos adelantar. Perder la capacidad de admiración, la espontaneidad de la mirada ingenua del observante dirigida a la realidad y que

lo conduce a preguntar, nos lleva a una experiencia de lo cotidiano que se torna monótona porque nos haría pensar que no hay ya nada nuevo por conocer. Esto, por supuesto, no tiene nada que ver con la edad del investigador.

Puede sonar romántico e idealizado, pero cuando en el mundo académico se pierde la capacidad de extrañamiento no estamos ya ante científicos de verdad, sino ante funcionarios de sistemas investigativos que obran correctamente de acuerdo con cronogramas preestablecidos, ofreciendo productos que cumplen a cabalidad con los parámetros dictados por el sistema. Estamos ante planes estratégicos, proyectos bien formulados, grupos e investigadores bien clasificados, pero hemos perdido la capacidad del ejercicio fundamental del investigador: preguntar para responder, intentar dar razón a lo que como problema impide el sentido, lograr saber lo que no sabíamos, obtener aquello que nos va a permitir seguir viviendo, y viviendo bien.

Sin ser pragmatista, Nietzsche nos formula a través de su propuesta una invitación que puede servirnos en tiempos de la cienciometría. Como él, podemos hacerle el juego a un sistema investigativo que parece privilegiar modos y clases de productos del ejercicio investigativo. La mirada crítica de quien sabe preguntar, y cuestiona de raíz el sentido de lo que pregunta, puede brindarnos estrategias para formular trabajos de investigación de tan alta calidad, con tan buenos resultados que innegablemente podrán tornarse buenos argumentos con los cuales dialogar en la necesaria relación que se puede establecer con las ciencias llamadas exactas en nuestro ejercicio investigativo.

No hay locura en el hecho de recordarle, a este tipo de explicaciones del sentido de las cosas, los límites a los cuales podrían estar llegando y la necesaria reflexión en torno a la responsabilidad que deben asumir con los efectos de su desarrollo para la pervivencia de este modo de vida. No es tan irracional el hecho de recordar que, en nuestro proceso evolutivo, si bien la razón ha servido para el desarrollo de nuestra especie también puede llevarnos, si no se pide cordura, al laberinto de la autodestrucción.

Nos toca, entonces, hacer una doble labor: si la calidad de nuestro ejercicio investigativo (preguntar bien y responder bien) es alta, podemos hacerles el juego a los sistemas de clasificación cuantitativa que se presentan como exclusivos para las llamadas ciencias exactas. Pero, por otro lado, y que puede ser lo primordial, podemos convertirnos en aliados dialogantes de las ciencias que generan resultados tecnológicos. Estas requieren de nuestra reflexión. Con esta reflexión nos convertimos en pares dialogantes –de tú a tú, por la calidad de nuestra producción–, relación de iguales que les puede hacer caer en la cuenta de la necesidad de investigar como un ejercicio para saber y, que además de saber, nos permita seguir viviendo. Es necesario que comprendan que con sus logros, la vida debe continuar.

Así, siguiendo a Nietzsche, no como martillo, sino como gota que rompe la piedra, podemos contribuir de alguna manera a solucionar los problemas que hoy nos acucian. Nos está tocando experimentar situaciones que requieren de nuestra capacidad para tratar de solucionarlas. Si bien toda época de la historia ha tenido sus tragedias, a esta se le han juntado muchas a la vez. Requerimos del esfuerzo conjugado de todos los que deseamos responder a este reto extremo. Es el momento de pasar de los proyectos de nuestros sistemas investigativos clasificatorios a ofrecer las respuestas que necesitamos para solucionar el odio fratricida, el consumismo irracional, la destrucción inmisericorde del medio ambiente, la irresponsabilidad con el otro y con lo otro... es el tiempo para repensar nuestro ejercicio académico investigativo -sea el que sea- y aunar esfuerzos para, desde toda ciencia y toda disciplina, lograr saber, pero sobre todo seguir viviendo.

Conflicto de intereses: el autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.



**Artículos de reflexión
derivados de
investigación**



ANTÍGONA: LA FIGURA FEMENINA EN LA TRAGEDIA SOFOCLEANA

Antigone: the female figure in the sophoclean tragedy

Artículo de reflexión derivado de investigación¹

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.2418>

Recibido: 16 de marzo de 2017 / Aceptado: 10 de mayo de 2017 / Publicado: 23 de junio de 2017

*Leidy Andrea Ríos Restrepo**

Resumen

Este artículo propone una lectura de Antígona como heroína trágica a partir de la confluencia de dos perspectivas: la realidad social de la mujer ateniense durante el siglo V a. C. y el carácter simbólico de lo femenino/masculino. En primer lugar, se muestra que en la tragedia griega la alteridad representada por la mujer aparece transfigurada, pero no irreconocible. A continuación, se caracteriza el concepto de lo trágico propuesto por Vernant y Vidal-Naquet y por Lesky, el concepto de operador femenino de Loraux y aspectos puntuales de la situación social de las mujeres atenienses para elaborar, en un tercer momento, una revisión de diálogos de Antígona con la finalidad de mostrar cómo las acciones de esta heroína corresponden no solo al conflicto trágico de la obra, sino también a su condición femenina y social. Se concluye que es posible pensar un conflicto trágico sexuado, al menos en *Antígona* de Sófocles, a partir del reconocimiento de la alteridad femenina en la tragedia griega.

Palabras clave

Literatura; Mitología; Poder; Política; Roles sexuales.

¹ Elaborado en el marco del proyecto “La figura de lo otro en la tragedia y la comedia griegas”, desarrollado en el año 2016 por el semillero de investigación Estudios Antiguos del Programa de Filosofía en la Universidad Católica Luis Amigó, sede Medellín.

* Filósofa de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Estudiante de Artes Plásticas de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Orcid.org/0000-0001-9363-5213.
Correo electrónico: leidy.riosre@outlook.com

Abstract

This paper proposes reading Antigone as a tragic heroine based on the confluence of two perspectives: social reality of the Athenian women during the V and until the C century, as well as the symbolic character of male and female. In the first place, it establishes that in the Greek tragedy the alterity represented by women is transfigured but not unrecognizable. Then, there is a characterization of the concept of tragedy proposed by Vernant and Vidal-Naquet and also by Lesky, the concept of a female operator by Loraux and the specific aspects of the social situation of Athenian females. Third, there is an overview of Antigone's dialogues in order to establish how this heroin's actions correspond not only to the tragic conflict of the play but to the female and social condition as well. The conclusion is that, it is possible to think of a tragic sexed conflict, at least in Sophocles' Antigone, based on the recognition of the female alter in the Greek tragedy.

Keywords

Literature; Mythology; Power; Politics; Sexual roles.

Introducción

En el marco de su investigación sobre la religión griega, el helenista Jean-Pierre Vernant (1985/2001) indagó sobre las representaciones de la alteridad en la antigua Grecia y propuso dos categorías para su estudio: lo Otro y lo otro. Para este autor, los dioses limítrofes, figuras divinas que habitan entre la ciudad y los extramuros, la virgen Artemisa, el divino Dioniso y la bélica Gorgona, simbolizan la extrema alteridad de lo Otro. En cuanto a la categoría de lo otro, esta alude a la alteridad social y políticamente estructurada; aquí se halla la mujer, quien, si bien frecuenta distintos lugares y desempeña tareas y responsabilidades diferentes a las del hombre, es una figura necesaria dentro del orden de la πόλις. La representación griega de los otros se extiende también a figuras como el bárbaro, comparado con el πολίτης o ciudadano; el esclavo, opuesto al hombre libre; el extranjero, extraño para el hombre nacido en su ciudad; y el joven, quien todavía no tiene capacidad política como el adulto. Comenta Vernant (1985/2001) sobre los otros:

Se entiende por tales a todos aquellos que los griegos clasificaban, para poder pensarlos, en la categoría de lo diferente y cuyas imágenes aparecían siempre deformadas, fuese el bárbaro, el esclavo, el extranjero, el joven o la mujer, porque se los construía siempre en relación con el mismo modelo: el ciudadano adulto (pp. 38-39).

El orden democrático ateniense fue construido sobre la conciencia de esta alteridad, o mejor dicho, con este sistema de gobierno las confrontaciones y tensiones esenciales de la πόλις se hicieron aún más evidentes (Orsi, 2007). Para su correcto funcionamiento, la democracia demandaba el cumplimiento de leyes de ciudadanía muy precisas en las que no estaban contempladas las imágenes de lo otro anotadas por Vernant (1985/2001). El ciudadano varón mayor simbolizaba la capacidad política ateniense y en él recaían las responsabilidades públicas que tenía con su ciudad, mientras que las mujeres, los extranjeros, los esclavos y los jóvenes hacían parte del ordenamiento social, pero no pertenecían activamente a la esfera de lo político. En el gobierno democrático de los atenienses, debido a la peculiar atmósfera social y cultural del siglo V a. C. en la que se privilegiaba la participación y el disenso en los asuntos públicos, se estimuló el nacimiento de un género artístico en el que estas imá-

genes de la alteridad podían expresarse para manifestar cierto protagonismo, ausente en la vida real, en la trama de sus historias. Como indica Orsi (2007), “la tragedia *muestra* múltiples voces en escena, voces que normalmente no se expresan por ningún cauce público, como las de mujeres y esclavos” (p. 56). De todas las formas de alteridad enunciadas por Vernant (1985/2001) que aparecen en la tragedia, interesa aquí particularmente la de la mujer. Estos caracteres femeninos², que no solo forman parte de lo otro por ser contrastados con el modelo del varón ciudadano, sino que también lo son con un modelo de mujer determinado, guardan todavía algunos aspectos que es preciso indagar desde distintas fuentes de interpretación.

Una de las obras trágicas que mejor expresa la alteridad representada por la mujer es *Antígona* de Sófocles, puesto que en el transcurso de la obra la doncella se ve enfrentada con su tío Creonte a causa del tratamiento injusto del cadáver de su hermano Polinices. Este, habiendo enfrentado a Eteocles por el trono de Tebas, murió como enemigo de la ciudad y los ritos funerarios para sus restos fueron prohibidos. Se plantea, por tanto, que Antígona, como personaje trágico femenino, puede ser considerada no solo desde la perspectiva del conflicto del héroe, sino también desde lo que la hace participar, como mujer que es, de la alteridad femenina, en contraste con la mismidad masculina, y además, desde lo que comparte con las mujeres reales de la ciudad y sus prácticas sociales.

Entre las interpretaciones de la tragedia griega más trabajada en los círculos helenistas ha sido la proporcionada por la Escuela de París, encabezada durante mucho tiempo por figuras como Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet (1972/2002). La ruta metodológica empleada por los autores en su obra *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, que incluye análisis antropológicos, sociológicos y psicológicos, los llevó a dar forma a los conflictos básicos sobre los cuales nace la tragedia como fenómeno artístico y social. Los autores afirman que la tragedia emplea, con frecuencia, términos provenientes del Derecho, mas no lo hace como si se tratara de un debate jurídico o una definición exacta de términos legales, por el contrario, este vocabulario no tiene significados

² Si bien es cierto, como indica Ana Iriarte (1996), que en la tragedia griega las verdaderas mujeres nunca representaron un papel en ninguna obra –y tal vez ni siquiera podían ingresar al teatro–, sino que los caracteres femeninos eran personificados por varones disfrazados, ello no implica que en las obras no existieran los personajes femeninos.

unívocos, sino que demuestra imprecisiones e incoherencias; los trágicos se sirven de este vocabulario porque la tragedia nace en medio de dos tensiones que forjan los problemas de los héroes trágicos: por un lado se encuentra el conflicto, sensible aún, entre un pasado aristocrático cuyas normas se construyen sobre una religiosidad profunda, y un presente democrático en el que se comienzan a esbozar reflexiones jurídicas y políticas que ya no involucran en mayor medida los poderes sagrados de los dioses, como el papel de la justicia de Zeus en los asuntos humanos, sino la responsabilidad moral que le acarrearán al hombre sus actos en una ciudad que busca estar legalmente constituida (Vernant y Vidal-Naquet, 1972/2002, p. 33).

Por otro lado, el cuestionamiento que hace la tragedia del mito en la representación dramática otorga plasticidad al conflicto entre el orden jurídico y el orden religioso. En el escenario, los tragediógrafos acogen el mito a través de las historias particulares de los personajes, pero no lo hacen para contarlo de la misma manera, sino para transformarlo de modo que transmita otro mensaje, el de la profunda escisión del espíritu griego (Vernant y Vidal-Naquet, 1972/2002, p. 18). Estos dos conflictos perpendiculares dan cimiento a las representaciones trágicas y permiten hablar de la categoría de lo trágico, de lo que corresponde propiamente a este orden imaginario de la ciudad. El análisis contextual de la tragedia que plantearon Vernant y Vidal-Naquet (1972/2002) apunta a un aspecto central percibido por Albin Lesky (1958/2001), otro gran helenista que elaboró una definición minuciosa de lo trágico en Grecia. Para Lesky, la innegable diversidad de las obras trágicas impide agruparlas a todas en una sola categoría, por lo que propuso tres formas de caracterizar lo trágico: una visión radicalmente trágica del mundo, un conflicto trágico absoluto o una situación trágica. En todas estas, lo trágico se presenta de manera distinta y obliga a un análisis pormenorizado de la condición especial del héroe en la obra.

Tanto Lesky (1958/2001) como Vernant y Vidal-Naquet (1972/2002) plantearon derroteros de interpretación que intentaron dirigirse al centro de un conflicto trágico padecido por un héroe mítico politizado en el marco de la ciudad democrática, no obstante, los rasgos femeniles o viriles de estos personajes fueron puestos en evidencia en estudios posteriores. El recurso me-

todológico abierto por la Escuela de París dio paso a otra generación de heleenistas del corte de Nicole Loraux (1985/1989), quien da, no solo a la tragedia, sino al universo griego, una mirada diferente, la mirada de los sexos. Desde sus estudios psicoanalíticos, Loraux propone el concepto de operador femenino, con el que pretende hacer una lectura en diversos frentes (filosófico, literario, arqueológico) para corroborar que la interpretación tradicional que separa tajantemente lo masculino de lo femenino toma en cuenta solo algunos aspectos del orden social. A propósito de la lectura canónica que se ha construido alrededor de los sexos, comenta la autora:

Es cierto que en lo que respecta al discurso griego sobre la diferencia de los sexos uno siempre puede limitarse a las ideas más claras (...) Y con frecuencia, uno se limita a verificar que la tabla de oposiciones funciona sin anomalías (...) [Los griegos] hacían del sexo «no sólo... un órgano que cumple una determinada función, sino también, un signo que indica qué papel(es) puede desempeñar en un sistema dado el individuo provisto de él». Demos al sistema el nombre de sociedad: al punto, la vía está despejada para el asedio, total e inmediato, de lo sexual, percibido en su dimensión fisiológica, por parte de lo social (Loraux, 1989/2004, p. 13).

Las funciones económicas y políticas que fueron tradicionalmente asignadas al hombre y a la mujer en Grecia son la causa, para Loraux (1989/2004), de la tajante interpretación que insiste en separarlos como seres de diferentes mundos. En su libro *Las experiencias de Tiresias*, la autora reconoce que en el universo literario y religioso de los griegos se concebía la mezcla entre los sexos y también la inversión de las cualidades de uno y otro, no obstante, propone que, además de estos dos movimientos, se presentaba también un proceso de inclusión de lo femenino en lo masculino (Loraux, 1989/2004, p. 22). La autora elabora un recorrido por el imaginario masculino de la guerra y descubre que un varón era más viril en tanto más elementos femeninos adoptara para sí: la femineidad acogida libremente potenciaba la virilidad; pero para argumentar esta hipótesis, Loraux (1989/2004) debió caracterizar detalladamente cómo concebían los griegos la femineidad para luego rastrearla en el mundo masculino. Formuló entonces el concepto de operador femenino con el que identifica el matrimonio y la maternidad –incluyendo algunas expresiones de la muerte–, como lo propio de las mujeres, que adquiere los rasgos del placer y el dolor respectivamente en el imaginario del varón. Una interpretación simplista de lo que puede ofrecer el orden social lleva a resolver fácilmente la cuestión de

la división entre los sexos y a desconocer que en otros espacios cívicos, como el teatro, la relación entre estos se complejiza hasta el punto de alcanzar un grado de ambigüedad considerable. El operador femenino de Loraux puede llevarse hasta el espacio de representación creado en la tragedia y allí preguntar por la condición de Antígona como heroína trágica, quien bien puede ser comprendida a la luz de la categoría de lo trágico analizada por Vernant y Vidal-Naquet (2000) y Lesky (2001), pero también está supeditada a la esfera de la alteridad propiamente femenina.

Acoger el concepto de operador femenino de Nicole Loraux (1989/2004) para elaborar una lectura de *Antígona* es posible porque la tragedia no es una mera copia de la realidad social y política en la que nace. La tragedia hace que emerjan espacios ficticios de representación en los que la ciudad democrática se faculta para conocerse a sí misma desde otra mirada, una mirada crítica que da voz a la alteridad cuando es puesta en escena. La *mímesis* trágica es una reinención artística y crítica, un arco trazado por el arte desde el mundo real hasta su representación poética en las tragedias, que presentan una ciudad democrática real, pero a la vez transformada (Orsi, 2007, p. 14). Esto quiere decir que, a pesar de que no hay ninguna otra fuente de inspiración para las mujeres del mito o de la tragedia que las mujeres reales de la ciudad, los personajes trágicos femeninos, casi siempre mitológicos, manifiestan rasgos de ambigüedad, ante los ojos del varón, que conservan aspectos precisos de las prácticas sociales, pero también los cuestionan y desbordan, y por esta razón tampoco es válido considerar la tragedia como una mera fantasía o delirio de los poetas.

Se sigue aquí la interpretación de Loraux (1989/2004), pero es preciso reconocer que la perspectiva tradicional de los sexos ha legado también buenas respuestas a cuestiones como cuáles son las prácticas sociales de las mujeres en la πόλις, cómo puede ser entendida la configuración del οίκος como lugar femenino y el espacio público, como el masculino, entre otras. Por esta razón, además de contemplar lo trágico y el operador femenino, en este artículo también se propone tener en cuenta algunos aspectos sobre la mujer de la ciudad, sus lugares, costumbres y funciones socialmente definidas, pero todo ello dirigido al análisis del espacio que crea la tragedia. El operador femeni-

no propuesto por Loraux (1989/2004) abarca cuestiones de profundo interés como la comprensión del placer, el dolor, la maternidad y la muerte en el mundo griego, sin embargo, la lectura social brinda un reconocimiento de espacios, rituales y obligaciones de la mujer que no pueden desconocerse si se pretende también hacer una lectura contextual de la tragedia. De la confluencia de estas dos aristas de interpretación surgen las preguntas que dan origen a este texto: ¿se puede pensar un conflicto trágico sexuado? y, si la tragedia es el espacio imaginario de la polis que transforma el orden social a través de la poesía, ¿qué aspectos de este orden se filtran en la tragedia y hacen parte del conflicto trágico de la heroína?

Antígona: entre la heroína trágica, la mujer de la ciudad y lo femenino

Uno de los asuntos que se debe tener en cuenta al estudiar una obra trágica es el sustrato mitológico de los personajes y la trama que la componen. El de la obra *Antígona* es un caso especial puesto que no se conservan evidencias de un relato mitológico en el que la hija de Edipo se enfrente a su tío Creonte y a su hermana Ismene en favor del enterramiento digno de su hermano Polinices, muerto en batalla fratricida, como sucede en la tragedia. A pesar de haber existido algunos poemas épicos que relataban la historia de la casa de Edipo en los que, probablemente, se mencionaba al menos la existencia de Antígona, esta no tuvo en ellos el protagonismo que adquirió después en la tragedia de Sófocles. Comenta Librán Moreno (2008) que

pese a que las aventuras de Edipo y sus descendientes rivalizaban en popularidad con la materia troyana y habían formado el argumento de poemas épicos como *Tebaida*, *Edipodia* o *Epígonos* (hoy perdidos), ni Antígona ni su hermana Ismene aparecen en Homero (p. 118).

Con ello, la autora quiere decir que si Antígona e Ismene desempeñaran un papel al menos relevante en estos poemas, tal vez hubiesen aparecido en la *Ilíada* o en la *Odisea*, pero en estas epopeyas las únicas menciones a Edipo no incluyen los miembros de su linaje de manera detallada, y mucho menos una referencia al enfrentamiento entre Creonte y Antígona (Librán Moreno, 2008).

De acuerdo con García Gual (2012, p. 132), parece entonces probable que el argumento de Antígona haya sido una invención de Sófocles, puesto que no se conoce un tratamiento anterior de esta trama, situación que conduce a pensar que, probablemente, la tragedia fue elaborada para abordar asuntos particulares en los que el protagonismo de Antígona era indispensable; asuntos que atañen, como se verá, tanto a que Antígona sea una mujer como al carácter femenino de la heroína. Si bien no hay un relato mitológico en el que se pueda ubicar el origen de la disputa entre Creonte y Antígona, ello no impide que su trama guarde una estrecha relación con *Edipo Rey* y *Edipo en Colono* de Sófocles, por lo que hace parte de las representaciones teatrales de la legendaria maldición de los labdácidas o ciclo tebano, sin llegar a considerar estas tragedias como una trilogía.

Desde el horizonte conceptual planteado por Vernant y Vidal-Naquet (1972/2002) y Lesky (2001), en la tragedia griega el sustrato mítico está presente, pero el argumento elaborado por el trágico explora una posibilidad de representación diferente que adquiere, inevitablemente, otro significado³, pues intenta expresar los conflictos que subyacen a una nueva realidad religiosa y política de la πόλις ateniense. En su indagación acerca de la categoría de lo trágico, Albin Lesky se interesó profundamente por la definición que de esta daba Goethe: “todo lo trágico se basa en un contraste que no permite salida alguna. Tan pronto como la salida aparece o se hace posible, lo trágico se esfuma” (Goethe como se citó en Lesky, 1958/2001, p. 42). Sin embargo, al considerar que la definición de Goethe no aplicaba para todas las tragedias, sino solamente para algunas, Lesky (1958/2001) decidió elaborar una distinción más amplia con la cual interpretar cada obra trágica desde lo que en esta misma se muestra, además de agregar otros motivos reconocibles en la trama que envuelve a los personajes. Lesky plantea una necesaria diferencia entre el conflicto trágico absoluto, la visión trágica del mundo y la situación trágica. En el conflicto trágico absoluto se presenta un acontecimiento que si bien abarca por completo las tramas de los personajes de la tragedia, a través de una lucha de valores absolutos que, en este caso, teje el enfrentamiento entre Antígona y

³ Existen diferentes perspectivas sobre la intencionalidad de la tragedia. Algunos autores sostienen que las obras tienen relación directa con la realidad política de Atenas y con determinados personajes reales que son representados en escena por los actores; otros, por el contrario, indican que una lectura realista de la tragedia la empobrece enormemente (véase Vidal-Naquet, 2002/2004).

Creonte e involucra significaciones tan profundas y universales para el hombre griego como las leyes no escritas de los dioses sobre los honores debidos a los muertos, los deberes de reconocimiento a los héroes de guerra y el respeto por la propia tierra—, no logra una reconciliación a pesar de la muerte y destrucción de los personajes; es decir, en esta tragedia, la solución no “se encuentra en un plano superior a aquel en el que este conflicto tuvo la muerte como final” (Lesky, 1958/2001, p. 52). Ni la muerte de Antígona ni el sufrimiento de Creonte por la pérdida de sus familiares logran reestablecer el orden perdido de la πόλις con las divinidades.

Por otro lado, en la situación trágica,

hay fuerzas opuestas que se levantan unas contra otras (...) [Pero] la nube que parecía impenetrable se rasga y, del azul del cielo, surge la luz de la salvación que inunda la escena que aún se hallaba en la noche tempestuosa (Lesky, 1958/2001, p. 52).

La trama que presenta la tragedia tampoco se acopla del todo a esta categoría. Si bien es cierto que en *Antígona* se presentan fuerzas contrapuestas y la destrucción puede ser entendida como la muerte, en el caso de la heroína, y la pérdida de los seres amados en el caso de Creonte, Sófocles no emplea un recurso final de salvación que diluya el conflicto entre los personajes. La aparición de Tiresias, en principio, auguraba beneficios para el tirano si este accedía a enterrar el cadáver que ya estaba contaminando los altares divinos en la ciudad, pero al ser su propuesta rechazada por Creonte, el adivino le comunica su fatídico fin: “y tú, por tu parte, entérate también de que no se llevarán ya a término muchos rápidos giros solares antes de que tú mismo seas quien haya ofrecido, en compensación por los muertos, a uno nacido de tus entrañas” (Sófocles, *Antígona*, v. 1065).

Ahora bien, de acuerdo con Lesky (1958/2001),

la *visión radicalmente trágica del mundo*⁴ (...) la determinaremos brevemente como la concepción del mundo como sede de la destrucción incondicional de fuerzas y valores que necesariamente están en pugna, destrucción sin solución y no explicable por ningún sentido trascendente (p. 51).

⁴ Cursivas en el original.

Si bien en *Antígona* hay esbozos de una situación trágica pero sin salvación efectiva, la visión trágica del mundo define con precisión la trama de la tragedia. La obra lleva el nombre de uno de los personajes, sin embargo, autores como Orsi (2007) coinciden con que se trata de una obra de estructura díptica, pues no solo Antígona sufre las consecuencias de sus propias decisiones; también puede hablarse de la tragedia de Creonte⁵ (p. 215), y allí se encuentra la clave de la trama. Según Escribar Wicks (1996), una de las interpretaciones más extendidas de la obra ha sido la elaborada por Hegel (1826/2006, p. 537; 1842/1989, p. 868), quien vio en esta una lucha entre las leyes humanas (Estado), representadas por el tirano, y las leyes divinas o familiares, por Antígona (ley positiva y ley negativa). Su interpretación separa de manera tajante por una parte,

“ley humana” que abarca el pueblo, las costumbres de la ciudad, el gobierno, la guerra y se encarna en un carácter, el del hombre; por otra, la “ley divina” que incluye la familia y el culto de los muertos y se encarna en otro carácter, el de la mujer (Escribar Wicks, 1996, p. 56).

Durante el siglo pasado, debido a la investigación realizada por Vernant y Vidal-Naquet (1972/2002) sobre una interpretación en contexto de la tragedia griega, se dio un giro radical a la postura hegeliana. Los autores, como se indicó al principio, consideraron que las obras trágicas podían ser leídas con una metodología diferente y, partiendo de presupuestos que implican un reconocimiento del contexto social en que surgen, plantean que la tragedia de *Antígona*

no opone la pura religión, representada por la joven, a la irreligión total, simbolizada por Creonte, o un espíritu religioso a uno político, sino dos tipos diferentes de religiosidad: por un lado, una religión familiar, puramente privada, limitada al círculo estrecho de los parientes cercanos, los *phíloi*, centrada en el hogar doméstico y el culto de los muertos; por otro, una religión pública donde los dioses tutelares de la ciudad tienden finalmente a confundirse con los valores supremos del Estado (Vernant & Vidal-Naquet, 1972/2002, p. 36).

⁵ También para Cornélius Castoriadis (2001) tanto Antígona, como Creonte, son incapaces de hacer convivir las leyes de la ciudad y la justicia de los dioses en una sola comprensión de su propio mundo: “cada uno de ellos, por haberse dedicado a la defensa ciega y absoluta de uno de los dos principios, pasa a ser *hubristés* y *ápolis*” (p. 26). Esto implica, tal como sostiene Orsi (2007), que en la obra acontece la caída, no de uno, sino de dos personajes, cada uno con motivos disímiles que los llevan, por caminos diferentes, a estar fuera de la idea de ciudadanía griega. La palabra *hubristés* tiene como raíz *húbris* y significa la arrogancia y la insolencia que escenifica la tragedia y cómo esta lleva a ambos personajes a estar por fuera del orden de los hombres.

De acuerdo con la cita anterior, para Vernant y Vidal-Naquet (1972/2002) no es lícito considerar la religión y la política, dos ámbitos tan relevantes en la vida del hombre griego, como separados y confrontados de la manera en que los expone Hegel. Al ubicar el enfrentamiento que presenta la tragedia en el contexto social y político de su surgimiento, salen a la luz aspectos que de otro modo pasarían inadvertidos. Si se considerase a Creonte, de acuerdo con el marco conceptual propuesto por Hegel, como defensor solo de las leyes humanas, ni siquiera contemplaría el enterramiento de Eteocles, puesto que se trata de una obligación debida a los dioses y al muerto; dice Antígona de Creonte: “a Eteocles, según dicen, por considerarle merecedor de ser tratado con justicia y según la costumbre, lo sepultó bajo tierra a fin de que resultara honrado por los muertos de allí abajo” (Sófocles, *Antígona*, v. 25)⁶. Pero si se considera a Creonte y a Antígona como personajes que luchan porque tienen diferentes representaciones religiosas, el conflicto no se daría entre leyes divinas por un lado y leyes humanas por otro, sino entre una religiosidad fundamentada en el círculo familiar y otra en los ordenamientos religiosos y políticos de la ciudad. Para Vernant y Vidal-Naquet, la tragedia griega surge en un momento fundamental de ruptura de la conciencia de los griegos con un pasado eminentemente aristocrático en el que los valores soportados en la línea familiar o de sangre eran privilegiados (1972/2002, p. 18). Con el advenimiento de la democracia, una nueva comprensión de los vínculos políticos y sociales entre los hombres se abría paso, ya no fundamentada en los lazos familiares de origen, sino basados en un *ἔτος* ciudadano en el que se privilegiaba la participación de los hombres en los temas de la *πόλις*, y precisamente este asunto es el que problematiza Sófocles. Así, la visión radicalmente trágica del mundo enunciada por Lesky (2001) toma aquí su forma: se trata de un conflicto que no tiene solución porque tanto Antígona como Creonte adoptan una posición que ambos

⁶ Si se acude a la raíz mítica de la tragedia, se encontrará que, después de verse deshonrado por sus hijos Eteocles y Polinices cuando se enteraron de la acusación de incesto, Edipo lanzó tres maldiciones en contra de aquellos: “1) que no tuvieran paz ni vivos ni muertos; 2) que se mataran mutuamente; 3) que se repartieran su herencia espada en mano”. No obstante, para evitar la condena de su padre, Eteocles y Polinices “acordaron inicialmente turnarse en el poder año tras año. La guerra se origina cuando (...) Eteocles detenta el poder y destierra a Polinices” (Perea Morales, 1986, p. 296). Lo cual quiere decir que, de acuerdo con lo que indica Antígona en la tragedia “Los siete contra Tebas” de Esquilo, Polinices “fue maltratado y respondió, a su vez, con maltratos” (v. 1045). Desde esta perspectiva, Polinices es visto como receptor de las consecuencias de las acciones de su hermano Eteocles, pero desde el punto de vista de Creonte, el regreso de Polinices a Tebas con un ejército extranjero para recuperar el poder usurpado por su hermano es visto como un acto de traición. Mucho después, la opinión sostenida por Creonte fue traducida a leyes concisas, por ejemplo, Platón determina castigos muy precisos para los traidores de sus ciudades (Leyes, 856b ss.); y Tucídides, en *Historia de la Guerra del Peloponeso*, comenta el caso de Temístocles, cuyos restos fueron enterrados en el Ática a escondidas de los ciudadanos, pues se trataba de un exiliado acusado de traición (I 138-6).

consideran justificada. Al defender la religión familiar, Antígona considera que si honra los favores fúnebres, tiene de su lado a los dioses, mientras Creonte aboga por un culto de carácter público y piensa que ni los dioses ni los ciudadanos permitirían un enterramiento con honores para el enemigo de Tebas. Sin embargo, los vaticinios de Tiresias al tirano —e inclusive las invitaciones de Hemón a su padre para que escuchara la opinión del pueblo que estaba a favor de Antígona— y las increpaciones del Coro a la muchacha demuestran que ambos se guiaban a sí mismos a su destrucción. Ni la religión absolutamente privada de Antígona ni la religión que Creonte presume de pública pero que atenta contra los dioses, consisten en soluciones para la pugna.

La hija de Edipo es acérrima defensora de los derechos religiosos de sus familiares y por ello se enfrenta con Creonte hasta encontrar la muerte. Esta contienda configura la trama de la obra, pero hay otras acciones que forman parte también de la hechura trágica de la heroína: aceptación noble del destino, la soledad y la dignidad de la caída en la desgracia. De acuerdo con Jacqueline de Romilly (2011), los griegos no comprendieron el destino como algo inevitable o que ya está escrito, por el contrario, “cuando hablaban del destino, los griegos designaban ante todo la realidad, en la medida en que escapa al hombre” (p. 109). A diferencia de los sempiternos y felices dioses a los que no puede alcanzar desgracia alguna⁷, el hombre puede sufrir los dolores y quebrantos más grandes sin llegar a comprender las razones de ello, y no le queda más remedio que aceptarlos con entereza porque así sucedieron las cosas y no de otra manera. Antígona reconoce la suerte funesta del linaje de los labdácidas, y por ello actúa de acuerdo con sus responsabilidades familiares. El hombre piadoso debe sentir un profundo respeto y adoración por los dioses

⁷ El argumento de Romilly (2011) encuentra consonancia con la opinión de Vernant (1991): “Si bien ellos [los dioses] pertenecen al mismo mundo que los humanos, si tienen en cierta forma el mismo origen, constituyen una raza que desconoce todas las imperfecciones que señalan a las criaturas mortales con el sello de la negatividad —debilidad, fatiga, sufrimiento, enfermedad, muerte— y no encarna lo absoluto ni el infinito, pero sí la plenitud de los valores que componen el premio de la existencia en esta tierra: belleza, fuerza, juventud eterna, eclosión permanente de la vida” (p. 11). Los dioses griegos mantienen con los hombres un vínculo de superioridad que está marcado por la nobleza de su naturaleza. Sófocles recalca esta condición del hombre en el héroe trágico pues este, a diferencia de los dioses perfectos, está obligado a actuar de la mejor manera que pueda ante el sufrimiento que le provocan las situaciones que no puede manejar. Si el héroe trágico no actúa, la acción no se consuma; sin embargo, es importante aclarar que ello no quiere decir que esté atado a un destino inevitable ante el cual lo único que queda es el sufrimiento y la aceptación pasiva. Para los griegos, la idea del destino difería enormemente del significado que tiene esta expresión en la actualidad. En su comprensión, a pesar de que los infortunios sucedían sin que el hombre pudiera tener control sobre estos, no se trataba de hechos inevitables impuestos por los dioses ante los cuales se debiera guardar resignación, sino de hechos ante los que el héroe debía actuar de la mejor manera posible para mostrar su valía ante los dioses. Aquí adquiere completa relevancia la acción, pues sin esta el héroe se ve movido por los acontecimientos desafortunados como una pequeña barca por el océano, mientras que la acción lo hace sobreponerse con fortaleza ante las pruebas del destino.

porque nunca llegará a comprender su propio destino. Al héroe trágico no le queda otra posibilidad que enfrentar el reto con valentía, consciente de que no puede evitarlo. Es por esta razón que a lo largo de muchos pasajes de la tragedia, Antígona expone a sus opositores los motivos de su actuar, pues, no solo los ha comprendido, sino que también los ha interiorizado para defenderlos. Como heroína, Antígona no tiene otra elección que realizar una acción valerosa, pero ello no significa que sea la correcta: su actitud de valentía frente a la situación, que la convierte en una mujer honorable, el Coro le reprocha –hacia el final de la obra– como locura y exceso, hecho que deja entrever una trama verdaderamente compleja.

La posición que toma el héroe ante la prueba que se le impone lo lleva, irremediamente, a la soledad. Para Romilly (2011), una de las características más notorias de los héroes sofocleos es que sus acciones los van aislando progresivamente de sus seres cercanos porque no hallan en ellos la consonancia con sus propósitos y aspiraciones (pp. 91-92). La soledad está relacionada íntimamente con la ὑβρις o exceso propio de una heroína trágica, pues Antígona se empeña en defender aspectos que la misma trama de la tragedia se encarga de mostrar como los menos favorables para una ciudad que pretende mantener la legitimidad de los dioses en el ámbito familiar, pero a la vez dar crédito a las decisiones del δῆμος. El primer enfrentamiento de Antígona es con Ismene, quien no quiere ayudarla en ninguna acción que pueda ponerlas en peligro de muerte, y el segundo es con Creonte. No sorprenden tanto las represalias de Creonte frente al enterramiento de Polinices como la indecisión de Ismene, puesto que se encuentra en una situación similar a la de Antígona y prefiere abandonarla antes que cometer el crimen. Hasta el momento de su muerte, Antígona se queja frente al Coro de que ningún amigo iba a llorarla, y se suicidó pensando que solo ella se había enfrentado al tirano por una noble causa. No obstante, la heroína sostiene una relación amorosa con el hijo de Creonte, Hemón, quien llega a defenderla ante su padre, e inclusive, se suicida junto al cadáver de Antígona en la cueva para reafirmar su desacuerdo con el edicto en contra de Polinices. La soledad señalada por Romilly (2011), en Antígona se presenta tanto por el desconocimiento de la heroína de la lealtad que tuvo Hemón con su causa, como también por obligación, debido al rechazo que provocaron sus acciones excesivas en Ismene y Creonte.

Finalmente, para Lesky (1958/2001), hay un elemento más, indispensable en el héroe: la dignidad de la caída en la desgracia. Al exponer este punto dice el autor que se trata de “la *importante altura de la caída*: lo que hemos de sentir como trágico debe significar la caída de un mundo ilusorio de seguridad y felicidad a las profundidades de una miseria ineludible” (p. 45). En *Antígona* no hay, o al menos no se muestra en la tragedia, un momento en la vida de la heroína en el que no se vea impelida a cumplir una misión tan fatídica y, por el contrario, disfrute de tranquilidad. Las obras *Edipo Rey* y *Edipo en Colono* de Sófocles mantienen una íntima relación con la trama de la tragedia, pero no es lícito consultarlas para desarrollar este punto debido a la diferencia existente entre los años de sus representaciones con respecto a *Antígona*; disparidad que puede significar mucho más que solo distancia temporal. La respuesta se halla inmersa en la misma tragedia, en los sollozos finales de la heroína: Antígona lamenta profundamente encontrarse sola caminando hacia la muerte, sin amigos, sin esposo y sin hijos, y a pesar de que acepta su destino trágico, se entristece por dejar una vida en la que hubiera podido cumplir sus responsabilidades como esposa y madre al lado de Hemón. No se trata entonces de que la heroína haya vivido, en efecto, en un mundo ilusorio de seguridad y felicidad, y luego hubiera caído en una desgracia innombrable, sino de que este mundo hubiera sido perfectamente posible al lado de su esposo si los deberes familiares no la obligaran a cumplir un compromiso. Como heroína trágica, Antígona se encuentra inmersa en una lucha con Creonte, provocada por la aceptación y el cumplimiento, en total soledad, de un destino inevitable que la conduce a abandonar voluntariamente su vida.

Ahora bien, este preámbulo debe conducir el trabajo que aquí se presenta hacia otros parajes: una vez delimitado el perfil trágico de Antígona, se procederá a indagar qué elementos concernientes a su naturaleza femenina y a su condición de mujer se filtran en el conflicto trágico y lo revelan como un conflicto sexuado. Se examinarán algunos de los diálogos de Antígona y los que mantiene con otros personajes de la tragedia para destacar los rasgos propios, no de un héroe trágico sin rostro, sino de una heroína femenina.

La mujer viril

A medida que transcurre la trama de la tragedia, el conflicto que se teje entre los dos personajes principales cobra solidez y los intereses que cada uno defiende se hacen más claros. Creonte amonesta a Antígona por su inalterable deseo de enterrar a Polinices, pero es imposible pasar por alto que, en repetidas ocasiones, el tirano se refiere a ella en tono de censura no solo por este deseo, sino también por su condición de mujer. A lo largo de la obra, Creonte alude a Antígona como *γυνή* (mujer) para enfatizar su desagrado tanto por el intento de la doncella de cambiar algunas de las actitudes que, desde la mirada masculina, le son naturales o inherentes a las mujeres, como por pretender tener más poder que quien gobierna, un varón. No se trata aquí de considerar la actitud de Creonte de manera crítica desde una lectura feminista o de género, sino de develar que en el océano del discurso del héroe trágico se filtran aguas pertenecientes a afluentes cercanos que dan un rostro propio a Antígona y la muestran como un ser traspasado por su condición sexuada. En uno de sus diálogos, Creonte intenta hacer ver a su hijo Hemón que Antígona ha demostrado ser despreciable; si decidieran dejarla con vida, se convertiría en una mala esposa, e incluso, es considerada como un enemigo:

Por tanto, hijo, tú nunca eches a perder tu sensatez por causa del placer motivado por una mujer, sabiendo que una mala esposa [*γυνή κακή*] en la casa como compañera se convierte en eso, en un frío abrazo. ¿Qué mayor desgracia podría haber que un pariente malvado? Así que, despreciándola como a un enemigo, deja que esta muchacha despose a quien quiera en el Hades, puesto que sólo a ella de toda la ciudad he sorprendido abiertamente en actitud de desobediencia (Sófocles, *Antígona*, vv. 650-655).

En otro parlamento con Ismene y Antígona, Creonte expresa lo molestas que le resultan la novia y sus nupcias con Hemón:

- Ismene. — ¿Y vas a dar muerte a la prometida de tu propio hijo?
- Creonte. — También los campos de otras se pueden arar.

- Ismene. — No con la armonía que reinaba entre ellos dos.
- Creonte. — Odio a las mujeres perversas para mis hijos [κακὰς ἐγὼ γυναῖκας υἱέσι στυγῶ]. (...)
- [Ismene].⁸ — ¡Oh queridísimo Hemón! ¡Cómo te deshonra tu padre!
- Creonte. — Demasiadas molestias me producís tú y tu matrimonio.
- Corifeo. — ¿Vas a privar, en verdad, a tu hijo de ésta?
- Creonte. — Hades será quien haga cesar estas bodas por mí.
- Corifeo. — Está decidido, a lo que parece, que muera (Sófocles, Antígona, vv. 570-575).

Es preciso pues desentrañar por qué para Creonte la actitud de desobediencia de Antígona está vinculada con un carácter peyorativo de la heroína como mujer —esposa— perversa, considerando algunos aspectos de las prácticas sociales y del mundo simbólico que rodea a la mujer griega. Desde la época homérica, el οἶκος, el de las reinas y princesas de la *Ilíada* y la *Odisea* o de las esposas de los hombres que habitaron la πόλις democrática, ha constituido el centro de la actividad femenina, y se mantuvo así durante muchos siglos. Si bien el οἶκος puede ser comprendido como un espacio o propiedad física, en su definición se incluyen dos aspectos más; a saber, es una unidad de producción agrícola, ganadera y de artesanía doméstica, y también designa al grupo humano de organización compleja en el que la mujer ocupa un papel verdaderamente relevante como regente y cuidadora (Mosse, 1990, p. 13). En este, la figura femenina es central porque encarna todas las labores de organización y administración de esclavos, bienes, alimentos, vestidos, cuidado de los hijos y familiares y la fabricación de productos y manufacturas. Además de estas invariables funciones, en época homérica el οἶκος constituía también un centro de poder que reafirmaba la realeza del varón y representaba su ca-

⁸ De acuerdo con en la nota al pie número 42 de *La fragilidad del bien*, obra de Martha Nussbaum (2004), esta exclamación no puede ser atribuida a Antígona porque la palabra griega *phílate*, queridísimo, no implica un vínculo íntimo con quien se nombra, Hemón en este caso, como para ser enunciada por Antígona. Nussbaum aclara a continuación que la réplica de Creonte en la que hace referencia a la interlocutora y su matrimonio no implica que esté hablando a Antígona y su matrimonio, sino a la insistencia de Ismene en el matrimonio de su hermana con Hemón y las adversidades por las que está pasando. Este error se conserva en la edición de *Antígona* de Gredos, preparada por Asela Alamillo (1981), que se cita en este artículo, sin embargo, se tiene en cuenta la apreciación de Nussbaum al respecto.

pacidad para comandar tanto su propia casa como a sus súbditos. Las mujeres que participaban del prestigio del poder aristocrático al lado de sus esposos o padres –no como depositarias directas del poder, sino como cercanas a este–, tomaban parte de los ritos y prácticas de naturaleza religiosa cuyo poder estaba en últimas soportado por los vínculos de sangre (Mosse, 1990). En la época clásica, a pesar de que las condiciones internas del funcionamiento del οἶκος no tuvieron mayores modificaciones, la condición social y jurídica de las mujeres sufrió algunas transformaciones que, aunque sustanciales, no las apartaron de sus deberes primordiales en el interior del hogar. Según Sarah Pomeroy (1999), “en el siglo VI a. C. el legislador ateniense Solón institucionalizó la distinción entre mujeres decentes y ramera” (p. 73); en una época en la que el reconocimiento del poder de las familias gracias a la trasmisión de valores de sus antepasados estaba en crisis, la cuestión de la ciudadanía adquirió una relevancia absoluta. La distinción elaborada por Solón entre mujeres decentes, es decir, ciudadanas⁹, y ramera o heteras, cuerpos destinados al divertimento erótico, tenía como objetivo darle al ateniense la posibilidad de participar en la vida pública de su ciudad escogiendo a una buena esposa, gracias al nacimiento controlado de las personas bajo las leyes de ciudadanía legítima. A la par de esta modificación en la comprensión social de la mujer, se dio la del οἶκος. Este comenzó a ser el lugar de las prácticas privadas en Grecia solamente con el surgimiento del ámbito público (Valdés Guía, 2007, p. 211); lo que quiere decir que en la época homérica aún no estaba perfilada la distinción entre una esfera privada y otra pública (política), tan solo existía un reconocimiento del poder del οἶκος del aristócrata. Con la aparición de la esfera pública de la acción política masculina, la representación social de la mujer ya no pudo desligarse de sus responsabilidades en el hogar, a pesar de que estas seguían siendo las mismas que antes. Se ve entonces primero que, a diferencia de la época homérica, en la época clásica las mujeres decentes, hijas de padres ciudadanos, se convirtieron en ciudadanas que podían otorgar este título a sus hijos, y segundo, que el οἶκος se convirtió en un lugar eminentemente privado; a partir de estas modificaciones de gran relevancia, se quiere resaltar aquí que las tareas femeninas permanecieron, de una época a otra, vinculadas a la administración y organización del hogar como unidad productiva y como espacio familiar. Se

⁹ Las mujeres atenienses no eran ciudadanas en el sentido político del término, es decir, su participación en los asuntos públicos de la ciudad era nula, sin embargo, si sus padres eran atenienses, ellas podían transmitir a sus hijos la ciudadanía, por lo que eran llamadas esposas legítimas.

observa entonces que el conflicto trágico de la obra tiene como paisaje de fondo algunos aspectos de esta estructura social general que el trágico no pudo pasar por alto. Puede suponerse que Antígona, a pesar de no existir ningún mito que refiera su historia, es un personaje mitológico, y por tanto aristocrático, puesto que está vinculada con el fatídico destino de la familia de los labdácidas contado en el ciclo tebano. Por ello, como muestra la evidencia de las prácticas sociales femeninas, sale avante como defensora no solo de las leyes religiosas que justifican el enterramiento de cualquier cadáver, incluso si es el de un enemigo de la ciudad, sino también como defensora de sus responsabilidades como mujer perteneciente a un οἶκος en el que, sin lugar a dudas, predomina el cuidado de los parientes; de lo que resulta entonces la religiosidad familiar que da lugar al conflicto trágico de la heroína. El cambio que se produjo de una época a otra está completamente evidenciado en la tragedia cuando la figura aristocrática (mitológica) de Antígona es contrastada con la fuerte defensa que Creonte hace de la religiosidad en la esfera pública naciente y eminentemente masculina. Con el surgimiento de lo público, el οἶκος y todas las significaciones religiosas familiares que lo rodean se convirtieron en privadas, y defenderlas por encima de las leyes de la ciudad, como hace Antígona, es para una mujer sobrepasar los límites que le han sido impuestos por el varón. La condición sexuada de los personajes trágicos entonces corresponde a los valores que representan en la obra, es decir, las razones de Antígona no podrían ser defendidas por un hombre porque, a pesar de que tiene un vínculo de pertenencia y mandato con el οἶκος, para el varón, al menos en la Atenas democrática, los vínculos políticos de la πόλις predominan sobre los creados en el hogar; y viceversa, las razones expuestas por Creonte corresponden a su relación inmediata con el poder político que ostenta, asunto desconocido por las mujeres.

Entre todas las funciones que podía desempeñar una mujer en su οἶκος, la más relevante y apreciada era la de ser una buena esposa; finalidad tanto de la doncella que vivía aún en casa de sus padres, como de la que había contraído matrimonio. Escrito poco más de medio siglo después de la representación de *Antígona*, el tratado Económico de Jenofonte (como se citó en Mosse, 1990) condensa de manera clara todo lo que un ciudadano ateniense del siglo V a. C. debía esperar de su joven esposa en materia de organización en el hogar: “a la

pregunta de Sócrates sobre si se quedaba encerrado en casa para administrar sus bienes, Iscómaco le responde: «Yo nunca me quedo en casa, porque mi mujer es muy capaz de dirigir sin ayuda de nadie los asuntos domésticos» (VII, 3)” (Mosse, 1990, p. 35). Una buena esposa se define entonces por sus grandes habilidades para manejar los bienes del esposo sin malgastarlos, como indica Jenofonte; también por darle hijos legítimos para que sean los herederos de su fortuna y, principalmente, porque permanece bajo el mando de su esposo sin enfrentarlo nunca, pues esto implica un desafío a su poder tanto en su casa, como ante sus iguales; si un hombre no sabe controlar los asuntos domésticos, tampoco sabrá cómo manejar los asuntos de la ciudad. De hecho, se ha defendido que el οἶκος es el lugar donde el varón mantiene encerrada a la mujer (Suárez Plácido, 2000) para poder controlar sus acciones y evitar ser deshonrado con el adulterio o la desobediencia. En los diálogos que sostiene Creonte con Hemón y luego con Ismene y Antígona citados más arriba, el tirano advierte a su hijo, precisamente, el peligro que constituye una mujer que es capaz de desafiar, sin temor a la muerte, un mandato de un hombre porque, a pesar de que una esposa es motivo de alegría por los placeres eróticos que puede proporcionar, que además están vinculados con la reproducción en favor de la ciudad, puede convertirse en una desgracia (pariente malvado, enemigo) cuando en vez de buscar el bienestar de su esposo, se atreve a retar su autoridad.

No obstante, para Creonte las consecuencias de la actitud de Antígona sobrepasan los límites del futuro οἶκος que formaría con Hemón cuando resalta que su desobediencia es también con la ciudad. No se trata solamente de que Antígona sea una mala mujer (γυνὴ κακὴ) para su esposo en el hogar, sino de que lo es porque también desobedece las que, según el tirano, son las leyes que la ciudad, espacio masculino por excelencia, ha dispuesto para el tratamiento justo de los enemigos fallecidos. En suma, la perversidad de Antígona radica en que es una mujer que contraviene el poder masculino tanto en la esfera privada como en la pública y, en este sentido su figura aparece masculinizada ante los ojos de Creonte. Llegados a este punto, es preciso alejarse lentamente de la realidad social para adentrarse en el imaginario del hombre griego que, a pesar de que es construido sobre aquella, permite una indagación que considere ya no al hombre y la mujer, sino lo simbólico femenino y masculino. Una vez Creonte ha desenmascarado a Antígona como una mala esposa para su hijo,

se ocupa de describir lo anómala que resulta su actitud vehemente frente al edicto, porque ella en vez de adoptar la actitud sumisa y resguardada de una mujer, como lo hace Ismene, se acerca más a un carácter masculino. Una de las intervenciones de Creonte a lo largo de la obra es realmente significativa a este respecto: “pero verdaderamente en esta situación no sería yo el hombre —ella lo sería—, si este triunfo hubiera de quedar impune” (Sófocles, *Antígona*, v. 485). Ni en el contexto social de la Atenas del siglo V a. C. (más exactamente del 442, año en que fue representada la obra), ni en época homérica fue posible que una mujer llegara a ser hombre, como indica Creonte, con todos los aspectos que ello implica, así que es preciso considerar tal afirmación como posible solamente en el espacio ficticio que crea la tragedia para expresar la alteridad social y políticamente estructurada, para trastocar los encuentros y lejanías entre lo femenino y lo masculino. Para Creonte no solo existe la posibilidad de que Antígona se convierta en un varón, o al menos sea masculinizada, sino también de que él llegue a perder su virilidad, masculinidad (ἀνδρεία), y se vea inferior a una mujer. En el imaginario griego, la relación entre lo femenino y lo masculino gira en torno al ejercicio del poder. La tragedia muestra entonces que, si bien en el ámbito social las funciones de los sexos permanecían intactas, en este espacio ficticio trágico se expresaba uno de los temores más íntimos del hombre griego, esto es, verse amenazado o reducido en su virilidad por la alteridad femenina. De acuerdo con Loraux (1989/2004), mientras que el varón podía asimilar actitudes propias de lo femenino sin ver reducida su virilidad, cuando la mujer se apropia de las cualidades masculinas se convierte en un peligro inminente y amenazador para el hombre:

[En] el instante en que el orden cívico se resquebraja, aparecen las mujeres. Viriles, como el «tirano» Clitemnestra, que encarna la única versión posible de la asimilación de lo masculino por una mujer, situada (...) en el lado amenazador del poder (p. 35).

Si bien la figura de Antígona difiere de la de Clitemnestra en que esta última no solo es amenazadora, sino que en efecto se toma el poder representado por el trono de su esposo Agamenón, es cierto que Antígona, de manera frontal, cuestiona la autoridad de Creonte y, en este sentido, no puede ser llamada un tirano, pero sí una mujer de carácter viril. A pesar de que la heroína nunca

se reconoce a sí misma como viril, Creonte ve en ella a una esposa perversa para su hijo y a una mala mujer porque Antígona, precisamente, pone en cuestión su feminidad ante Creonte al desafiar el poder masculino.

Tutoría y ritos funerarios

En el transcurso de la tragedia, Antígona expone seriamente sus razones a Creonte y deja en claro que su amor familiar es mucho más importante que la traición de Polinices a Tebas, puesto que ve a aquel no como un enemigo de la ciudad, sino como su hermano, y aún más, su protector. La obra presenta entonces un conflicto absoluto de valores religiosos, no obstante, al reflexionar sobre la relevancia social de las mujeres en los ritos de transición (muerte) y su dependencia permanente del κύριος o tutor, las acciones de la heroína con respecto a su hermano pueden verse ahora motivadas por distintas razones. Tanto las esposas e hijas de los reyes en la época arcaica, como las de los hombres de la πόλις del siglo V a. C. debían permanecer durante toda su vida bajo el cuidado de un varón, con el quien tuvieran parentesco, que se encargara de su manutención. Dado que no era común que las mujeres decentes alcanzaran tanta independencia económica como para mantenerse a sí mismas—asunto que sí lograban las heteras o mujeres de compañía gracias a los pagos de sus clientes—, la mayoría de ellas vivía bajo el cuidado del κύριος. Como era natural que el κύριος de una mujer fuera mayor en edad y falleciera antes de que ella lo hiciera, la tutoría se pasaba de un varón a otro dentro del οίκος, tratando de mantener estos asuntos en manos de los hombres de la familia, incluyendo a los esposos y familiares muy cercanos, como los tíos. Así,

la mujer desde su nacimiento, estaba bajo la tutela de su Kyrrios, su Señor, que normalmente era su padre, salvo en los casos de la muerte de este, llevaba a que estuviera bajo tutela de alguno de sus hermanos, convirtiéndose en su nuevo Kyrrios, quien se encargaría, llegado el momento de acordar su matrimonio. El Kyrrios de una familia tenía autoridad sobre ellos y también responsabilidades sobre su mantenimiento (Fuentes Santibáñez, 2012, p. 13).

La obra sin duda tiene como trasfondo esta realidad social, de acuerdo con la cual el κύριος de Antígona e Ismene era su padre Edipo; en ausencia suya, la tutoría pasó a manos de uno de los hermanos de las jovencitas: Eteo-

cles, si se sigue la trama de la tragedia, puesto que Polinices abandonó Tebas y regresó después para atacarla. En la guerra fratricida provocada por Polinices fallecieron ambos hermanos, por lo que Antígona e Ismene pasaron a estar bajo el cargo de Creonte, el pariente más cercano a la familia por ser el hermano de Yocasta (madre y esposa de Edipo), tío y a la vez cuñado de Edipo. La actitud de Ismene frente a la decisión de Antígona, leída desde este punto de vista, adquiere cierta nitidez: es una doncella sin padre, sin hermanos que la protejan y sin esposo; Creonte es la única persona que le queda para asegurar una manutención y tal vez no pueda aspirar a casarse porque su honor ha sido mancillado con la muerte de sus familiares varones, así que rebelarse ante el edicto de Creonte no es una opción para ella porque “la vida de las mujeres que carecían de la protección masculina era ciertamente penosa” (Pomeroy, 1999, p. 60). Cuando Ismene se enteró de la sentencia de muerte de Antígona decidió apoyarla, pues sabía que se quedaría absolutamente sola. Pero su hermana no permitió que ella tomara partido en la culpa, la consideró indigna de defender a Polinices porque desde el principio se negó a ayudarla en los ritos funerarios.

Esta situación también presenta a Antígona como un personaje más sorprendente porque, a pesar de encontrarse exactamente en la misma posición que Ismene, decide, como heroína trágica, aceptar su destino ineludible para enterrar el cadáver del hermano amado. La prohibición del rito funerario es el centro de la obra y en ausencia de Eteocles y Polinices, Creonte era el indicado para encargarse de Tebas y de las hermanas, pero al rechazar los excesos de Creonte como gobernante, Antígona decide también rechazarlo como figura de autoridad y desafiarlo. Hacia el final de la obra, cuando la heroína camina lentamente hacia su tumba dentro de la montaña proclama, en un treno de profunda belleza, la soledad de una mujer sin padre ni hermanos, ni esposo ni hijos:

Antígona. —Sin lamentos, sin amigos, sin cantos de himeneo soy conducida, desventurada, por la senda dispuesta. Ya no me será permitido, desdichada, contemplar la visión del sagrado resplandor, y ninguno de los míos deplora mi destino, un destino no llorado (Sófocles, Antígona, v. 880).

Antígona emplea la expresión sin amigos (ἄφιλος), sin amados, para recalcar la ausencia de cualquier vínculo con sus familiares que aún están vivos, e inclusive, con su futuro esposo.

La tutoría del varón como un asunto familiar conduce a otro aspecto relevante en el interior del οἶκος que revela las semejanzas de la heroína trágica con la mujer ateniense. Si los honores fúnebres fueron correctamente dados a Eteocles, para Antígona era una obligación familiar y religiosa honrar a su otro hermano amado, nacido de su propia madre, como lo expresa en los versos 460 y 470. Las mujeres estaban exentas de cualquier relevancia en los ámbitos públicos, pero el espacio religioso, que incluía todos los rituales vinculados a la intimidad del hogar, era reservado con especial cuidado para ellas. Para la cultura griega, “en los ritos de tránsito —nacimiento, iniciación, matrimonio y muerte— las mujeres eran indispensables, [porque proporcionaban] el elemento de continuidad fundamental para la perpetuidad de la *pólis*¹⁰ y la conservación de las relaciones entre los hombres y los dioses” (Joint Association of Classical Teachers, 1988, pp. 188-189). Después de un deceso, las mujeres del hogar eran las encargadas de preparar los cuerpos de sus familiares, limpiar sus heridas, vendarlos y perfumarlos para la ceremonia; todas estas tareas que Antígona estaba dispuesta a realizar por su hermano. Si los ritos no eran hechos una vez el difunto los ameritaba, se corría el peligro de injuriar gravemente no solo al dios Hades, protector del inframundo (lugar también denominado Hades) al que iban las almas de los muertos, sino también a todas las divinidades cuyos altares en la ciudad fueran ensuciados por los restos del cuerpo insepulto. La decisión de Creonte de no enterrar el cadáver de Polinices, de no permitir siquiera cubrirlo para evitar que los animales lo ultrajaran, significó desobedecer los mandatos no escritos de los dioses. Como mujer, entonces, Antígona simboliza el vínculo entre lo femenino y lo divino, la posibilidad de recuperar el favor de los dioses ofendidos celebrando los debidos honores al muerto con el cuidado que solo las mujeres podían procurar.

En el imaginario simbólico del varón griego, el vínculo con la feminidad estaba profundamente marcado por la figura mitológica de Pandora. Creada por Zeus para castigar a los hombres por haber obtenido el fuego de manos

¹⁰ Cursivas en el original.

de Prometeo, Pandora marca una pauta para la comprensión de la mujer como despreciable, pero a la vez irresistible y necesaria en el hogar, pues aquella vive a expensas del hombre sin esforzarse por su propio sustento, pero sin su vientre no se puede procrear descendencia. La mujer, comenta Hesíodo (2000) al referirse a la raza maldita que tiene inicio con Pandora, es un “arduo engaño (...) gran desgracia para los mortales, con los hombres habitan no como compañeras de la perniciosa pobreza, sino de la abundancia” (p. 53). La esposa entra en casa del esposo y malgasta su dinero si no conoce cómo conducir correctamente el οἶκος, las hijas viven con su padre hasta que tienen edad para casarse y este debe proporcionarles bienes para que vivan con sus esposos y, además, siempre residen en el interior de la casa sin realizar el arduo trabajo al aire libre del varón. La mujer permanece entonces durante toda su vida bajo el cuidado del hombre porque lo femenino es aquello que no es masculino, es una negación de la mismidad que no puede llegar a ser, en sentido estricto, ni actividad política ni económica independiente (Loraux, 1989/2004).

Muerte virginal

La tragedia da inicio con una confrontación entre los deseos de Antígona, enterrar el cadáver de su hermano Polinices, y los de Ismene, que se rehúsa a brindar ayuda a su hermana en cualquier asunto que pueda ponerlas en apuro de muerte frente al tirano Creonte. Las palabras que expresan la intención de la heroína, al principio de la obra, son pronunciadas con vehemencia: “ni te lo puedo ordenar ni, aunque quisieras hacerlo, colaborarías ya conmigo dándome gusto. Sé tú como te parezca. Yo le enterraré. Hermoso será morir haciéndolo” (Sófocles, Antígona, v. 70). Antígona tiene pleno conocimiento de que una acción como la que pretende realizar trae como consecuencia inmediata la muerte, pero no teme ni se lamenta por el destino fatal que cierne sobre ella, por el contrario, alaba el crimen que cometerá como el medio para recibir el más anhelado premio: yacer con sus amados muertos en el Hades; esta aceptación noble de su destino hace parte de la construcción trágica de la heroína. Cuando la obra está llegando a su fin, las fuerzas de Antígona parecen flaquear y expresa dolorosamente, ante la conciencia de la muerte próxima, su deseo de participar del himeneo y la maternidad. Las altas voces pronunciadas

por Antígona, que al principio demostraban una valentía inusitada ante la muerte, se convierten al final en el lamento prolongado no ya de una heroína trágica solamente, sino también de una mujer que reconoce que, a pesar de que su decisión es la correcta ante la mirada de los dioses, su cumplimiento la obliga a renunciar a “su destino en la vida” (Sófocles, *Antígona*, v. 895) como esposa y madre. La exaltación en la obra de estas formas de ser femeninas conduce a pensar que el conflicto trágico de la heroína está permeado por su condición sexual.

Al indagar los diálogos que la heroína sostiene con los personajes que la acompañan, puede concluirse que en ninguno de estos Antígona se define a sí misma a partir de una pretendida masculinidad. Las afirmaciones que destacan su inusitada valerosidad frente a su situación tan desafortunada, y la comparan con la femineidad de Ismene, provienen de Creonte. Para los atenienses del siglo V a. C., la representación trágica inauguraba un espacio en el que se veían trastocados por un momento los valores sobre los que se sostenía la πόλις; los límites sociales que habitualmente separaban a hombres y mujeres en la ciudad se sublimaban en el espacio trágico y permitían la expresión de la alteridad femenina por la que el hombre griego se sentía atraído y a la vez temeroso. Si bien Antígona defiende los deberes religiosos familiares en la obra, asunto propio de las mujeres, vista a través de los ojos del varón aparece masculinizada, como una amenaza para la religiosidad pública representada por Creonte. Esto quiere decir que el conflicto trágico se teje en la obra desde la perspectiva masculina, para la cual una femineidad que trate de sobrepasar sus propios límites y llegar a la virilidad —en tanto desobedece el poder masculino— es peligrosa. No obstante, de acuerdo con Loraux (1985/1989), “por mucha que sea la libertad que el discurso trágico griego ofrezca a las mujeres, jamás se permitirá a éstas que traspasen del todo la frontera que separa y enfrenta a los sexos” (p. 84). El espacio ficticio de representación creado por la tragedia concede al varón un enfrentamiento con lo femenino extralimitado, sin embargo, al tratarse de un discurso masculino, aquello femenino debe regresar a su lugar para reestablecer el orden trastocado. Hacia el final de la obra, Antígona reivindica su femineidad en el orden simbólico ante Creonte al reconocer su lugar como madre y esposa y al darse muerte, como mujer trá-

gica, en el lecho nupcial (cueva). Ambas expresiones femeninas en la tragedia tienen como telón de fondo las prácticas sociales y la condición femenina de las mujeres en Atenas, respectivamente, propuesta por Loraux (1985/1989).

Desde su infancia, la vida de la mujer ateniense estaba destinada a los oficios del hogar y al servicio religioso. Tanto en la casa de su padre como en los distintos rituales en los que participaba en la ciudad, la niña era formada en las tareas que debía desempeñar en el οἶκος de su esposo para garantizarle la exitosa convivencia matrimonial y la adecuada crianza de sus hijos. La jovencita que se convertía en esposa legítima debía mantener en alto el honor de su padre y su esposo conservando las costumbres propias de su género, para nunca llegar a ser llamada indigna. La diosa Ártemis, figura que Vernant (1985/2001) reconoce como parte del imaginario griego de la alteridad, acompañaba a la doncella en su transformación desde la conciencia salvaje de la niñez hasta la civilizada de la vida conyugal. Esta diosa virgen, protectora del parto y de la caza, era la encargada de ayudar a las jovencitas a definir su rol sexual con respecto al de los varones; la transición entre la juventud y la adultez de una mujer debía efectuarse de acuerdo con el orden social establecido en la πόλις porque, desde la perspectiva masculina, las doncellas vírgenes conservaban, como propia de la infancia, una virilidad que desaparecía cuando contraían matrimonio y eran madres¹¹. Antígona se encuentra en medio de dos etapas de la vida femenina: no es una niña (παρθένος), pero tampoco es esposa cabal (γυνή), se trata de una novia o νύμφη, designación dada a las doncellas que no habían procreado (Bruit Zaidman, 1993, p. 165) y que todavía estaban bajo el favor de Ártemis. A los ojos de Creonte, Antígona conserva esa virilidad perteneciente a la edad núbil y el hecho de que no participe aún de la institución social del himeneo, sumado al desafío frontal que hace de su edicto, la convierten en una amenaza para su ἀνδρεία. No obstante, al haber sido la tragedia ateniense una representación dramática para confrontar la alteridad auspiciada por los propios ciudadanos, no podía ser absolutamente transgresora con los valores sociales; al llegar el momento de su muerte, Antígona reivindica su feminidad

¹¹ El culto a diosas como Atenea y Ártemis manifestaba claramente el vínculo que para el varón griego existía entre la virginidad femenina y el carácter viril.

añorando el cumplimiento de su vida como γυνή y μήτηρ¹² y demuestra con ello que estaba preparada para abandonar la juventud y abrazar el deber social de la adultez bajo el cuidado de la diosa Afrodita –que favorecía las relaciones amorosas entre los esposos– y de Hera –que asistía a las mujeres en los asuntos de administración del hogar y el cuidado de los hijos–. La valentía, que al principio de la tragedia desafiaba toda oposición, se convierte ahora en llanto prolongado:

Y ahora me lleva, tras cogerme en sus manos, sin lecho nupcial, sin canto de bodas, sin haber tomado parte en el matrimonio ni en la crianza de hijos, sino que, de este modo, abandonada por los amigos, infeliz, me dirijo viva hacia los sepulcros de los muertos (Sófocles, *Antígona*, vv. 915-920).

Por otro lado, la tragedia presenta un lenguaje simbólico con el que lo femenino se define a través de acontecimientos que condensan los asuntos primordiales en la vida de una mujer, como la muerte. El suicidio femenino reafirma con toda su fuerza el lugar que ocupa la mujer en la sociedad griega porque es cometido en la recámara conyugal, el espacio más íntimo y significativo dentro del hogar. De acuerdo con Loraux (1989/2004), las esposas trágicas escogen especialmente su lecho matrimonial o θάλαμος para cometer suicidio porque se trata del lugar que les es más propio de toda la casa, el lugar que las define como mujeres que pertenecen al οἶκος del varón, donde se hacen madres y esposas. Las doncellas vírgenes, futuras esposas, comprenden también la significación del lecho nupcial como el sitio para su unión definitiva. A lo largo de la obra, dado que Antígona se encuentra en esta condición de νύμφη, Sófocles se empeña en tejer una bella metáfora de la cueva en la montaña como lecho nupcial de la doncella para preparar con detalle el momento en que la heroína, colgada de un trozo de su vestido, se quita la vida: “Antígona. – ¡Oh, tumba, oh cámara nupcial, oh habitáculo bajo tierra que me guardará para siempre!” (Sófocles, *Antígona*, vv. 890-895). El suicidio por ahorcamiento en el lecho nupcial

¹² En los versos 905 al 912 de la tragedia, Antígona brinda un fuerte argumento para explicar sus acciones con respecto a Polinices que, de acuerdo con Vidal-Naquet (2002/2004), fue retomado por Sófocles de Heródoto: “cuando la familia de Intrafernes es condenada a muerte por Darío, su esposa obtiene del gran rey el derecho de salvar a uno de los *philoí*, sólo uno. Ella elige a su hermano, diciendo que, puesto que sus padres están muertos, el hermano, al contrario que el marido, es irremplazable” (pp. 38-39). Desde lo que se plantea en el presente texto, el hecho de que Antígona privilegie en principio la vida de su hermano por encima de la suya propia, pero luego se lamenta por no poder celebrar sus nupcias, responde no tanto a una repetición por parte de Sófocles de un acontecimiento anotado por Heródoto, sin negar con ello que pueda ser así, sino a que la propia construcción trágica, social y femenina de la heroína la disponen para defender y lamentarse por asuntos que parecen contradictorios, pero que en realidad responden a intereses distintos dentro de la obra.

es entonces una expresión eminentemente femenina en el mundo simbólico de los griegos, que contrasta con la forma masculina de la muerte en la que, según Loraux (1989/2004), la sangre debe ser derramada como prueba de virilidad. A la lívida figura de Antígona en la cueva se suma la de Hemón, quien, en un acto de desesperación absoluta, se entierra media espada en el costado del pecho para morir también. Antígona es enterrada viva en la montaña para que sufra una horrible muerte, sin embargo, dueña solo de su vida, decide reafirmar su feminidad a través del suicidio frente a las acusaciones de virilidad que recibe a lo largo de la obra. Así, junto a su prometido Hemón, la cueva se convierte en su θάλαμος y ella, finalmente, en γυνή.

Conclusión

Si es cierto que en “el imaginario de los griegos no existe ningún universo que no se articule en torno a la oposición entre lo masculino y lo femenino” (Loraux, 1989/2004, p. 246), la tragedia griega no puede ser la excepción. En el espacio ficticio de representación creado por la obra trágica es inevitable que se filtren las jerarquías sociales con las que el hombre ateniense habitaba constantemente; sin embargo, dado que la alteridad femenina tiene un modo de expresión en la poesía trágica, se ve contrastada con la mismidad masculina, y con ello, las condiciones ordinarias de relación entre los sexos son trastocadas por un momento. Asunto que permite un acercamiento, al menos en *Antígona* de Sófocles, a un conflicto trágico sexuado, esto es, a una pugna en la que los valores absolutos enfrentados de los héroes están íntimamente conectados con su sexualidad, ya sea social o simbólica.

La obra explora también, aunque brevemente, el deseo, un tipo de vínculo amoroso entre lo femenino/masculino que está marcado por la presencia de ἔρος en una de las estrofas intermedias del Coro. De acuerdo con Lesky (1958/2001), este ἔρος no es pasional, sino que se trata de la potencia cósmica que da origen al universo; no obstante, el lugar de la obra en el que están ubicados los versos que se refieren a este y los asuntos que se le atribuyen, indican que sí se trata de un ἔρος pasional. Una vez Hemón ha enfrentado a su

padre en favor de Antígona, el Coro se dedica a cantar los estragos que pueden causar ἔρος y la divina Afrodita en la mente de los hombres justos, refiriéndose con ello a la actitud imprudente del joven príncipe. En las líneas siguientes, el Coro se lamenta porque la doncella también ha caído presa del deseo¹³ y se entristece por la proximidad de la muerte y la lejanía de sus nupcias con Hemón (Sófocles, *Antígona*, vv. 795-800). Aunque breve, la aparición del ἔρος y Afrodita señala el momento en que Antígona reafirma su feminidad ante el tirano y, por tanto, hace parte también de la comprensión del conflicto trágico sexuado en esta tragedia.

Conflicto de intereses: el autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Alamillo, A. (1981). *Sófocles. Tragedias*. Madrid, España: Gredos.
- Bruit Zaidman, L. (1993). Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades. En G. Duby y M. Perrot (Eds.), *Historia de las mujeres* (pp. 133-179). Madrid, España: Taurus.
- Castoriadis, C. (2001). *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Escríbar Wicks, A. (1996). Antígona y las fuentes del conflicto moral según Hegel y Ricoeur. *Revista de Filosofía*, 47-48, 65-72.

¹³ Según Nussbaum (2004), “es a Hemón, no a Antígona, a quien el coro ve inspirado por el éros (781 y ss.). Antígona se mantiene tan distante del éros como el propio Creonte” (pp. 107-108). De acuerdo con lo planteado a lo largo del artículo, es posible ver que Antígona mantuvo muchas preocupaciones acerca de su himeneo y de la maternidad que viene con este hacia el final de la obra. El éros está presente, indiscutiblemente, en este vínculo entre los esposos, por lo que se puede afirmar que Antígona no fue indiferente al éros y, por el contrario, este sentimiento incontrolable hizo que sus lamentaciones finales tuvieran un tono de arrepentimiento y de aceptación de la condición femenina que no podía negar.

- Fuentes Santibáñez, P. (2012). Algunas consideraciones en torno a la condición de la mujer en la Grecia Antigua. *Intus-Legere Historia*, 6(1), 7-18.
- García Gual, C. (2012). *Enigmático Edipo. Mito y tragedia*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (1989). *Lecciones sobre la estética* (Trad. A. Brotóns). Madrid: Ediciones Akal (Trabajo original publicado en 1842).
- Hegel, G.W.F. (2006). *Filosofía del arte o estética* (Trad. D. Hernández). Madrid: Abada Editores / UAM Ediciones (Trabajo original publicado en 1826).
- Hesíodo. (2000). Teogonía (Trads. A. Martín-Sánchez y M. A. Martín-Sánchez). *Teogonía, trabajos y días, escudo, certamen* (pp. 27-70). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Iriarte, A. (1996). *Democracia y tragedia: la era de Pericles*. Madrid, España: Akal.
- Joint Association of Classical Teachers. (1988). *El mundo de Atenas. Introducción a la cultura clásica ateniense*. Barcelona, España: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Lesky, A. (2001). *La tragedia griega* (Trad. J. Godó). Barcelona, España: El Acantilado (Trabajo original publicado en 1958).
- Librán Moreno, M. (2008). Sófocles, *Antígona*. En P. Hualde Pascual & M. Sanz Morales (Eds.), *La literatura griega y su tradición* (pp. 111-144). Madrid, España: Akal.
- Loraux, N. (1989). *Maneras trágicas de matar a una mujer* (Trad. R. Buenaventura). Madrid, España: Visor (Trabajo original publicado en 1985).
- Loraux, N. (2004). *Las experiencias de Tiresias. Lo masculino y lo femenino en el mundo griego* (Trads. C. Serna y J. Pórtulas). Barcelona, España: El Acantilado (Trabajo original publicado en 1989).
- Mosse, C. (1990). *La mujer en la Grecia clásica* (Trad. C. Sánchez). Madrid, España: Nerea.

- Nussbaum, M. C. (2004). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (Trad. A. Ballesteros). Madrid, España: La balsa de la medusa.
- Orsi, R. (2007). *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*. Madrid, España: Plaza y Valdés.
- Perea Morales, B. (1986). Notas y comentarios. En Esquilo. *Tragedias* (pp. 266-314). Madrid: Gredos.
- Pomeroy, S. (1999). *Diosas, esposas, ramera y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica* (Trad. R. Lezcano). Madrid, España: Akal.
- Romilly de, J. (2011). *La tragedia griega* (Trad. J. Terré). Madrid: Gredos.
- Suárez Plácido, D. (2000). La presencia de la mujer griega en la sociedad: democracia y tragedia. *Studia Histórica. Historia Antigua*, 18, 49-63. Recuperado de <http://revistas.usal.es/index.php/0213-2052/article/view/6209>
- Valdés Guía, M. (2007). La situación de las mujeres en la Atenas del s. VI a. C.: ideología y práctica de la ciudadanía [Vol. Extra]. *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 207-214. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/view/GERI0707110207A/13992>
- Vernant, J. P. (1991). *Mito y religión en la Grecia antigua* (Trad. S. María de Carril). Barcelona, España: Editorial Ariel.
- Vernant, J. P. (2001). *La muerte en los ojos* (Trad. D. Zadunaisky). Barcelona, España: Gedisa (Trabajo original publicado en 1985).
- Vernant, J. P. y Vidal-Naquet, P. (2002). *Mito y tragedia en la Grecia antigua Vol. I* (Trad. M. Armiño). Madrid, España: Taurus (Trabajo original publicado en 1972).
- Vidal-Naquet, P. (2004). *El espejo roto. Tragedia y política en la Grecia antigua* (Trad. M. Linares-García). Madrid, España: Abada (Trabajo original publicado en 2002).



CONFIGURACIÓN DEL CAMPO OBJETOR DE CONCIENCIA A LA EUTANASIA EN COLOMBIA

The configuration of the conscientious objector field towards euthanasia in Colombia

Artículo de reflexión derivado de investigación¹

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.2420>

Recibido: 10 de noviembre de 2016 / Aceptado: 1 de marzo de 2017 / Publicado: 23 de junio de 2017

*Edgar Alonso Vanegas Carvajal**

¿Debe rendir el ciudadano su conciencia, siquiera por un momento, o en el grado más mínimo, al legislador? ¿Por qué posee, pues, cada hombre una conciencia? (Thoureau, 2008).

Resumen

El objetivo del presente trabajo es configurar un análisis interpretativo de la objeción de conciencia a la eutanasia, conforme a los contextos socio-culturales y biojurídicos presentes en Colombia. Es decir, se busca responder ¿cómo configurar el campo objeción de conciencia a la eutanasia en el contexto colombiano? Los casos en los que el sujeto objeta conciencia a la eutanasia representan un dilema de difícil tratamiento en el contexto colombiano, debido a que surgen para solventar situaciones coyunturales del momento, a partir de la Constitución Política de Colombia de 1991, y no como manifestación sentida y consentida por las mayorías. Las condiciones ético-políticas e histórico-culturales de un país fracturado por una sucesión ininterrumpida de guerras y violencias, configuran

¹ El presente artículo hace parte de un avance de investigación de la tesis doctoral en filosofía que el autor adelanta en la Universidad Pontificia Bolivariana, denominada: “Condiciones de posibilidad bioética personalista de la Objeción de conciencia, y su repercusión en el contexto eutanásico colombiano”. La tesis está siendo dirigida por el Dr. Pbro. Guillermo León Zuleta Salas, director del Instituto de Humanismo Cristiano de la Universidad Pontificia Bolivariana, docente de Bioética en la Escuela de Ciencias de la Salud de la UPB y bioeticista de amplia trayectoria. Esta investigación se realizó en el periodo feb-agofebrero-agosto de 2016, y hace parte delestá adscrita al grupo de investigación Ética-Bioética (GIEB) de la misma Universidad.

* Especialista en Pedagogía y Docencia Universitaria de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia. Docente de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Grupo de investigación “Ética-Bioética” de la Universidad Pontificia Bolivariana. Orcid 0000-0001-6124-3944.
Correo electrónico: edgar.vanegas@upb.edu.co

el marco lógico de las sentencias C-239 (Corte Constitucional de Colombia, 1997) y T-970 (Corte Constitucional de Colombia, 2014), la Resolución 1216 de 2015 sobre muerte digna, y la sentencia C-355 (Corte Constitucional de Colombia, 2006) que despenaliza el aborto en tres circunstancias concretas. Estas sentencias constituyen tan solo la punta del iceberg de una serie de conductas ético-morales (acciones y decisiones) difíciles de resolver que reclaman un análisis tanto biojurídico, como desde la filosofía moral.

Palabras clave

Eutanasia; Objeción de conciencia; Pendiente resbalosa; Biojurídico.

Abstract

This paper focuses on the configuration of an interpretative analysis of the conscientious objector to euthanasia according the socio-cultural and bio-juridical contexts in Colombia. That is, there is an effort to answer the question: How can the conscientious objection to euthanasia be configured in the Colombian context? In the situations in with the subject pleads conscientious objector to euthanasia are a dilemma and a delicate issue to handle in the Colombian context, due to the fact that they come up to try to work out conjectural situations from the national constitution of 1991, and not as a felt consensus of the majority. In the ethical-political and historical-cultural conditions of a fragmented country due to a series of uninterrupted wars and violence as a framework for the sentences C-239 (constitutional court of Colombia, 1997) and T-970 (constitutional court of Colombia, 2014), the decree 1216, 2015 on a dignified death and sentence C-355 (constitutional court of Colombia, 2006) that legalizes abortion in three specific circumstances. These sentences are only the tip of the iceberg in several ethical-moral behaviors (actions and decisions) that are very difficult to solve and require both a bio-juridical analysis as well as one from a moral philosophy perspective.

Keywords

Euthanasia; Conscientious objection; Slippery situation; Bio-juridical

Introducción

La bioética constituye un campo de encuentro entre las humanidades, la medicina y la biojurídica², que propicia un tratamiento pluridisciplinar en el que tienen lugar las reflexiones ético-jurídicas que provienen de la ciencia, la tecnología y la sociedad. La objeción de conciencia a la eutanasia (en adelante OC a la E) ha sido un tema recurrente en las últimas décadas, especialmente en perspectiva biojurídica, aunque no así desde los fundamentos (bio)éticos y morales. En efecto, los análisis de la investigación aquí presentados serán abordados preferentemente desde el bioderecho y la filosofía moral, teniendo a la bioética como trasfondo y lugar de encuentro³, para un abordaje integral en la realización de acciones y en la toma de decisiones al objetar conciencia en los confines de la vida (eutanasia).

Consecuentes con lo anterior, hay que partir de la premisa que la OC a la E constituye uno de esos temas que requiere un análisis integral en el que converjan distintas lecturas provenientes de las diversas disciplinas afines que, a partir de sus propias miradas, aportan criterios de análisis que contribuyen a posibles soluciones. En efecto, las tesis presentadas en esta indagación tendrán primeramente un tratamiento biojurídico y ético-moral, desde donde

² Se ha argumentado que la bioética es un saber inter y multidisciplinar donde confluyen diversas ciencias y disciplinas, no solamente por situarse en un punto de frontera, sino también porque de manera independiente resulta insuficiente para dar respuesta a los diversos problemas que plantean los avances científicos y tecnológicos. Así surge la biojurídica y el bioderecho, que si bien algunos autores utilizan indistintamente, sin más diferenciación que sus orígenes italiano y anglosajón respectivamente, es conveniente decir que mientras el bioderecho se suele entender como “una nueva rama jurídica caracterizada por su atención especial al respeto y protección de la vida humana, desde la concepción hasta la muerte” (Juanquera de Estéfany, 2006, p. 245). Por su parte, “la biojurídica abordará, asimismo, cuestiones bioéticas, pero adoptando una perspectiva distinta, la aportada por la filosofía jurídica. De este modo la función de la biojurídica será precisamente, la de justificar aquellos principios, no morales sino propiamente jurídicos, en los que se apoya el bioderecho o la biología” (Aparisi Mirales, 2007, p. 16). En estos términos, entendemos la biojurídica no como ciencia, sino como una rama del derecho, que surge como respuesta a la bioética con el fin de establecer unos límites jurídicos y garantizar el respeto a la dignidad humana y a los derechos fundamentales, cuyo centro de rotación es el derecho a la vida en general y a la vida humana en concreto. La Doctora María Dolores Vila-Coro (2005), de la Cátedra de Bioética y Biojurídica de la UNESCO, argumenta que “la biopolítica se ocupa de la preparación y estudio de nuevas leyes y del seguimiento de las actualmente vigentes, para garantizar su debida fundamentación en la dignidad del hombre y en los derechos que le son inherentes. Pretende poner unos límites legales a la aplicación de la investigación sobre los seres humanos” (p. 316).

³ La bioética, desde sus inicios mismos con Van Ronsseleer Peter se propone como puente capaz de relacionar el mundo de la vida y los avances tecno-científicos; en este sentido es que Garrafa (2014) entiende la bioética, no tanto como ciencia, disciplina o saber riguroso, en el sentido científico, sino más bien como “una metodología, un instrumento y/o un lugar de encuentro y de confrontación multidisciplinaria, que sirve de puente para resolver los más variados problemas derivados del mundo de la vida” (p. 37). Actualmente, la bioética es fundamentalmente el lugar de encuentro de tres disciplinas: medicina, ética y derecho, y su relación con los avances tecno-científicos.

emergerán en segundo lugar argumentos de tipo filosófico, antropológico y aún socio-cultural; encuentros y desencuentros que posibilita la bioética⁴ como lugar epistémico para un tratamiento integral.

Así pues, los hallazgos se presentan bajo el epígrafe de resultados y discusión en tres escenarios interrelacionados: en el primero, biojurídico, se realiza una aproximación conceptual y comparativa de la Oc a la E en tres países de América Latina (México, Argentina y Chile); esta contextualización dará paso a un segundo escenario que se ha denominado el *Sitz im leben* (contexto vital) al hecho objetor a la eutanasia en Colombia, en el que se plantea el debate sobre tal hecho y las tensiones existentes entre OC individual y OC institucional; para entrar al tercer escenario, ético-moral, centrado en un análisis de la llamada *Pendiente Resbalosa* (PR) a la eutanasia⁵ a partir de los informes Rimmelink en Holanda que, según Keown (2004), son tan comunes en temas difíciles de resolver en países que han legalizado la eutanasia. Se cierra con un análisis crítico de posibles pendientes resbalosas a la eutanasia en Colombia, y las correspondientes conclusiones.

Materiales y método

Por tratarse de un dilema ético-moral de carácter biojurídico y aun socio-cultural, el *objetar conciencia a la eutanasia* requiere un tratamiento sistémico donde intervengan disciplinas afines que permitan una mirada de conjunto que dé paso a valorar acciones y a la toma de decisiones de manera integral e interdisciplinar. Dentro de este marco lógico, el abordaje del tema propuesto no es deductivo ni inductivo, sino que goza de la circularidad propia de una *hermenéutica crítica*, ya que es en los distintos ámbitos de la vida cotidiana (individual, social, familiar, organizacional) en los que se reconoce al otro como

⁴ Aquí entendemos la bioética como un campo de estudio interdisciplinario, especialmente privilegiado como lugar de encuentro de los diferentes saberes, disciplinas y ciencias, para el tratamiento integral de problemas derivados de la vida, y que tienen como centro de rotación la toma de decisiones éticas y la práctica de acciones de los más variados problemas éticos, médicos, biológicos, biojurídicos y biopolíticos y su impacto en el tejido macro y micro estructural, la cultura y el sistema de valores de la sociedad, las organizaciones y la persona misma. Dicho de otra manera, la bioética tiene el *sprit* de buscar el sentido profundo de la vida, sobre todo en temas de frontera al confrontar el mundo de los valores y el mundo de los hechos.

⁵ Se suele hablar de eutanasia activa, eutanasia pasiva, distanasi, ortotanasi, mistanasi, suicidio asistido, muerte por piedad, y otras. Desde el lado de la voluntad del paciente, la eutanasia puede ser voluntaria, no voluntaria e involuntaria, que son sustancialmente diversas en cuanto a su valoración moral y a su admisibilidad por el Derecho (Casado, 2013; Papacchini, 2010).

interlocutor válido (ética dialógica), que se modula de forma distinta según el contexto en el que se desarrolla. Dicho de otra manera, es a partir de los diferentes escenarios, como realidades ético-políticas e histórico-culturales, desde los que se tejen relaciones y vínculos de todo tipo, llegando a configurar el lazo social, no solo con las cosas, sino esencialmente con otros, quienes también están en el mundo en el mismo sentido que *yo*; esto es, los otros que están en igualdad de condiciones y con quienes se comparte semejantes existencialidades.

Aunque Jurgen Habermas (2002) y Karl Otto Apel (1985) se reconocen como dos de los grandes exponentes de este tipo de método, la *hermenéutica crítica* que aquí se propone, está más en sintonía con los planteamientos de la Escuela de Frankfurt (Max Horkheimer (2003) y Theodoro Adorno (2003)), que propone dialogar críticamente con los contextos mediante el análisis de los efectos intencionales y no intencionales, con el fin de ajustar los elementos de juicio para que una persona o colectivo (sociedad-Estado) llegue a una comprensión común de una realidad determinada, poniendo de manifiesto los contextos y escenarios hermenéuticos y sus posibilidades críticas.

En esta lógica de marco, y al tratarse de un artículo académico, se privilegia una indagación documentada, a partir de revisión bibliográfica suficiente en revistas de impacto internacional y nacional, bases de datos especializadas, *paper*, *webgrafía* y *textos* con enfoque en bioética y derechos fundamentales. Para la variable Objeción de conciencia se seguirán los planteamientos de Rafael, Navarro-Valls (2012) y Gloria M. Tomás Garrido, autores de origen español que han dedicado gran parte de su obra a los dilemas derivados de la OC; para el contexto colombiano se seguirán los planteamientos de Alfonso Llanos Escobar (2010) y Vicente Prieto (2013), sobre todo con relación al debate objeción de conciencia individual versus objeción de conciencia institucional. Para la variable eutanasia se seguirán las tesis planteadas principalmente por Johan Keown (2004), Javier Gafo (2000) y Ángelo Papacchini (2010).

Considerando que el punto de rotación está dado a partir de un análisis biojurídico en Colombia, se tienen en cuenta algunas reglamentaciones emanadas de la Corte Constitucional y del Ministerio de Salud y Protección Social

de este país; para la variable de la eutanasia, se abordan las tres normativas que tratan directamente de la muerte digna en Colombia: la sentencia C-239 de 1997 y la T-970 de 2014 emanadas de la Corte Constitucional de Colombia; y la Resolución 1216 de 2015 del Ministerio de Salud y Protección Social. Para la variable objeción de conciencia se analizan tres sentencias de la Corte Constitucional de Colombia que han tratado de manera directa o indirecta la objeción de conciencia en distintos ámbitos: la C-355 de 2006 sobre la despenalización del aborto en tres casos específicos, la T-388 de 2009 que enfatiza sobre la OC individual en Colombia y la C-728 de 2009 sobre OC al Servicio Militar Obligatorio.

Resultados y discusión

Aproximación conceptual y estudio comparativo de la OC a la eutanasia en América Latina

Aunque hay una tendencia a considerar la OC como un derecho nuevo, resultado de la modernidad, esta no es un tema reciente; su génesis data de cinco siglos a. e. c. (antes de la era común) con *Antígona* de Sófocles (497/6-406), que configura la arquitectura de la OC al proponer, dentro de una misma familia—Edipo y Yocasta padres de Creonte; Creonte, rey de Tebas y tío de Antígona, Ismene, Polineces y Eteocles; Hemon hijo de Creonte y prometidos de Antígona -, el debate entre la obediencia a las más íntimas convicciones religiosas (personificada en Antígona) y la obediencia a la ley dictaminada por el rey Creonte (personificada en Ismene). Pero alcanza su ápice en la antigüedad clásica con Sócrates (470-399 a. e. c), quien prefiere beber la cicuta, como gesto de la más alta libertad, antes que ir en contra de sus más íntimas convicciones. En estos términos, la OC se plantea como el derecho de toda persona a ser eximida del cumplimiento de un deber de carácter legal (jurídico, administrativo, judicial o contractual) que le impone acciones u omisiones que son contrarias con sus más hondas convicciones éticas, morales, religiosas y aun filosóficas. Se trata entonces, de una tensión que se establece entre el deber de las obligaciones establecidas por el derecho y las exigencias de las más hondas convicciones personales derivadas de

la ética, la moral y la religión. Dicho de otra manera, es un conflicto entre la conciencia (subjetiva) y la ley (positiva). Este horizonte de sentido concurre como un acto propio del sujeto moral individual, cuya intencionalidad no es la modificación de una ley de obligatorio cumplimiento, cuanto el reconocimiento del no cumplimiento de una ley de obligatorio cumplimiento por considerarla contraria a sus convicciones morales y/o religiosas.

Pese a no ser un derecho nuevo, la OC es un bien que se ha venido reivindicando en las democracias occidentales del siglo XXI, como derecho individual constitutivo de la libertad de conciencia. Si bien filósofos y políticos de la talla de Hans Kelsen (2009), John Rawls (2012), Norberto Bobbio (1977) e incluso Hannah Arendt (1998) y Martha Nussbaum (2012) plantean sus teorías a favor de una objeción de conciencia como condición de la posibilidad de la libertad de conciencia dentro de los Estados democráticos, multiculturales⁶ y plurales de la segunda mitad del siglo XX, su configuración y sus garantías son aún insipientes en las democracias latinoamericanas, y también en las europeas⁷, después de más de una década y media del siglo XXI.

Cuando se habla de OC a la E, resulta casi obligatorio volver sobre el caso holandés, no solo por ser el primer país de Europa en legalizar la eutanasia (en abril de 2001, aunque desde 1973 se despenalizó a los médicos que siguieran ciertas condiciones, tales como voluntad del paciente, enfermedad terminal acompañada de dolores insoportables, consulta a un segundo médico, ausencia de alternativas y que el acto se realice de modo apropiado y técnico en términos médicos), sino por la actitud abierta de los médicos y demás personal enfermero frente al acto. En efecto, Holanda constituye un referente interna-

⁶ No resulta fácil precisar las características esenciales de este tipo de sociedades contemporáneas. Su configuración es tan diversa, plural y dispar que cualquier intento de precisión podrá caer en monismo cultural. Baste con mencionar las tres características de las sociedades multiculturales propuestas por Bhikhu Parekh (2005), que son las que se emplearán en esta investigación. Parekh señala que la diversidad cultural adopta esencialmente tres formas: una primera forma se da en sociedades cuyos miembros comparten una cultura, “o bien defiende creencias y prácticas distintas en ciertos ámbitos de la vida, o bien crean por su cuenta modos de vida relativamente diferentes (...) [en segundo lugar] cuando ‘algunos miembros se muestran muy críticos respecto de ciertos principios o valores centrales de la cultura prevaleciente e intentan reconstruirlos de forma adecuada’ [en tercer lugar] las sociedades modernas acogen comunidades reservadas y organizadas, que viven dentro de ellas de acuerdo a su propio sistema de creencias y prácticas” (pp. 16-17). Estas tres características son las que comúnmente se mencionan al momento de hablar de sociedades multiculturales.

⁷ Rafael Navarro-Valls y Javier Martínez-Torrón (2012) realizaron un estudio comparativo entre España y algunos otros países de la UE, y Norte América sobre la OC a tratamientos médicos, destacando dos tradiciones: a) el área angloamericana, donde sitúa a EE. UU., y en menor medida Australia y Canadá; y b) el área continental-europea, donde se analiza el caso de Alemania, Italia y Francia.

cional importante para iniciativas similares en otros países, tanto europeos y norteamericanos, como también de América Latina; por ejemplo, el ejercicio comparativo previo a la sentencia T-970 (Corte Constitucional de Colombia, 2014) toma como referente destacado el caso de la eutanasia en Holanda, seguido de otras experiencias relevantes como son las de Bélgica y el Gran Ducado de Luxemburgo.

Como se ha analizado, aquí no interesa la eutanasia en sí misma, cuanto el modo como las leyes sobre eutanasia expresan las posibles negativas del personal sanitario a esta práctica, “sobre la base que ni los pacientes tiene un derecho absoluto, ni los médicos el deber absoluto de practicarla” (Navarro-Valls y Martínez-Torrón, 2012, p. 180). Aunque es importante un ejercicio comparativo de la OC a la E a escala europea y norteamericana, el estudio estará acotado al ejercicio comparativo en América Latina, que permita reconocer avances y retrocesos que se han venido dando y las modalidades en las que se ha enfatizado para efectos de situar el *status quaestionis* de la OC a la E en el campo sanitario en Colombia.

En la tabla 1 se presentan tres casos latinoamericanos (México, Argentina y Chile)⁸ con relación a la objeción de conciencia en el ámbito sanitario⁹, dado que la OC a la eutanasia en todos los países de América Latina es hipotética, ya que en ningún país de la región (excepto Colombia) existen leyes relativas a la terminación de la vida a manos del personal sanitario.

⁸ La OC a la E se sitúa en el campo de la salud al estar en juego la vida como derecho fundamental y los cuidados al final de ella. En los países latinoamericanos objetar al aborto constituye la forma más común de objeción de conciencia en temas de salud, aunque han emergido otras objeciones menos comunes como al supuesto de eutanasia y ciertos tratamientos médicos (por ejemplo, al cáncer y la transfusión sanguínea entre los Testigos de Jehová). De ahí la pertinencia de explorar las iniciativas que sobre OC en el campo sanitario se han efectuado en algunos países de la región. Un análisis detallado de la OC en la prestación de servicios de salud en América Latina puede leerse en Martín Sánchez (2010).

⁹ Según Martín Sánchez (2007), la objeción de conciencia en el ámbito de la salud puede definirse como “la negativa de los profesionales sanitarios a realizar una prestación sanitaria obligatoria, o a cooperar en ella, por considerarla contraria a su conciencia” (p. 67). En esta definición se pueden distinguir dos sentidos: el primero se sitúa al lado del personal sanitario que objeta conciencia a practicar, intervenir o cooperar con ciertos tratamientos médicos por estar en contra de sus principios éticos o religiosos (por ejemplo, la práctica del aborto, de la eutanasia, la esterilización y/o programas de investigación en genética). El segundo sentido corresponde a la negativa de un paciente a someterse a un tratamiento médico por ir en contra de sus convicciones ético-morales o religiosas (por ejemplo, la negativa de los Testigos de Jehová a la transfusión de sangre, tratamientos sobre el cáncer).

País	Marco normativo	Requisitos para invocarla	Quiénes pueden invocarla	Valoración
México	<p>Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2017, art. 5.</p> <p>Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2017, art. 24.</p> <p>Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2017, art. 7: "La vida está protegida desde la concepción".</p> <p>Ley de salud del Distrital Federal Art. 59. La única en el país que permite el aborto. Objeción al aborto.</p> <p>Asamblea Legislativa del Distrito Federal, IV Lesgislatura (15 de enero de 1987). Ley de salud para el Distrito Federal, art. 59.</p> <p>Código Civil Federal, 2013, art. 1916 (Daño moral).</p> <p>Ley Estatal de salud del Estado de Jalisco de 1986, art. 18.</p> <p>Norma Nacional Mexicana-NOM-046-SSA2-2005 art. 6.4.2.7</p> <p>Ley de Voluntad anticipada del Distrito Federal. Art. 42. GACETA, 2008</p> <p>Carta de los derechos generales de los médicos de la Comisión Nacional de Arbitraje Médico (CONAMED).</p> <p>Carta de los Derechos Generales de los Pacientes. 4° precepto.</p> <p>Cap. IV, art. 18. Código de bioética para el personal de salud (2002).</p>	<p>No establece unos requisitos o normativa explícita para invocarla, dado que solo se contemplan algunas <i>recomendaciones</i> dentro del orden moral, sin ninguna sanción para los médicos, por lo que se sigue al respecto un método de caso por caso.</p> <p>Sin embargo, a propósito del aborto legalizado, solo en el Distrito Federal establece una cláusula sobre objeción de conciencia; en este caso, el médico objetor debe remitir a la mujer gestante a otro profesional de la salud no objetor. No puede invocarse la objeción cuando está en inminente riesgo la vida o la salud de la madre. Las instituciones públicas tienen la obligación de contar con personal médico no objetor.</p>	<p>Son sujetos de este derecho, solo médicos y pacientes que se declaren contrarios a prácticas o a cooperar en ciertas intervenciones o tratamientos en salud. Para el caso mexicano es inminente el análisis de dos casos de objeciones sanitarias: la hemotransfusión y el aborto. La primera corresponde al paciente, la segunda al médico.</p> <p>Se deberán basar en una concepción general de vida, fundada en convicciones profundas de índole religiosa, filosófica o moral profesadas por el sujeto.</p> <p>Se acepta la OC de todo el personal sanitario, sin mayores especificaciones; en este caso, la vida del paciente deberá prevalecer; obligando al objetor a remitir al paciente a un profesional no objetor.</p>	<p>Pese a que México lidera la libertad religiosa, (Const., 1917); y que el mexicano Henry David Thoreau, es uno de los padres de la OC al negarse a pagar impuestos por estar destinados a financiar una guerra que él consideraba injusta (1856), es un Estado que se encuentra en vía de reconocer los derechos fundamentales y, en consecuencia, es patente el desconocimiento parcial de la objeción de conciencia en el ámbito sanitario. Quizás por ser frecuentemente confundida con la desobediencia civil.</p> <p>Se nota un mayor reconocimiento de la libertad religiosa (Const., Ar. 24).</p>

Continúa en la siguiente página

Continúa en la anterior página

País	Marco normativo	Requisitos para invocarla	Quiénes pueden invocarla	Valoración
Argentina	<p>Constitución Política, art. 19. Libertad de conciencia; Ar 19 libertad de culto Código Civil. Art 1071.</p> <p>No existe una norma del orden nacional que regule la OC (pero tampoco ninguna que la prohíba). Aparece la libertad de conciencia y cada Provincia regula lo concerniente a la profesión de la medicina.</p> <p>Las iniciativas están avanzando en el ámbito del Derecho Privado.</p> <p>La Ley Nacional de Salud Sexual y Reproductiva, N° 25.673, de 2003, en su art. 10 Incluye el reconocimiento de la OC Institucional, con limitaciones.¹⁰ Y su reglamentación, Decreto 1282 de 2003, art. 10, se reconoce a los objetores. Cada jurisdicción reglamentará lo propio.</p> <p>La OC médica ha sido legislada en la provincia de Río Negro. Ley 3.338. BO 23.12.1999. Ley. 3.448, Art. 24, BO.06/11/2000.</p> <p>Provincia de La Pampa. Ley 2.079. Art. 07 y art 21 (BO. 09/01/2004).</p> <p>La OC a la enfermería, se regula en las Provincias de Buenos Aires, ciudad de BA, Santa Fe, Salta, Río Negro, Catamarca y Chubut.</p> <p>Provincia de San Luis. Ley I-0650-2008 del 17. 12.2008 (BO n° 13372 del 31.12.2008).</p>	<p>Ser una institución jurídica confesional, que se declare objetora por razones religiosas. Sin embargo, se ha extendido a otras instituciones no confesionales por vía administrativa¹¹. También médicos y personal auxiliar. La OC lo será tanto en la vida personal como en la vida pública institucional.</p> <p>Los Centros de salud deben garantizar la atención al paciente en el Programa Nacional de Salud Sexual y Reproductiva enviando a los pacientes a otros centros de salud, no objetores.</p> <p>Aparte de lo anterior, no existe otra reglamentación nacional sobre la OC sanitaria. Solo han venido en los últimos años algunas jurisprudencias de la Corte Suprema de Justicia. Se reconoce OC referida al Servicio Militar (caso Portillo), y a transfusión de sangre (caso Bahamondez).</p> <p>El más reciente es el caso Asociación Testigos de Jehová a rendir homenaje a la bandera y a otros símbolos patrios.</p>	<p>Respecto a la Ley de Salud Reproductiva, sobre OC Institucional, deben invocarla solo las instituciones confesionales, pero se ha extendido a otras instituciones no confesionales por vía administrativa.</p> <p>En las provincias, los objetores pueden ser, primeramente, médicos de las Provincias de Río Negro, y La Pampa.</p> <p>En segunda instancia, enfermeros y enfermeras de las Provincias de Buenos Aires, ciudad de BA, Santa Fe, Salta, Río Negro, Catamarca y Chubut. (Cumpliendo la recomendación de la OIT-Recomendación 157 de 1997, n° 18).</p> <p>En tercera medida, nutricionistas de la Provincia de Chaco, kinesiólogos, instrumentadores quirúrgicos de la Provincia Entre Ríos y los técnicos de salud en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.</p>	<p>Se puede afirmar que Argentina es uno de los países de la región donde el derecho a objetar ha tenido mayor desarrollo en los últimos años. Aunque el desarrollo se haya realizado preferentemente a la libertad religiosa. Las iniciativas a la OC sanitaria son más provinciales que nacionales, y han llegado por vía jurisprudencial.</p> <p>Sin embargo, llama profundamente la atención la OC institucional, aunque su falta de reglamentación ha sido profundamente criticada y se ha venido deslizado a otras instituciones no confesionales. Sin embargo, el caso llama la atención, por ser quizás el único en América Latina.</p>

Continúa en la siguiente página

¹⁰ El texto del art. 10 es el siguiente: “Las instituciones privadas de carácter confesional que brindan por sí o por terceros servicios de salud, podrán con fundamento en sus convicciones, exceptuarse del cumplimiento de lo dispuesto en el artículo 6°, inciso b, de la presente ley” (Ley 25.673, 2003) recuperado 10/06/2014 de: <http://www.msal.gov.ar/saludsexual/ley.php>

¹¹ Frente al deslizamiento de OC por instituciones no confesionales, en Argentina se ha dado el debate de si la OC es solamente religiosa o existe la posibilidad de una objeción de conciencia meramente filosófica y ético-moral. Expositores del tema como De Casas y Toller (2015) argumentan a favor de la posibilidad de ambos tipos de objeciones, dado que no solo la relación con Dios invoca objetar, sino también motivos racionales profundos basados en razones de conciencia eminentemente filosóficas y éticas.

Continúa en la anterior página

País	Marco normativo	Requisitos para invocarla	Quiénes pueden invocarla	Valoración
Chile	<p>Constitución Política, art. 19. N° 6 "La igualdad ante la ley. En Chile no hay persona ni grupos privilegiados".</p> <p>Informe Belmont. (1974/78)</p> <p>Convenciones internacionales:</p> <p>Convención Americana de Derechos Humanos (art. 12)</p> <p>Pacto Internacional de derechos civiles y Políticos (art. 18)</p> <p>Pacto internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (art. 13).</p> <p>Convención para la prevención y sanción de delito de Genocidio (art. II) y Convención sobre derechos del niño (art. 12).</p> <p>Chile acude al derecho comparado de los Tratados Internacionales para regular la OC sanitaria, cuya regla general es reconocer el derecho a objetar del personal médico y paramédico, y proteger contra la discriminación al objetor. La única excepción se da en peligro real e inminente de la vida de la madre, en el caso del objetor al aborto.</p>	<p>Su aplicación se da después de considerar los principios bioéticos consagrados internacionalmente, destacando los cuatro principios del <i>Belmont Report</i>. Así como la relación médico-paciente, más allá del modelo paternalista, al implicar el consentimiento informado.</p> <p>Al ponderar la OC con el derecho a la vida, prevalece el derecho a la vida. Frente al caso hipotético de aborto, eutanasia (en Chile son ilegales) y/o transfusión sanguínea, en una jerarquización de los derechos, prevalece siempre la vida.</p> <p>Los casos más comunes se dan a la negativa de recibir transfusión sanguínea, sobre todo por personas testigos de Jehová.</p> <p>Objetar a la eutanasia y al aborto en Chile constituye una hipótesis teórica, dado que en este país es un delito.</p>	<p>Personal médico y paramédico, que por convicciones éticas o religiosas se niegue a auxiliar o practicar la eutanasia o el aborto. O personas adultas que objetan un tratamiento médico, sobre todo de transfusión sanguínea por razones de creencias religiosas.</p>	<p>El tema ha tenido una amplia difusión en los movimientos activistas (ROC Chile) sociales, dadas las restricciones constitucionales a este derecho, sobre todo al Servicio Militar Obligatorio.</p> <p>La OC no se encuentra consagrada explícitamente en el ordenamiento jurídico chileno, más que en los tratados internacionales vigentes, pero la doctrina sostiene que hace parte de la libertad de conciencia y la libertad religiosa.</p> <p>De todas maneras, en la ponderación ética entre el derecho a objetar y el derecho a la vida, prevalece el derecho a la vida.</p>

Tabla 1. Casos latinoamericanos. Nota: elaboración propia.

En términos generales, el recurso a la objeción de conciencia en países latinoamericanos ha seguido el mismo camino que en EE.UU y la UE: surge a propósito del SMO (Servicio Militar Obligatorio), emigra posteriormente al campo de la salud, preferentemente al tema del aborto, se plantea el debate de la OC institucional, y muy pocas veces a otras objeciones como tratamientos médicos, eutanasia, días festivos para determinadas confesiones religiosas, educación cívica, sexual y religiosa, entre otras. El caso de Argentina llama la atención por ser el único país latinoamericano en aceptar la OC en instituciones prestadoras de servicios de salud, que, fundamentadas en sus convicciones éticas, filosóficas y religiosas, se sirven de este recurso para garantizar su identidad propia. Colombia no ha sido ajena a este camino; en efecto, los giros que cobra la OC son los mismos señalados anteriormente (SMO, aborto, institucional, otros) y se ha convertido en un referente importante para otros países de la región, “en un recorrido que va desde las doctrinas más restrictivas, hasta el giro de apertura de los últimos años” (Prieto, 2011, p. 305). Sobre este proceso de configuración en Colombia de la OC, en general, y la OC a la E, en particular, versa el siguiente título.

Sitz im leben al hecho objetor a la eutanasia en Colombia

En Colombia, en el “Estado Social de Derecho” (Const., 1991, art. 1) objetar conciencia es un tema que va cobrando importancia desde el bioderecho en el trienio 2006-2009, a propósito del debate en torno a la despenalización del aborto en tres casos específicos; pero al mismo tiempo se constata que ni en sus prácticas ni en sus discursos mantiene unos planteamientos claros y determinados y una lógica de marco expedita. Las bases fundamentales hay que buscarlas en la Constitución de 1991, que se configura en principios democráticos de libertad e igualdad participativa, inclusiva y consensuada; esto es, un proyecto nacional donde la diversidad cultural, el pluralismo y la inclusión son valores substanciales del Estado colombiano. Este fondo constitucional configura el marco ético-jurídico de la libertad de culto (art. 19) y la libertad de conciencia (art. 18) –que implica el derecho a objetar–, como derechos fundamentales y valores esenciales que determinan la arquitectura

de los principios de libertad, igualdad y solidaridad propios de los Estados modernos, caracterizados por ser democráticos, plurales y multiculturales y, en consecuencia, laicos y seculares¹⁰.

No obstante, el sociólogo francés Jean-Pierre Bastian (2012) cuestiona que las democracias latinoamericanas sean efectivamente laicas y seculares, ya que las iglesias –y sobre todo la Iglesia Católica– siguen teniendo una hegemonía sobresaliente en América Latina y, en consecuencia, siguen interviniendo en la vida política y social de las personas y aun en las sociedades, ya sea para legitimar prácticas y discursos o para condenarlas. Al respecto, afirma:

La modernidad política latinoamericana es, en efecto, una modernidad paradójica. La nación populista, orgánica, segmentaria o étnica sigue oponiéndose al modelo cívico, voluntario, contractual o electivo inscrito en las constituciones. Más allá del marco jurídico secularizador, las prácticas sociales e inclusive políticas no son realmente seculares. La Iglesia interviene sin cesar, ya sea como mediadora en los conflictos políticos, ya sea como principal opositora a las medidas de modernización ética (en torno al aborto, el divorcio, la procreación) o de secularización (en torno a las escuelas confesionales) (Bastian, 2012, p. 21).

En efecto, todos los estados latinoamericanos, incluidos Venezuela y Cuba, mantienen relaciones diplomáticas con el Vaticano, privilegiando ciertos concordatos y convenios con la Iglesia Católica en materia de educación y subsidios. Sin embargo, es evidente la recomposición del campo religioso en América Latina que da lugar a una nueva reconfiguración del fenómeno religioso, y con ello, nuevas prácticas y discursos en la vida política, social y cultural que permiten el paso hacia otras formas y manifestaciones ético-morales en las cuales la objeción de conciencia busca sus sentidos. Colombia se ha convertido en un referente regional importante en materia de OC, sobre todo en el campo de la salud, a propósito de los debates sobre la despenalización del aborto, de la eutanasia y en torno a la OC institucional. Al respecto, comencemos por citar al reconocido bioeticista Alfonso Llanos Escobar (2010), quien plantea el contexto vital de la OC en Colombia en los siguientes términos:

¹⁰ Autores como el francés Jean-Pierre Bastian (2012) sostienen que la laicidad y la secularidad son el resultado de sociedades plurales y multiculturales, aunque el proceso en América Latina es paradójico (pp. 10- 22). Se entiende entonces, que mientras la laicidad corresponde al proceso de conquista y autonomía de las diferentes instituciones sociales (de la Iglesia y del Estado) en busca de una identidad propia y auténtica, la secularización corresponde más a la pérdida de legitimidad de las instituciones de la Iglesia, por varias razones como la modernidad, la globalización y las transformaciones sociales, trayendo como consecuencia la disminución del número de sus fieles.

El derecho a la objeción de conciencia por parte de algunas instituciones de salud es un tema de gran actualidad, debido al acelerado proceso de *secularización* de nuestra realidad nacional a partir de la Constitución de 1991 (...) El contexto socio-político, que no es otro que la secularización (...) La Corte Constitucional y el Senado de la República se han encargado de dar los pasos más significativos de este proceso de cambio. De un Estado confesional católico, pasamos, en virtud de la nueva Constitución, a un Estado Social de Derecho, laico, secular y pluralista. Hechos, que venían represados por décadas, se vienen convirtiendo, gracias a algunas sentencias de la Corte Constitucional y a leyes y decretos del Estado, en leyes que encauzan la vida nacional por nuevos rumbos (pp. 44-45).

El panorama planteado en los dos párrafos anteriores constituye la esencia misma del *Sitz im leben* socio-cultural y biojurídico de una serie de conductas ético-morales (acciones y decisiones) de difícil resolución, no solamente porque la Constitución Política (1991) pudo haber sido el resultado de una coyuntura que buscaba incrementar la democracia en Colombia por conveniencia de unos pocos y no el resultado de procesos consolidados surgidos de la necesidad sentida del pueblo bajo el principio ineludible de la dignidad humana (art. 1), sino también por la ausencia de un horizonte de sentido que contribuya a crear identidad, en unidad de propósitos y diversidad de estrategias y culturas, producto de lo que se puede denominar *conciencia colectiva y/o moral social*. Este estado de cosas permite legalizar conductas y prácticas ético-morales, penalizadas por muchos años, vía jurisprudencial (v. gr. el aborto y la eutanasia). En efecto, se trata más de iniciativas personales para dar respuestas a momentos coyunturales, que al resultado de verdaderas políticas públicas en la voz de las mayorías. No en vano, tanto el debate en torno a la OC, como a la eutanasia, llegan no por vía legislativa (como en los Países Bajos), sino por vía jurisprudencial, para tutelar un derecho fundamental a personas naturales concretas, lo que no es común en este tipo de decisiones que trastocan en sus fundamentos el sentido mismo de la realidad social y ético-moral del Estado.

El debate actual en torno a la OC en Colombia

Hasta el 2004, el Estado colombiano mantuvo una clara negativa a la OC como derecho fundamental. No obstante, en los últimos dos lustros se ha venido presentando un cambio positivo en la jurisprudencia, asunto que va a tener su decisión final en la sentencia C-728¹¹, al definir:

A partir de una lectura armónica de los artículos, 18 y 19 de la Constitución, al igual que del bloque de constitucionalidad, es posible concluir que de los mismos sí se desprende la garantía de la objeción de conciencia frente al servicio militar (Corte Constitucional de Colombia, 2009).

De esta manera hay que recordar que el proceso de legalidad y legitimidad del recurso a la OC en Colombia se ha iniciado a propósito del SMO, modalidad que en casi todos los Estados es la más frecuente, debido a que ha estado presente en todas las sociedades y en todas las épocas. Es una verdad de perogrullo que la Corte Constitucional frente a una línea jurisprudencial de carácter liberal con un esquema ético-moral de corte neoliberal, dominante en la década de los noventa y primer lustro del siglo XXI, hecho que se visibiliza en sus repetidos pronunciamientos negativos al interpretar que “en un Estado Social de Derecho, recurrir a la OC es improcedente”, sorprenda con la sentencia C-728 (Corte Constitucional de Colombia, 2009)¹² reconociendo la OC al SMO como un derecho fundamental en nuestro ordenamiento jurídico colombiano, apoyado de manera concreta en la Constitución Política de Colombia, art. 13 derecho a la igualdad y a la libertad, art. 18 derecho a la libertad de conciencia y art. 19 derecho a la libertad de cultos. Al respecto, la sentencia se expresa en los siguientes términos:

¹¹ Esta sentencia representa el giro copernicano de la Corte Constitucional frente a la objeción de conciencia al reconocerla como un derecho fundamental en Colombia. Aunque tal derecho se aplica exclusivamente a la Prestación del SMO, representa un nuevo sentido de la interpretación de este derecho que puede emigrar a otros campos como al de la salud. Pese a que la C-728 (Corte Constitucional de Colombia, 2009) le pide al Congreso legislar al respecto, cinco años después aún no aparece la ley que determine las condiciones de aplicabilidad, generando un vacío jurídico sin resolver. Un estudio reciente y completo ha sido realizado por el grupo de Interés Público (G-DIP) de la Facultad de derecho de la Universidad de los Andes, con el apoyo de la Acción Colectiva de Objetores de Conciencia (ACOOC) (Iturralde y Castellón, 2014).

¹² Hay que señalar que el debate alrededor de la OC al servicio militar obligatorio en Colombia fue un camino largo y extenuante, que se puede constatar en diversas sentencias que han aludido al tema y que antecedieron al pronunciamiento definitivo en el 2009, a saber: C 511 de 1994, T 547 de 1993, C 561 de 1991, T 728 de 2009, T 588 de 1998, T 363 de 1995, C 740 de 2001, T 409 de 1992 (Corte Constitucional de Colombia).

La Objeción de conciencia es una de las manifestaciones centrales del derecho fundamental a la libertad de conciencia (...) Desde esta perspectiva, resulta lógico considerar que no se requiere de una consagración legal expresa de la objeción para que ésta exista. Ella constituye la forma típica del ejercicio de la libertad de conciencia como derecho fundamental que, como tal, es de aplicación directa e inmediata. Afirmar lo contrario es vaciar el contenido del núcleo esencial de la libertad de conciencia (Corte Constitucional de Colombia, 2009).

Continuando la excursión, el debate en torno a la OC emigra del SMO al campo sanitario con la sentencia C-355 de 2006 (Corte Constitucional de Colombia) que despenaliza el aborto en tres casos excepcionales -violación, enfermedad de la madre y malformación del feto- y obliga a todas las entidades prestadoras de servicios de salud a garantizar este derecho a las pacientes que lo soliciten y configuren los requisitos establecidos por la Ley. Es entonces en el trienio 2006-2009 cuando la OC alcanza su ápice mediante las dos sentencias emanadas de la Corte Constitucional Colombiana: la C-355 de 2006 (M. P. Jaime Araujo Rentería y Clara Inés Vargas Hernández) y la T-388 de 2009 (M. P. Juan Carlos Henao Pérez), por las que se determina que la OC es un derecho de carácter individual y no colectivo y, por consiguiente, no es un derecho que puedan ostentar las personas jurídicas o el Estado. En efecto, afirma la Corte (2006) de manera contundente:

La objeción de conciencia no es un derecho del cual son titulares las personas jurídicas, o el Estado. Solo es posible reconocerla a personas naturales, de manera que no pueden existir clínicas, hospitales, centros de salud o cualquiera que sea el nombre con que se les denomine, que presenten objeción de conciencia a la práctica de un aborto cuando se reúnan las condiciones señaladas en esta Sentencia. En lo que respecta a las personas naturales, cabe advertir, que la objeción de conciencia hace referencia a una convicción de carácter religioso debidamente fundamentada, y por tanto no se trata de poner en juego la opinión del médico en torno a si está o no de acuerdo con el aborto, y tampoco puede implicar el desconocimiento de los derechos fundamentales de las mujeres; por lo que, en caso de alegarse por un médico la objeción de conciencia, debe proceder inmediatamente a remitir a la mujer que se encuentre en las hipótesis previstas a otro médico que si pueda llevar a cabo el aborto, sin perjuicio de que posteriormente se determine si la objeción de conciencia era procedente y pertinente, a través de los mecanismos establecidos por la profesión médica (Sentencia C-355).

Esta normativa limita vehementemente a las instituciones prestadoras de servicios de salud (hospitales, clínicas y centros de salud) a recurrir al recurso de una OC institucional por entidades claramente confesionales (o no) que mantienen como principio ineludible el respeto y cuidado de la vida –desde su concepción misma hasta la muerte natural– como una de sus más profundas convicciones institucionales. Es decir, la OC es un recurso personal y no institucional, que se limita al fuero ético-moral de la persona singular, sin la capacidad de emigrar a agrupaciones o asociaciones cuyas funciones substanciales, principios, objetivos y valores organizacionales estén en directa contradicción con esta normativa.

Con argumentos similares se expresan en el Decreto 4444 de 2006, la Resolución 1216 de 2015 y la Sentencia T-970 de 2014, que reconocen el derecho a objetar conciencia de modo restrictivo, enfatizando más en lo que no se debe hacer que en lo que efectivamente es dicho derecho. En efecto, el acento está puesto en los derechos del paciente, más que en los del médico y cualquier otro personal sanitario. En todas las normativas anteriores se interpreta que la objeción de conciencia queda reducida al ámbito exclusivamente personal y no es aplicable a las instituciones prestadoras de servicios de salud o similares, lo que implica que tal recurso sea reconocido como derecho fundamental, no se puede entender como un derecho absoluto, sino que tiene unas limitaciones. Miremos este texto: “la objeción de conciencia no es un derecho absoluto y su ejercicio tiene como límite la propia Constitución en cuanto consagra los derechos fundamentales, cuya titularidad también ostentan las mujeres, y por tanto no pueden ser desconocidos” (Corte Constitucional de Colombia, 2008, sentencia T-209).

Lo anterior se mantiene de igual modo en el caso de la despenalización de la eutanasia, que no solo adiciona el derecho a objetar conciencia como epílogo al final de la Resolución 1216 de 2015 (art. 18), sino que lo restringe al ámbito exclusivamente personal, haciendo énfasis en el adverbio “solo” para indicar que no es un recurso que puedan invocar instituciones colectivas sociales, iglesias y/o asociaciones. Así se expresa la Resolución: “la objeción de conciencia solo es predicable de los médicos encargados de intervenir en el procedimiento para hacer efectivo el derecho a morir dignamente” (art. 18).

El debate OC individual vs. OC institucional se agudiza en el 2008 frente a la negativa del Hospital San Ignacio en Bogotá¹³, y otras instituciones de salud regentadas por comunidades religiosas, de interrumpir el aborto en los tres casos que configura la Ley. Frente a esta tensión, la Corte va aún más allá al limitar el derecho a objetar al personal médico y no al personal auxiliar, ya sea médico o administrativo, que influye directa o indirectamente en la práctica del aborto, limitándose a subrayar la negativa a objetar institucionalmente, y restringiendo el derecho al personal médico exclusivamente. Afirma la Corte Constitucional de Colombia (2009):

La objeción de conciencia es un derecho que se garantiza de modo extenso en el campo privado -cuando no está de por medio el desconocimiento de derechos de terceras personas-. No obstante, queda excluido alegarla cuando se ostenta la calidad de autoridad pública. Quien ostenta tal calidad, no puede excusarse en razones de conciencia para abstenerse de cumplir con sus deberes constitucionales y legales pues con dicha práctica incurriría en un claro desconocimiento de lo dispuesto en los artículos 2º y 6º de la Constitución Nacional. Cuando un funcionario o funcionaria judicial profiere su fallo no está en uso de su libre albedrío. En estos casos el juez se encuentra ante la obligación de solucionar el problema que ante él se plantea -art. 230 de la Constitución-, con base en la Constitución y demás normas que compongan el ordenamiento jurídico aplicable. Esto por cuanto su función consiste precisamente en aplicar la ley -entendida ésta en sentido amplio-, de manera que no le es dable con base en convicciones religiosas, políticas, filosóficas o de cualquier otro tipo faltar a su función (...) la Sala deja en claro que la objeción de conciencia se predica del personal que realiza directamente la intervención médica necesaria para interrumpir el embarazo. Contrario sensu, no será una posibilidad cuya titularidad se radique en cabeza del personal que realiza funciones administrativas, ni de quien o quienes lleven a cabo las actividades médicas preparatorias de la intervención, ni de quien o quienes tengan a su cargo las actividades posteriores a la intervención (Sentencia T-388).

¹³ En el 2008, la señora Mígdony Yolima Bernal Castro solicita al Hospital San Ignacio de Bogotá (regentado por la Compañía de Jesús) la interrupción de su embarazo (en el quinto mes), alegando malformaciones graves de su feto que padecía de hidrocefalia severa, crecimiento asimétrico y cardiopatía; solicitud que le fue negada en tres ocasiones por dicho Hospital, argumentando primeramente que se trataba de malformaciones graves, pero no incompatibles con la vida; en la segunda negativa informaron que no podía acceder a la solicitud de Mígdony y de su esposo debido a que no tenía habilitado el servicio; y en la última solicitud apeló a la OCI alegando que por posiciones éticas de la Institución en ningún caso realizaría abortos; por lo que la paciente decide apelar al recurso de la tutela. Luego de una larga y extenuante investigación, la Secretaría Distrital de Salud le impuso a la institución hospitalaria una multa de \$11.537.500 no solamente por ser el primero en apelar el recurso de OC institucional luego de la C-355, sino por la negativa insistente a la prestación del servicio solicitado, con razones improcedentes a un Hospital con un nivel de complejidad III, que debería estar preparado para realizar el procedimiento en todos los casos solicitados. Hasta el momento, el Hospital se niega a pagar aludiendo el derecho de Objeción de Conciencia Institucional (Bejarano Ricaurte y Castelló Pérez, 2013, p 43).

El Hospital de San Ignacio fue tan solo la punta del iceberg de prácticas generalizadas en clínicas y hospitales abiertamente confesionales (o no) que reclaman la legalidad a la objeción de conciencia institucional o colectiva, sin que hasta el momento haya una propuesta efectiva. En este contexto se dieron otros casos como el del Hospital Universitario de Sincelejo, con la niña Susana de 13 años, quien queda en embarazo como resultado de abusos sexuales de su padre; frente a la solicitud de interrupción de su embarazo, el Hospital responde que todos los médicos de dicha Institución se declaraban objetores de conciencia (OC colectiva) y aduciendo igualmente OC institucional (Bejarano Ricaurte y Castrellón Pérez, 2013, p 43)

De esta manera se abre un debate entre OC institucional y OC colectiva. Esta última modalidad se presenta cuando todo el personal médico de una determinada especialidad (ginecólogos-obstetras o cualquier otra) decide objetar conciencia, que aunque es individual, produce los mismos efectos de la OC institucional. Mencionemos tres casos: el primero se trata de la joven cucuteña Johanna Palencia Arias, una menor de 13 años víctima de acceso carnal violento, que al quedar en embarazo solicita su interrupción al Hospital Universitario Erasmo Meoz de Cúcuta, encontrándose con una negativa por parte de todos los ginecólogos, alegando objeción de conciencia (Corte Constitucional de Colombia, 2008, sentencia T-209). El segundo caso es el de Carolina, una joven de 16 años del municipio de Nátaga (Huila), quien queda en embarazo producto de una violación de su abuelo, y los dos únicos ginecólogos que prestan sus servicios en el Hospital san Antonio de Padua de La Plata -nivel II- se niegan argumentando razones de conciencia. Un último caso se da en el Hospital Universitario Departamental de Nariño -nivel III- con la joven Andrea, quien solicita interrupción de su embarazo por malformaciones del feto que tendría consecuencias graves fuera del vientre (polihidramnios severo, labios y paladar hendido, onfalocele y corazón hipo-plástico); aunque se tuvo este diagnóstico, todos los médicos del Hospital se declararon objetores.

Pese a todo lo anterior, a partir de una lectura bioeticista, el caso colombiano ha sido considerado por otros países de la región como *sui generis* por introducir prácticas de corte utilitarista (costo-beneficio, subjetivismo, relativismo, pragmatismo, hedonismo) en un modelo personalista y de una ética de

las virtudes que propende por conductas ético-morales de corte judeo-cristiano. Este cambio de paradigma enrarece el horizonte de sentido de la vida, tanto en sus inicios (eugenesia) como en su final (eutanasia), al situarse en el llamado *sincretismo acomodaticio* tan común en la moral, que mezcla elementos de diferentes modelos como el utilitarismo de corte consecuencialista, el liberalismo radical, el sociobiologismo y el relativismo radical en busca de un sentido y una identidad.

En efecto, el fin de la vida humana, asunto de particular interés en estas líneas, se encuentra en vilo en Colombia, no solo por el frágil sistema de salud colombiano, las secuelas de una guerra prolongada que relativiza la vida, sobre todo las más vulnerables (niños con deformaciones congénitas, ancianos, enfermos terminales, entre otras), sino también –y es lo que más interesa en esta pesquisa– por la aprobación de la sentencia C-239 de 1997¹⁴ de la Corte Constitucional de Colombia, que despenaliza la eutanasia en ciertas condiciones específicas¹⁵. Esta decisión constituye un hito significativo en el devenir ético-político del pueblo colombiano, e incluso latinoamericano, al tiempo que coloca en riesgo (sociedad del riesgo) el panorama ético-moral de Colombia, por lo menos en dos sentidos:

1. Primer sentido. La despenalización de la eutanasia en Colombia ha franqueado “deslizamientos, ético-legales” importantes que evidencian vacíos en el sistema ético-moral, político y jurídico colombiano¹⁶, que conducen a una fractura del lazo social en temas difíciles de resolver de golpe, como es la

¹⁴ Un análisis de la eutanasia en Colombia se puede ver en Del Río Álvarez (2009, pp. 162-167).

¹⁵ La mayoría de proyectos que pretenden reglamentar la eutanasia y la asistencia al suicidio en Colombia reglamentan dichas prácticas inspirados en el espíritu de la sentencia 239 de 2007, en las siguientes cuatro condiciones: a) que el paciente sea colombiano o extranjero, residente por un término no menor a un año, mayor de edad; b) que la petición de terminación de la vida del paciente sea libre e informada, voluntaria y reiterada, por escrito. Tal petición podrá ser modificada o revocada en cualquier tiempo; c) que el paciente sufra efectivamente de un enfermedad terminal o grave lesión corporal, certificada en su historia clínica por dos médicos especialistas; d) el único que puede practicar el procedimiento eutanásico o asistir al suicidio a un paciente es un profesional de la medicina, que para este caso será siempre y en todo caso el *médico tratante* (Proyecto de ley Estatutaria 05 de 2007 Senado. Por la cual se reglamentan las prácticas de la eutanasia y la asistencia al suicidio en Colombia. Armando Benedetti Villaneda y Gina Parody, 20/07/2007). En similares términos se expresa el mismo Armando Benedetti (2012) cuando cinco años después busca revivir el Proyecto de ley estatutaria hundido en el 2007, como Proyecto de ley estatutaria 70 de 2012 Senado. Por la cual se reglamentan las prácticas de la eutanasia y la asistencia al suicidio en Colombia y se dictan otras disposiciones, 70/08/2012.

¹⁶ El vacío jurídico se presenta por la contradicción existente entre los artículos 106 y 107 del actual Código Penal Colombiano que sanciona con prisión la “inducción o ayuda al suicidio”, así como la eutanasia, bajo el nombre de “homicidio por piedad”, y la jurisprudencia emanada de la Sentencia 239 de 1997 que despenaliza dichas prácticas (Ley 599, Código Penal Colombiano).

eutanasia. No es inocente –como ya se indicó al inicio– que después de 20 años de la promulgación de la sentencia C-237 (Corte Constitucional de Colombia 1997), continúe sin que sea efectiva una ley sancionada por el ejecutivo no obstante los múltiples Proyectos presentados al Congreso¹⁷, así como una reglamentación emanada de forma extraordinaria por el Ministerio de Salud y Protección Social, y no del Congreso de la República que es el organismo competente. Lo anterior evidencia un conflicto, en circunstancias dolorosas, entre teoría política del derecho y moral, conciencia y ley, realidad cotidiana y teoría del derecho, cultura y conducta, ética y moral ciudadana, Estado y religión; es decir, entre derechos individuales y el orden social colombiano; por el hecho de legitimar prácticas ético-morales contrarias a los principios y valores, que por siglos ostenta la cultura y la sociedad colombiana.

2. Segundo sentido. El sistema normativo (ley positiva) de una sociedad determinada no se origina de la nada, ni es el resultado de abstracciones metafísicas. Por el contrario, la ley tiene la misión esencial de regular realidades socio-culturales concretas, efectivas y situadas en contextos reales. Vicente Prieto (2013) interpretando la sentencia T-396 (Corte Constitucional de Colombia, 1993), al tocar el núcleo mismo del sentido del sujeto como persona jurídica, es decir como sujeto de derechos y deberes, afirma:

La persona jurídica es un concepto que se funda en la realidad social de las personas singulares y concretas que la conforman. La comunidad jurídica, como ideal común objetivo, se puede comportar y expresar como sujeto de derechos y de deberes, por cuanto es *apto* para que se le predique la juridicidad (p. 63).

¹⁷ El marco legal de la muerte digna no ha sido posible por las resistencias en el Congreso. Un primer Proyecto de reglamentación de la muerte digna (N° 155/04), fue radicado en el Congreso por el propio ponente de la sentencia C-239. Sin embargo, la propuesta fue retirada por Gaviria, porque el senador ponente Germán Vargas Lleras, modificó el proyecto y se negó a incluir el homicidio por piedad. Tres años más tarde, los senadores Armando Benedetti y Gina Parody presentaron el segundo Proyecto de ley estatutaria (N° 05/07) que pretendía regular la eutanasia y la asistencia al suicidio. Iniciativa, al igual que en el caso anterior, que fue retirada debido a que los autores consideraron que su aprobación no era viable, debido a la oposición de la mayoría de congresistas (N° 44/2008). Al año siguiente, Benedetti insistió con la propuesta (15/08), pero finalmente no fue aprobada por falta de quórum. Solo hasta el año 2012, la expectativa de una normativa que regule la muerte en condiciones dignas se hizo realidad: pero el logro es parcial debido a que solo se regula los cuidados paliativos para enfermos terminales, crónicos, enfermedades degenerativas irreversibles. Un comentario a los proyectos de ley que se han presentado en Colombia para reglamentar el derecho a morir dignamente, lo presenta Ariel Corredor (2009), en el último capítulo de su libro *Realismo jurídico y eutanasia*.

Lo que equivale a mantener un razonamiento lógico de la siguiente manera: *premisa mayor*: la persona, entendida como “sujeto moral” responde a una historicidad, unas circunstancias ético-políticas y socio-culturales, de las que no se puede extraer; *premisa menor*: la persona jurídica tiene fundamento en la realidad, entendida esta como el conjunto de relaciones más o menos estables que se entrecruzan entre personas y entre sociedades, tanto impuestas por la cultura como resultado del tejido social; *conclusión*: luego, la persona jurídica es el resultado del lazo social que se va tejiendo a veces de manera natural y otras veces impuesta por la sociedad, pero que en todo caso configura la sociabilidad humana como resultado del movimiento cultural.

Consecuente con el razonamiento anterior, no se puede desconocer que el principio de dignidad humana como fundamento ontológico de la persona –desde su nacimiento hasta su muerte natural– constituye el hilo conductor a propósito de la OC a la E en Colombia, en por lo menos dos sentidos que involucran directamente al agente (médico) y al paciente (enfermo terminal): por un lado, al momento de justificar el derecho a disponer o no de la propia vida, que se concreta en el supuesto *derecho a morir dignamente*, y por otro lado, la negativa de acceder a prácticas eutanásicas, para el caso de objetores de conciencia cuyos principios éticos entren en conflicto.

La realidad de la Pendiente Resbalosa (PR) o slippery slope en relación con la objeción de conciencia a la eutanasia en Colombia

El solo acto de acabar con la vida de una persona por el hecho de tener mal formaciones físicas o psíquicas y/o que se eliminen “vidas inútiles” que no valen la pena ser vividas por ser enfermos terminales irreversibles y/o que han perdido la capacidad de autodeterminación, trastoca los pilares mismos de nuestras más profundas convicciones ético-morales trayendo como consecuencia repulsa e indignación. Justamente, estos asuntos hablan casi de *ipso facto* de una descomposición social, una endeble formación de la conciencia y una desintegración de los más elementales principios ético-morales, como son la categoría de “bien”, de conservación, de moral, de respeto y de dignidad.

Tal descomposición social e individual no es un proceso que se da de golpe en un sentido lineal, sino que hace parte de un proceso prolongado en el que intervienen diferentes factores del lazo social hasta configurar un caldo de cultivo propicio para prácticas y discursos que trastocan los valores y principios básicos de una sociedad al ponderar la axiología social de manera distinta, como producto de interacciones bio-políticas y socio-culturales, en una especie de descenso moral que denota progresivamente la pérdida de todo tipo de escrúpulos morales con los principios tradicionales que ostenta e identifica su entorno cultural. Este proceso descendente de la conciencia moral, se ha venido denominando como la Pendiente Resbalosa (PR). Se trata de un esquema planteado con cierto éxito en los dilemas bioéticos en general, y en la eutanasia en particular. En la eutanasia, la PR hace referencia a que:

Si en algún supuesto determinado se permite la práctica de la eutanasia basándose en el hecho de que se encuentra con una razón suficiente para hacerlo, esa permisión dará lugar a otras permisiones en otros casos en los que ese motivo justificante se haya difuminado sutilmente; a su vez, esta nueva permisión dará lugar a otras y éstas a otras más (...), de tal manera que queda abierta la puerta de los demás asesinatos, es decir, a los otros tipos de eutanasia y [quien sabe] a qué más atentados contra la vida de las personas. De los primeros casos, aparentemente bajo control, se pasará a otros casos en los que los controles habrán desaparecido y finalmente se habrá abierto la veda para acabar con la vida de los enfermos, de los ancianos o de los socialmente molestos por los motivos más variados (Álvarez Gálvez e Íñigo, 2013, p. 94).

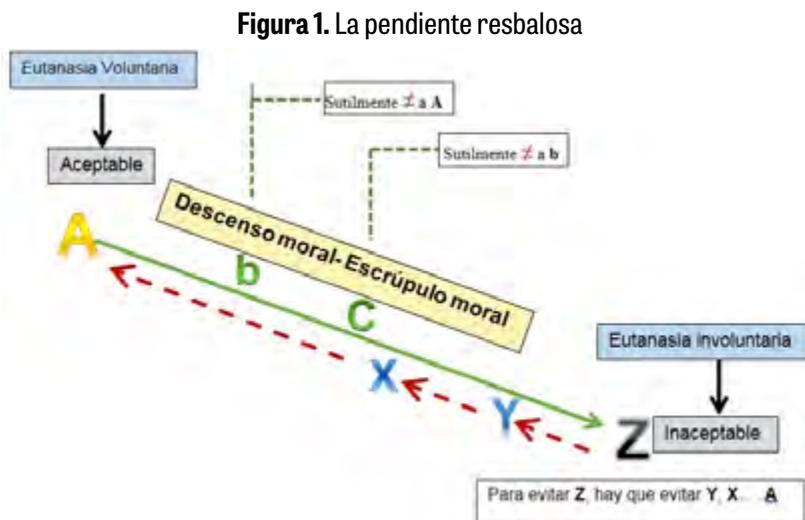
Desde luego, la eutanasia plantea muchas variantes, aristas, vertientes y laderas que no se pueden analizar y ponderar de golpe, sino de manera integral y después de un análisis crítico-hermenéutico con asidero en la realidad, y en lo que el hecho objetor es apenas uno de esos deslices. Sin duda, la despenalización de la eutanasia en Colombia soporta el peligro que se está viviendo en los Países Bajos: que la eutanasia voluntaria conlleva a la involuntaria, incluso al suicidio, y con cifras alarmantes. Esta es la lucha constante de los países que promueven la eutanasia; de hecho, en Holanda la eutanasia se ha ido deslizando por la *slippery slope* (PR), siendo ya una realidad problemática y hasta de salud pública según se puede ver en los Informe Rimmelink (1990, 1995, 2001)¹⁸.

¹⁸ El informe de 1991 revela que en este año se efectuaron 1.000 muertes por eutanasia involuntaria o impuesta, es decir, sin un consentimiento informado. Así mismo, en un ejercicio comparativo entre los tres informes Rimmelink realizados hasta ahora (1991, 1996, 2001), se pone de manifiesto que las muertes por eutanasia han venido en aumento: de 2.300 a 3.200 y luego a 3.700, respectivamente (Informe Rimmelink, 1990, 1995, 2001).

John Keown (2004), uno de los primeros en plantear la PR en Holanda, la define en los siguientes términos: “el peligro que se practique la eutanasia sin que el paciente la pida” (p. 20)

Es una expresión que se utiliza para referirse a una cadena de acontecimientos que concluirían en algo indeseable. En el contexto del debate sobre la eutanasia, se refiere al peligro de que la eutanasia voluntaria conduzca [deslice] hacia la eutanasia no voluntaria (incluso a la eutanasia involuntaria) (p. 223).

En términos lógicos, la PR se puede representar de la siguiente manera (ver figura 1):



Fuente: elaboración propia

Entonces, la objeción de conciencia a la eutanasia es un tipo de objeción cualificada (por estar en vilo la vida), por la cual se ha venido erosionando el llamado derecho a morir dignamente, ya que tradicionalmente se mueve en dos extremos que van desde la negativa total al ejercicio de dicho derecho o su reconocimiento de modo restringido por parte del Estado, generando situaciones conflictivas del médico objetor con todas las relaciones intervinientes: paciente, superior jerárquico, colegas, incluso con el personal administrativo, hasta ciudadanos que pueden llegar a fingir objeciones con el fin de librarse de cargas laborales, imponer a los demás valores o creencias de carácter perso-

nal o simplemente para evadir responsabilidades, sin que sean efectivamente objetores. Es determinante entonces delimitar claramente el perímetro entre las auténticas objeciones y las falsas objeciones o pseudo-objeciones que difuminan aún más el camino dejando espacios sin resolver que se deslizan del peor modo posible.

A este punto, vale la pena evocar un caso paradigmático a propósito de la PR en la eutanasia en Holanda. Solo tres meses después de la reglamentación de la eutanasia en Holanda, que se dio en 1994, se cruzaron los límites de la ley cuando el psiquiatra Chabot asiste al suicidio a una paciente que lo solicita por encontrarse en una fuerte depresión. Un año después, la Corte Suprema y la Real Sociedad de Médicos de Holanda, admiten que la eutanasia es viable en pacientes que sufren un daño psíquico y/o moral, y no necesariamente un dolor físico. Pero antes de la reglamentación de la eutanasia, se conoció otro caso en el que un médico que trata una niña de tres días por lesiones cerebrales y en la médula espinal, al no ver mejora, se decide no operar, y a petición de sus padres, el médico acaba con la vida mediante una dosis letal de anestésicos. Es decir, lo que comenzó como una ley de eutanasia aplicada en unos casos concretos y, específicamente, a enfermos terminales o a pacientes con enfermedades degenerativas progresivas sin esperanza de mejora, que lo solicitarán, termina deslizándose a “daños psicológicos” y “daños morales”¹⁹, síntomas de estrés, ausencia de motivaciones para vivir, y hasta a fracasos financieros y/o psico-afectivos que la ley inicial no había contemplado.

En Holanda, la interpretación sobre la eutanasia ha tenido tantos sentidos inadecuados y la relación médico-paciente se ha erosionado tanto que existe la posibilidad de conducir a la muerte a la población más vulnerable, como ancianos, enfermos terminales, neonatos con malformaciones, enfermos con VIH, minorías y demás –nada distintas a las prácticas iniciadas con las leyes de Nüremberg (1933) en los tiempos de la Alemania nazi–.

¹⁹ Los daños morales son definidos por Díaz Colorado (2009) citado por el Centro Nacional de Memoria Histórica, (2014), como “[...] Toda modificación dolorosa del espíritu. Consistente en profundas preocupaciones, o en estados de aguda irritación que afectan el honor, la reputación y el equilibrio anímico de las personas que inciden en la aptitud de pensar, de querer o de sentir” (43). Este mismo el Informe, agrega lo siguiente: “Los daños morales son el resultado del menoscabo de valores significativos para las personas y las comunidades, pues muchos de los actos violentos buscan, en efecto, degradar la dignidad de las personas y sus comunidades, devaluar ideales y creencias y violentar los valores más íntimos que sustentan a la identidad colectiva” (214).

La comisión conformada por el gobierno holandés con el fin de estudiar la práctica eutanásica en ese país, y que se denominó Informe Remmelink (1990), afirma que de hecho la PR está siendo ya una realidad en Holanda, dado que se practica la eutanasia sin el consentimiento informado del paciente, se asignan las camas de hospitales a pacientes más jóvenes y que no estén con enfermedades terminales, aparece la “eutanasia a domicilio” o “unidades móviles de eutanasia”, en 2014 se abrió la primera “clínica privada para practicar la eutanasia a pacientes que hayan sido rechazados por sus médicos”, “crece el kit de medicamentos para aplicar la eutanasia”, no hay control de los farmacéuticos en los medicamentos para la eutanasia”; más aún, ¿es correcta la aplicación de la eutanasia a casos de depresión, estrés o dolor moral? La tabla 2 presenta un estudio comparativo de los tres informes Remmelink realizados hasta el momento en Holanda y que denotan la PR.

Tabla 2. Informes Remmelink

Estimación del número de muertes en relación con el suicidio asistido y la eutanasia en Holanda en los años 1990,1995 y 2001

Tipo de muerte	1990	1995	2001
Total de casos de fallecimientos en Holanda (100%)*	128.824	135.675	140.377
Eutanasia activa voluntaria	2.300	3.200	3.700
Suicidio médicamente asistido	400	400	300
Eutanasia activa no voluntaria / involuntaria**	1.000	900	1.000
Decisiones de no tratamiento con posible acortamiento de la vida,	23.100	27.400	28.400
— de los cuales, con la intención de acortar la vida	6.900	11.200	18.200
Alivio de dolor con posible acortamiento de la vida,	24.200	25.900	28.200
— de los cuales, con la intención de acortar la vida	4.800	3.900	2.800
— con conocimiento del paciente	2.600	2.700	n.d.
— sin conocimiento del paciente	2.200	1.200	n.d.
Aplicación de la sedación terminal***,	n.d.	n.d.	8.400
— a los cuales, se retira la hidratación y nutrición	n.d.	n.d.	5.500
Eutanasia neonatal	n.d.	95	100
Suicidio médicamente asistido de pacientes psiquiátricos	n.d.	2-5	n.d.
Total de muertes intencionales en el contexto médico ****	15.400	19.700	31.600

Nota: tomado de Vega y Ortega (2007, p. 95).

* Único dato no estimado en esta tabla.

** La Comisión holandesa lo denomina «terminación de la vida sin petición».

*** Este concepto de «sedación terminal» se introdujo en el estudio de 2001, y en la mayoría de los casos la finalidad de la sedación fue acelerar la muerte.

**** $15.400 = 2.300 + 400 + 1.000 + 6.900 + 4.800$

$9.700 = 3.200 + 400 + 900 + 11.200 + 3.900 + 95 + 5$

$31.600 = 3.700 + 300 + 1.000 + 18.200 + 2.800 + 100 + 5.500$

n.d.: datos no disponibles

En la anterior tabla llama poderosamente la atención los 1.000 casos de eutanasia activa no voluntaria practicados por médicos holandeses; es decir que los médicos acortaron la vida de 1.000 pacientes en 1991, 900 pacientes en 1995 y 1.000 pacientes en 2001, sin un consentimiento informado, sin una solicitud explícita y persistente del paciente, sin tener una enfermedad terminal degenerativa, y menos aún sin que el médico consultara a un colega suyo con experiencia. Sin embargo, el informe solo considera los casos en los que se administró una droga letal, de los que hay que notificar, sin tener en cuenta los muchos hechos en los que el médico pudo eludir el procedimiento aplicando una sobredosis de morfina o retirando un tratamiento y posteriormente declarando, sí y solo si se le pide, que “esta es una práctica médica normal”; o los casos donde no fue el médico tratante quien practicó la eutanasia, sino personal paramédico o incluso personal administrativo de la clínica. En efecto, una amplia encuesta realizada por los profesores G. Van der Maas & Van der Wal y que analiza detalladamente John Keown (2004), relativa a la opinión de los médicos holandeses sobre el término de la vida, manifiesta, que el aparato jurídico referente a la eutanasia establecido por los tribunales y la Real Asociación Médica Holandesa, no era lo suficientemente estricto para controlar con efectividad las prácticas de la eutanasia activa; por el contrario, concluye el estudio, que

Los médicos administraron drogas con el propósito explícito de apresurar la muerte sin una solicitud explícita del paciente...Se administraron drogas paliativas en dosis tan elevadas [...] que [...] casi seguramente acortaron la vida del paciente en 22500 casos (17,5% de todas las muertes) [...] Además los médicos retiraron el tratamiento sin solicitud previa del paciente en otros 25000 casos (Keown, 2004, p. 358).

La encuesta revela, entre muchas otras cosas, que las instrucciones previas no son respetadas por los médicos holandeses al momento de aplicar legalmente la eutanasia, sino que por el contrario, los médicos abrevian la vida, de pacientes en estado terminal, de tantas formas que ni los mismos Tribunales, ni la Real Asociación Médica Holandesa -RAMH- han logrado ser lo suficientemente estrictos con la eutanasia en Holanda, siendo cada vez más tolerada, sin un previo e informado consentimiento

Abreviar la vida de los pacientes constituye una alta probabilidad en los Países Bajos, con una supuesta configuración ético-legal difícil de evadir. El caso de la PR en Holanda puede ser iluminador a propósito de la despenalización de la eutanasia en Colombia, guardando las respectivas proporciones socio-culturales de contexto. Mencionemos algunas de las erosiones por donde pueden deslizarse las prácticas objetoras de conciencia a la eutanasia en Colombia: practicarla sin el cumplimiento de la reglamentación; aceptación de la eutanasia no voluntaria en pacientes incapaces de hacer la solicitud libre y expresa (como neonatos y pacientes con demencia senil); falta de formación en personas capaces de instrucciones previas o testamento vital; ausencia de unidades de cuidados paliativos como recurso previo a la eutanasia; falta de formación de médicos paliativistas; ausencia de clínicas del dolor y disponibilidad de opioides que garanticen una enfermedad con un mínimo de sufrimiento o sin él; tráfico de órganos; falta de una sólida formación (bio)ética y de toma de decisiones tanto de médicos y demás personal sanitario, como de pacientes; la autonomía de pacientes para tomar decisiones; precaria inversión de tecnologías de punta en clínicas y hospitales; déficit en la financiación del sistema de salud; falta de garantías para el ejercicio de la OC; negativa al derecho a objetar por parte de instituciones prestadoras de servicios de salud; ausencia de legislación farmacéutica. En síntesis, falta de cobertura, calidad y garantías en la prestación de servicios sanitarios, que dejan al descubierto a médicos y pacientes frente a una decisión de difícil resolución como es la eutanasia y el derecho a objetar.

Colombia representa una sociedad fracturada por guerras y violencias, donde los padres entierran a sus hijos, contra toda lógica natural y social; más aun haciendo analogía con la afirmación de Primo Levi (1989), un campo de batalla donde ni siquiera es posible distinguir “que vida merece la pena ser vivida” (p. 47), pues la vida misma ha perdido todo valor y significado, como ocurre frecuentemente en situación de conflicto. El campo social se convierte en campo de batalla imbricado de muerte, pobreza, marginación e ignorancia. Pero de igual modo que Levi, respondemos afirmativamente sosteniendo que ninguna experiencia humana carece de sentido ni es indigna de ser vivida y que, por el contrario, toda vida humana tiene un valor irreductible independiente de las circunstancias que le haya tocado vivir.

En realidad, la Colombia actual mantiene, desde hace más de cinco décadas consecutivas, la triste tradición de violación sistemática del derecho a la vida, en todas sus manifestaciones, a través del conflicto armado, siendo uno de los conflictos más antiguos y sangrientos de la historia contemporánea de América Latina. El informe ¡Basta ya! realizado por el Grupo de Memoria Histórica-GMH (2013) permite concluir que:

En este conflicto armado se ha causado la muerte de aproximadamente 220.000 personas entre el 1° de enero de 1958 y el 31 de diciembre de 2012. Su dimensión es tan abrumadora que si se tomara como referente el ámbito interno, los muertos equivalen a la desaparición de la población de ciudades enteras como Popayán y Sincelejo (p. 31).

Digamos finalmente que una democracia con tantas aristas como la colombiana, esto es con tantas PR por donde se puede erosionar la aplicación de las libertades individuales, sociales y culturales, despenalizar el artículo 326 del Código Penal Colombiano relativo a la muerte por piedad mediante las sentencias de la Corte Constitucional de Colombia C-239 de 1997, T-970 de 2014 y la Resolución 1216 de 2015 constituye un acto irresponsable del Estado, puesto que no están dadas las condiciones ni administrativas, ni biotecnológicas, ni educativas, ni financieras, que garanticen un idóneo “derecho a morir dignamente” como último recurso y no como la salida más fácil, rápida y económica para que pacientes con enfermedades terminales la soliciten. Más aún, no se ha implementado suficientemente la Ley 1733 de 2014 relativa a los cuidados paliativos en Colombia, para que enfermos terminales y familiares tengan acceso a un tratamiento integral del dolor, el alivio del sufrimiento y otros síntomas de tipo psicopatológico, físico, emocional, social y espiritual. Esto queda evidenciado en el foro efectuado entre la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá y la Asociación Colombiana de Fisioterapia (2015), bajo el título: “La verdad sobre la eutanasia en Colombia.

En la misma sentencia C-239 (Constitucional de Colombia, 1997), en el salvamento de voto, el Magistrado José Gregorio Hernández Galindo se atreve a calificarla de insólita,

ya que son muy pocos los países en el mundo que se han atrevido a dar este paso, y no lo han dado por la vía jurisprudencial, sino por la legislativa, -que es la adecuada-, tras prolongados debates y discusiones a nivel de los distintos estamentos sociales (Constitucional de Colombia, 1997).

Además de irresponsable, la despenalización de la eutanasia en un país donde predomina una moral de corte judeo-cristiano se configura como una decisión ilegítima, aunque tenga pretensiones de legalidad, al no contemplar en las acciones y decisiones el principio de precaución que “exige no realizar aquellos comportamientos que pueden llegar a tener consecuencias graves en la sociedad” (Álvarez Gálvez e Íñigo, 2013, pp. 83-84).

Conclusiones

1. Después de tres lustros del siglo XXI, las sociedades han sido testigos de la emergencia de un sujeto social que plantea nuevos retos y desafíos a las comunidades y Estados que se autodefinen como liberales y democráticos, multiculturales y multiétnicos, plurales e incluyentes y laicos y seculares. Valga decir: *Estados neutrales* como su principal característica, en los que la OC como derecho fundamental adquiere un interés capital. El *status quaestionis* del hecho objetor a la eutanasia como derecho individual en Colombia adolece de un marco lógico-jurídico de hecho que permita plantear prácticas y discursos expeditos y claros al respecto. Este contexto nos lleva a concluir que el perímetro epistemológico de la objeción de conciencia a la eutanasia y consecuentemente sus prácticas objetoras siguen siendo muy incipientes y poco tratadas en Colombia, trayendo como consecuencia conflictos éticos y morales entre personal sanitario y pacientes, relativización del valor fundante de la vida humana, vulneración de derechos a personas como enfermos terminales, bajo o nulo tratamiento de pacientes con enfermedades degenerativas progresivas, con poca o nula esperanza de mejora y baja inversión científica y tecnológica en las unidades de cuidados paliativos.

2. El estado actual de la eutanasia en Colombia y, en esta, el derecho a objetar, conllevan acciones y decisiones (bio)ético-morales difíciles de resolver tanto para los comités de ética y el cumplimiento del código deontológico de la profesión sanitaria, como por los criterios que debe tomar el legislador a la hora de plasmar normativas biojurídicas encaminadas al bien común y a la preservación y defensa de la vida en general y de la vida humana en particular. En efecto, la Resolución 1216 de 2015 tiene como una de sus finalidades constituir y reglamentar los comités científico-interdisciplinarios para el derecho a morir con dignidad (conformados por un médico especialista, un abogado y un psiquiatra o psicólogo clínico); y enfatiza que ninguno de los partícipes del comité podrá ser objetor de conciencia.
3. La casi inminente legalización de la eutanasia en Colombia soporta el peligro que se está viviendo en Holanda y Países Bajos: que la eutanasia voluntaria conlleva a la involuntaria, incluso a la no voluntaria o suicidio, esto es, sin que exista un consentimiento informado o sustituto expreso y reiterativo y/o sin una enfermedad diagnosticada por un médico especialista como terminal, degenerativa, con un deceso no mayor a seis meses, o que no se ofrezcan los cuidados/tratamientos paliativos como alternativa viable del paciente y su familia.
4. De acuerdo con la Ley 100 de 1993, todos los usuarios del Sistema Nacional de Salud tienen derecho a recibir cuidados paliativos, pero en la práctica esto es una quimera. La historia de los cuidados paliativos en Colombia es corta y marginal. La primera clínica del dolor y cuidados paliativos data de 1980, creada en Medellín. En la actualidad existen únicamente trece unidades de cuidados paliativos en el territorio nacional, en niveles tres y cuatro sin mayor cobertura a escala nacional, ya que están concentradas en las principales ciudades: Bogotá (5), Medellín (4), Cali (3) y Pasto (1). No hay suficientes paliativistas entrenados para todo el territorio nacional. Solo existen cuatro universidades que tienen en su formación posgradual paliativistas. De 57 facultades de medicina en Colombia al 2014, solo tres tienen en su plan de estudios cursos obligatorios de cuidados paliativos (Pastrana *et al.*, 2012, pp. 92-101). Solo hasta el 2014 se reglamentó en Colombia los cuidados paliativos a través de la Ley 1733 de 2014, la cual aún no

se ha implementado dadas las razones anteriores de limitación de unidades y formación en esta área de la medicina. La eutanasia se contempla como una última opción de ayuda cuando ya los cuidados paliativos no tienen más que ofrecer al paciente; por lo menos así se entiende en los países donde se ha legalizado (Bélgica, Holanda y Luxemburgo). En efecto, varios estudios han determinado que gran parte de los pacientes que solicitan la eutanasia, no lo hacen por querer la muerte en sí, sino como única posibilidad de poder aliviar el dolor.

- 5) Dar vía libre a la eutanasia en un país donde la vida ha perdido el valor esencial constituye un acto de irresponsabilidad y propende por una cultura de muerte por otros medios, ya no en el campo de batalla de las ciudades y los pueblos colombianos, sino en clínicas, hospitales y centros prestadores de servicios de salud.
- 6) Las conceptualizaciones sobre eutanasia, objeción de conciencia, enfermo terminal y otras relativas a los confines de la vida, son imprecisas y sin una interpretación más o menos uniforme, ni a escala internacional, y menos aún en Colombia; esto da cabida a una relativización de la vida misma y la objeción de conciencia, que se mueven en una circularidad que va desde la negación a la objeción de conciencia y la prolongación innecesaria de la existencia o tratamientos fútiles (distanasia), hasta abreviar la vida sin que se cumplan las condiciones mínimas requeridas de enfermo terminal, voluntad libre y expresa, cuidados paliativos adecuados y extensivos y reglamentación de la OC en forma restrictiva.

Conflicto de intereses: el autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2003). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid, España: Trotta.
- Álvarez Gálvez e Íñigo. (2013). Sobre el argumento de la pendiente resbaladiza en la eutanasia. *Dilemata*, 5(11), 83-111.
- Aparisi Miralles, Á. (2007). Bioética, Bioderecho y Biojurídica. (Reflexiones desde la filosofía del derecho). *Anuario de Filosofía del Derecho*, 24, 63-84.
- Apel, Karl- Otto. (1985). *La transformación de la filosofía. Tomo I-II. Versión Castellana de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill*. Madrid, España: Taurus.
- Arboleda vallejo, M. (2013). *Código Penal Colombiano. Ley 599 de 2000. Ley 906 de 2004*. Bogotá, Colombia: Leyer Editores.
- Asamblea general del distrito federal. IV legislatura. Decreto por el que se expide la "Ley de Salud del Distrital Federal". México 2012. Recuperada de: http://www.paot.org.mx/centro/leyes/df/pdf/LEYES_AMBIENTALES_DF_PDF/LEY_SALUD_17_08_2012.pdf
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, España: Alianza Editores.
- Bastian, J-P. (2012). Pluralización religiosa, laicidad de Estado y proceso democrático en América Latina. *Revista Ciencias Humanas*, 9(1), 11-27.
- Bobbio, N. (1977). *El Tercero ausente*. Madrid, España: Cátedra.
- Bejarano Ricaurte, A. y Castrellón Pérez, M. (2013). *La objeción de conciencia institucional frente a la interrupción voluntaria del embarazo*. Bogotá, Colombia: Editorial Universidad de los Andes. Recuperado de: <http://www.redaas.org.ar/archivos-recursos/Los%20Andes.%200C%20institucional.pdf>

- Casado, M. (2013). El debate ético-jurídico sobre la objeción de conciencia en sanidad: apuntes sobre la situación en España. Ponencia, 3° Congreso internacional de bioética. Universidad de San Buenaventura.
- Código Civil Federal [Código]. (2013). Últimas reformas publicadas en el Diario Oficial de la Federación.
- Código Penal Colombiano [Código]. Ley 599 de 2000. Julio 24 de 2000. DO. N° 44.097 (Colombia).
- Congreso de la República. Ley 100 del 23 de diciembre de 1993. Por la cual se crea el sistema de seguridad social integral y se dictan otras disposiciones.
- Constitución Política de Colombia [Const.] (1991). 2da Ed. Legis
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [Const]. (2017). Arts. 5. Febrero 24 de (Última reforma) 2017 (Estados Unidos Mexicanos).
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [Const]. (2017). Art. 7. Febrero 24 de (Última reforma) 2017 (Estados Unidos Mexicanos).
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [Const]. (2017). Arts. 24. Febrero 24 de (Última reforma) 2017 (Estados Unidos Mexicanos).
- Corredor, E. A. (2009). *Realismo jurídico y eutanasia. Comentarios al dilema Iusteórico de la reglamentación de la muerte digna en Colombia*. Bogotá, Colombia: Ediciones Universidad Católica de Colombia.
- Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-239 de 1997. Muerte digna. (M. P. Carlos Gaviria Díaz: mayo 20 de 1997).
- Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-970 de 2014. Muerte digna. Caso de persona con enfermedad terminal que solicita a su EPS realizar la eutanasia. (M. P. Luis Ernesto Vargas Silva: diciembre 15 de 2014).
- Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-355 de 2006. Despenalización del aborto en tres circunstancias excepcionales. (M. P. Jaime Araújo Rentería y Clara Inés Vargas Hernández: mayo 10 de 2006).

- Corte Constitucional. Sentencia.T-388 de 2009. Aborto inducido por malformación del feto. Decreto 4444/2006 que reglamenta a la prestación de unos servicios de salud sexual y reproductiva, conforme a la C-355/06. (M.P. Juan Carlos Henao Pérez. 28 de mayo de 2009)
- Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-728 de 2009. Objeción de conciencia al Servicio Militar Obligatorio. (MP. Gabriel Eduardo Mendoza Martelo. Octubre 14 de 2009).
- Corte Constitucional. Sentencia T-209 de 2008. Acción de tutela interpuesta contra la EPS Coomeva y el Hospital Universitario Erasmo Meoz de Cúcuta. ((M.P. Clara Inés Vargas Hernández. Febrero 28 de 2008)
- De Casas, I. y Toller, F. M. (2015). *Los derechos humanos de las personas jurídicas. Titularidad de derechos y legitimación en el sistema interamericano*. México: Editorial Porrúa.
- Del Río Álvarez, A. (2009). Algunos avances sobre la regulación de la eutanasia en América Latina: el caso de Colombia y México. *Perspectivas bioéticas*, 14(26-27), 162-167.
- Díaz Colorado (2009). El daño psicológico y la violencia política desde una perspectiva psicojurídica. *Revista Psicología científica* (11) 19, 34-48.
- Garrafa, V. (2014). Declaración de Helsinki y sus repetidos “ajustes”- Un tema fatigoso. *Revista Lasallista de Investigación*, 11(1), 35-40.
- Gafo, J. (2000). *10 Palabras claves en bioética. Eutanasia*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino.
- Gherzi, C. A. (2002). *Daños morales y psicológicos*. Buenos Aires, Argentina: Astrea.
- Grupo Memoria Histórica. (2013). *Informe: ¡Basta ya! Memoria de guerra y dignidad*. Bogotá, Colombia: Imprenta Nacional.
- Hans K. (2009). *Teoría Pura del derecho*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Universidad de Buenos Aires.

- Habermas, J. (2002). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Barcelona, España: Taurus.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría Crítica*. Madrid, España: Amorrortu.
- Iturralde, M. y Castrellón, M. (Compiladores). (2014). *La objeción de conciencia como un derecho. Estrategia jurídica para su reconocimiento frente al servicio militar*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Derecho.
- Juanquera de Estéfany, R. (2006). Bioderecho. Entre la vida y la muerte. Navarra. *Revista Derecho y Libertades*, (17), 241-251.
- Ley 1733 de 2014. Ley Consuelo Devis Saavedra, mediante la cual se regulan los servicios de cuidados paliativos para el manejo integral de pacientes con enfermedades terminales, crónicas, degenerativas e irreversibles en cualquier fase de la enfermedad de alto impacto en la calidad de vida. Septiembre 8 de 2014. DO. N° 49268.
- Levi, P. (1989). *Trilogía de Auschwitz*. (Trad. Pilar Gómez Edate). Madrid, España: El Aleph Editores.
- Llanos Escobar, A. (2010). *Objeción de conciencia institucional*. Bogotá, Colombia: Ediciones Pontificia Universidad Javeriana.
- Keown, J. (Compilador). (2004). *La eutanasia examinada. Perspectivas éticas, clínicas y legales*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Martín Sánchez, I. (2007). *La objeción de conciencia del personal sanitario. Libertad religiosa y derecho sanitario*. Madrid, España: Fundación Universitaria Española.
- Martín Sánchez, I. (Coordinador). (2010). *Libertad de conciencia y derecho sanitario en España y Latinoamérica*. Granada, España: Comares Editorial.

- Resolución 1216 de 2015 [Ministerio de Salud y Protección Social]. Organización y funciones de los Comités para hacer efectivo el derecho a morir dignamente. Abril 20 de 2015.
- Navarro-Valls, R. y Martínez Torrón, J. (2012). *Conflictos entre conciencia y ley. Las objeciones de conciencia* (2° ed.). Madrid, España: Universidad Complutense.
- Nussbaum, M. (2012). Libertada de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto vivir en democracia implica respetar el derecho de las personas a elegir estilos de vida con los que no estoy de acuerdo. *Praxis Filosófica*, 35, 305-309.
- Papacchini, A. (2010). *Derecho a la vida*. Cali, Colombia: Ediciones Universidad del Valle.
- Parekh, B. (2005). *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política* (Trad. S. Chaparro). Madrid, España: Istmo.
- Pastrana, T., De Lima, L., Wenk, R., Eisenchlas, J., Monti, C., Rocafort, J. y Centeno, C. (2012). *Atlas de cuidados paliativos de Latinoamérica ALCP*. Houston: IAHPC. Recuperado de http://cuidadospaliativos.org/uploads/2012/10/atlas/08_Colombia.pdf
- Prieto, V. (2013). *La objeción de conciencia en instituciones prestadoras de servicios de salud*. Bogotá, Colombia: Editorial TEMIS, Universidad de la Sabana.
- Prieto, V. (2011). *Estado laico y libertad religiosa. Antecedentes y desarrollo de la Constitución colombiana de 1991*. Bogotá, Colombia: Universidad de la Sabana y Biblioteca Jurídica Dike.
- Rawls J. (2012). *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Thoureau, H. D. (2008). *Desobediencia civil y otros textos*. Buenos Aires, Argentina: Terramar. Recuperado de https://archive.org/details/DesobedienciaCivil_201403

Universidad Nacional de Colombia y Asociación Colombiana de Fisioterapia (noviembre de 2015). *La verdad sobre la eutanasia en Colombia*. Bogotá.

Vega Gutiérrez, J. y Ortega, Í. (2007). La “pendiente resbaladiza” en la eutanasia en Holanda. *Cuadernos de Bioética*, 18(62), 89-104.

Vila-Coro, M. D. (2005). El marco jurídico en la bioética. *Cuadernos de Bioética*, 16(58), 313-321.

Villaneda Benedetti, A. y Parody, G. Proyecto de ley Estatutaria 05 de 2007. Senado. Por la cual se reglamentan las prácticas de la eutanasia y la asistencia al suicidio en Colombia. Radicado en Senado, 20/07/2007). Recuperado de:

http://www.imprenta.gov.co/gacetap/gaceta.mostrar_documento?p_tipo=18&p_numero=05&p_consec=15955



COMPRENSIÓN, COMUNIDAD Y AUDITORIO. ALGUNOS CRUCES ENTRE RETÓRICA Y HERMENÉUTICA

Understanding, community and audience. Some points
between rhetorics and hermeneutics

Artículo de reflexión derivado de investigación¹

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.2421>

Recibido: 19 de septiembre de 2016 / Aceptado: 7 de diciembre de 2016 / Publicado: 23 de junio de 2017

*Juan Ignacio Blanco Ilari**

Resumen

Este trabajo desarrolla uno de los puntos de contacto entre la hermenéutica y la retórica. Ese punto en común ha sido revitalizado durante los últimos años y ha obtenido un consenso casi unánime. Nos referimos a la relación que tanto la retórica, como la hermenéutica, establecen entre comprensión y comunidad de pertenencia. El concepto de *auditorio* (axial para la retórica) y el concepto de *círculo de la comprensión* (eje de la hermenéutica contemporánea) subrayan la misma idea: para poder comprender un argumento, para poder entrar en un comercio comunicativo con alguien, se debe pertenecer a la misma comunidad de hablantes competentes. El trabajo desarrolla esta idea en tres pasos: en primer lugar se describe el adversario frente al cual ambas corrientes desarrollan sus nociones. Luego se muestra la relevancia que para la retórica tiene la noción de auditorio, y finalmente se articula el concepto de círculo hermenéutico desde el giro ontológico.

Palabras clave

Comprensión; Comunidad; Auditorio; Retórica; Hermenéutica.

¹ Proyecto de investigación “Lenguaje y lazo social: subjetivación, sujeción y crítica en algunas corrientes del pensamiento contemporáneo”, PIP – CONICET. 2014- – 2016.

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina. Docente de la Universidad Nacional de General Sarmiento y de la Universidad Católica Argentina Buenos Aires, Argentina. Investigador Adjunto de la Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Orcid 0000-0003-0576-0925. Correo electrónico: juan_blanco2001ar@hotmail.com

Abstract

This paper develops one of the points in which hermeneutics and rhetoric come into contact. This common point has been revitalized in the last years and has been unanimous. We refer to the relation that both rhetoric and hermeneutics establish between understanding and the community it belongs to. The concept of audience (axial for rhetoric) and the concept of the hermeneutic circle (axis of contemporary hermeneutic) highlight the same idea: in order to understand an argument and be able to establish a communicative interaction, one must be part of the same community of competent speakers. This paper presents this process in three phases: the first one describes the adversary under both perspectives develop their notions; then, there is the relevance of the concept of audience in hermeneutics, and finally, the articulation of the concept of the hermeneutic circle from an ontological perspective. The conclusions try to emphasize some questions and open some problems.

Keywords

Understanding; Community; Audience; Rhetoric; Hermeneutics.

Introducción

La retórica y la hermenéutica tienen una historia en común. Aunque la primera es algo más longeva que la segunda, fue esta la que le permitió, en el atardecer de la modernidad, comenzar a limpiar su buen nombre y honor. Sabemos que la retórica no ha gozado de una aceptación uniforme. Muy por el contrario, desde los ataques de Platón, estuvo acechada por el desprestigio y la denuncia: la retórica se asoció, injustamente, con el arte de seducir las almas por medio de la palabra (charlatanería, grandilocuencia, prestidigitación en el uso del lenguaje con fines espurios, entre otras cosas).

La retórica había surgido en el seno de una sociedad que hacía del lenguaje el centro de su vida cultural. Los grandes poetas, fundadores de la *polis*, dejaban en claro que el *logos* (entendido como discurso) es lo que conforma y sostiene la identidad de una comunidad. Grecia, muy celosa de su tradición, encargaba a los oradores la delicada tarea de transmitir las grandes epopeyas fundadoras y los ungía con el poder de solucionar conflictos por medio de la palabra. La retórica, como afirma Jaeger (1996, p. 860), estaba en el corazón de la *paideia* griega.

La identidad con la hermenéutica era casi invisible (como lo son todas las identidades que nos resultan muy familiares). Interpretar los signos era una tarea habitual en la antigüedad clásica. Heráclito había logrado condensar la necesidad de interpretar en la forma de una sentencia: “el Señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, indica por medio de signos” (como se citó en Eggers y Juliá, 1981, p. 370). Un poco después, Aristóteles (Trad. 1988) entrevió con mayor claridad que toda palabra supone una interpretación y que, por lo tanto, hablar es ya ejercer una hermenéutica liminar.

En aquellos primeros años, el arte de hablar bien y el arte de interpretar las historias narradas se fundían en una sola disciplina. Luego, como todos sabemos, comenzó un largo y penoso proceso de diferenciación que terminó por fragmentar lo que, en su momento, era una sola cosa.

En el siglo XX los lazos de sangre vuelven a verse con claridad. El auge de la hermenéutica (con todas sus variables) es indiscutible, a un punto tal que algunos pensadores la posicionan como la nueva *koiné* filosófica (Vattimo, 199, p. 551). Por otro lado, la retórica también ha tenido un nuevo impulso, motivado por los estudios de Chaim Perelman (1963, 1997) en el campo de lógica informal, y por Ernesto Grassi (1999) en el campo de la retórica fundamental.

Para constatar la amalgama entre hermenéutica y retórica basta con leer el entusiasta punto cinco del capítulo dos de los *Principia Rhetorica* de Meyer (2013). Allí se reagrupan, bajo el mismo signo, autores como Wittgenstein, Gadamer, Foucault, Habermas, Eco, Perelman, Toulmin, Jauss, Iser, Richards, entre otros. Aunque el entusiasmo de Meyer parece algo desmesurado, es difícil no reconocer en estos autores un marcado *aire de familia* (pp. 56-61).

La intersección retórica-hermenéutica se ha revitalizado luego del giro lingüístico promulgado, durante los últimos años, por casi todas las *humaniora*. Era esperable que, una vez consagrado el lenguaje como eje de análisis, la retórica y la hermenéutica recobraran centralidad.

En este trabajo queremos repasar uno de los puntos de sutura que une ambas disciplinas. Se centrará en el modo en que retórica y hermenéutica articulan la relación *lenguaje – sentido – comunidad*. La idea cardinal es que para comprender un determinado enunciado, o texto, es necesario pertenecer a una comunidad de *hablantes competentes*. Es decir, la comprensión presupone un acuerdo previo que prefigura y anticipa las posibilidades mismas del diálogo. La idea retórica de *auditorio* y la tesis hermenéutica del *círculo de la comprensión* conforman el punto central del cruce.

El tono general del trabajo será, entonces, el de la analogía. Es decir, se seleccionan algunas semejanzas que median entre un concepto retórico (*auditorio*) y un concepto hermenéutico (*círculo*). Como se recordará sobre el final, la semejanza solo se justifica si olvidamos, al menos por un momento, las diferencias que también existen entre estos conceptos. La analogía solo quiere clarificar ambas nociones por medio de una instrucción recíproca. El concepto

de círculo nos sirve de insumo para abrir nuevas dimensiones del concepto de auditorio (y señalarle algunos límites), al tiempo que este opera como amplificador y corrector de aquel. En el vaivén ambos salen renovados.

Para desarrollar la analogía procederemos de la siguiente manera: primero (punto *b* del trabajo), se tratará de identificar el adversario común, a partir del cual las nociones de auditorio y círculo se desarrollan. Es decir, se sobrevuelan algunas de las características centrales de la posición a la que pretenden responder (y superar) la retórica y la hermenéutica. Este punto es necesario toda vez que los conceptos de auditorio y círculo hermenéutico crecen al abrigo del debate con lo que podemos llamar, a grandes trazos, la tradición objetivista.

Una vez recreado el *adversario* frente al cual se definen las nociones axiales de nuestro trabajo, viene el segundo movimiento expositivo del artículo (puntos *c* y *d* del trabajo). Se trata de la parte más extensa y nuclear. Allí veremos cómo se conforman los campos semánticos de la noción de auditorio y de la noción de círculo, al tiempo que mostraremos los vasos comunicantes que ligan estas nociones.

Las conclusiones serán algo extensas (en comparación con la distribución geográfica de los otros puntos). Recapitularemos ideas centrales del trabajo (asumiendo el riesgo de la repetición) y aprovecharemos para señalar diferencias entre los términos analogados. Será el momento de consignar qué tipo de corrección/ampliación recíproca se da entre la retórica y la hermenéutica. La diferenciación enriquecerá la analogía. La conclusión se cerrará indicando algunos de los problemas que abren los conceptos de auditorio y círculo hermenéutico. Aunque tenga una pretensión solo aproximativa, creemos importante cerrar el trabajo abriendo algunas de las preguntas que se desprender del análisis realizado.

El desprecio de la *doxa* y la trampa del objetivismo

Desde sus comienzos históricos, la filosofía fue aclarándose su propia identidad a la luz de aquellas alteridades frente a las cuales levantaba sus pretensiones epistémicas. Sus maestros fundadores eran cada vez más autoconscientes que su incipiente disciplina generaba una distancia (incómoda) en relación con los usos y costumbres cognitivos y discursivos de la comunidad política². Esta distanciamiento del plexo de significado cotidiano hace que el lenguaje del filósofo no encuentre ningún contexto de enunciación, más allá del perímetro acotado (en tiempo y espacio) a los que participan de su argot. El contexto de enunciación no trasciende las fronteras de la academia, de los lugares en los que se practica la filosofía. Se requiere un largo y trabajoso adiestramiento en las artes de la filosofía para que, enunciados tan aparentemente desquiciados (v.g. “todo es uno”, “el tiempo no existe”, o “Aquiles no podría ganarle a la tortuga”) ingresen en el campo de la significación.

Si el filósofo quiere trasladar o aplicar las verdades propias de su ámbito a aquellos lugares que exceden su competencia originaria, entonces el choque entre discurso filosófico y, llamémosle, discurso del sentido común, se hace verdaderamente insoportable. Arendt (2008) insinúa que fue ese subrepticio movimiento de transvasamiento lo que puso a Sócrates ante el tribunal³.

Lo que se fue haciendo cada vez más notorio fue la insatisfacción que sintió la filosofía con la separación entre órdenes del saber; la pluralidad nunca fue de su agrado. La pretensión filosófica era verdaderamente ambiciosa: alzarse con las credenciales del *verdadero* saber, condenando a las otras formas discursivas (en particular a la *doxa*) a una suerte de ilusión, engaño pertinaz y doloroso. Cuando la filosofía reclama para sí el verdadero saber, expulsando al *sentido común*, a las creencias cotidianas, a las experiencias vitales, al reino de

² Recordemos que la línea que va de Parménides a Platón se define por el intento de alejarse del “camino trillado de los hombres” para encaramarse a las alturas de la episteme. La episteme es ahora la verdadera realidad y, todas aquellas cosas que conforman el reino de los asuntos humanos (la ética, la política, pero también la poesía y la historia) son degradadas a mera apariencia. Como señala Arendt (2002): “para descubrir si algo es auténticamente, el filósofo debe abandonar el mundo de las apariencias donde se siente natural y originariamente en casa, como hizo Parménides cuando fue transportado hacia arriba, más allá de las puertas de la noche y el día, hasta el camino divino que se extendía, ‘bien alejado por cierto de la ruta trillada por los hombres’” (p. 47).

³ “El conflicto entre filosofía y política, entre el filósofo y la polis, estalló no porque Sócrates hubiese deseado desempeñar un papel político, sino porque quiso convertir la filosofía en algo relevante para la polis” (Arendt, 2008, p. 60).

una apariencia que tiene que ser exorcizada en nombre de la verdadera realidad (captada, por supuesto, por y desde la filosofía), allí la diferenciación entre órdenes discursivos deja su estado irenérico y pasa al agonal.

Algunos de los representantes más salientes de la filosofía entienden que su tarea consiste en señalar las características esenciales que toda pretensión de saber debe cumplimentar para dejar de ser pretensión y transformarse en saber efectivo. Así, por ejemplo, en Platón (Trad. 1988) vemos que una creencia solo adquiere el estatuto de saber cuando su objeto se presenta como universal, inmutable y necesario. Solo lo que no cambia y lo que no puede ser sino como es, es pasible de ser aprehendido; el resto de las cosas (temporales y contingentes) no se dejan captar así, por lo tanto, no son objeto del *verdadero saber*. De esta manera queda establecida la escisión axial del campo cognitivo: la *doxa* por el lado inferior, adherida a lo contingente; la *episteme* por el lado superior, capta lo necesario.

Por supuesto, hay muchas y muy buenas razones para consagrar a lo universal, inmutable y necesario como centro de la episteme y, consecuentemente, expulsar a lo particular, cambiante y contingente al averno de la mera opinión. Pero, al hacerlo, queda eliminada del cuadro cognitivo toda una región que, para los que no forman parte del círculo de filósofos, es esencial e irrenunciable: la región de los *asuntos humanos*⁴.

Así las cosas, es fácil advertir el desdén que siente la filosofía por el tipo de discurso que se practica en la esfera de la *doxa* y, en particular, de los modos culturales en la que aquella se sedimenta y reproduce. La retórica (mezcla de poesía y argumentación político/forense) representaba la custodia del sentido común, aquella sabiduría propia de los que moran en el ámbito de los *asuntos humanos*. Esta última se constituye en una de las alteridades contra la cual la filosofía lanza su diatriba.

⁴ Llegados a este punto se nos impone una aclaración. Cuando hablamos de *filosofía* aludimos a una parte de la filosofía. La sinécdoque tiene un sentido metodológico: la parte de la filosofía que tomamos como *la filosofía* es la que consagró a la episteme como núcleo de su tarea. Esa porción de la filosofía ha sabido constituirse en paradigmática, y ha logrado imponer su perspectiva de un modo casi hegemónico. Por supuesto, no toda la filosofía responde a las características de la filosofía objetivista; muchos destacados pensadores (filósofos también) abogaron por un pluralismo cognitivo horizontal en contra de monismo jerarquizante. Aristóteles puede ser un buen ejemplo de esta contracorriente al objetivismo.

Philosophy and science are extremely critical of rhetoric which is rejected on the grounds that nothing claimed by orators, poets, preachers or authorities exceeds the order of the probable, but merely constitutes opinion (*doxa*), tradition, prejudice, ideology or at least lack of certainty and inability to withstand doubt and questioning. In philosophy and science, on the contrary, all claims must in one way or another be critically justified and grounded (Ijsseling, 1976, p. 15)⁵.

Esta querrela queda claramente condensada en el *Gorgias*. Allí, Platón (trad. en 1987) condensa la disputa entre los defensores de la *episteme* y los abogados de la *doxa*. Advierte que esta última es enarbolada por la retórica, rápidamente identificada con la sofística. La retórica, afirma Platón, solo pretende seducir las almas con meras ilusiones⁶. La comparación con el arte culinario quiere reforzar la no identidad entre lo agradable y lo verdadero (Platón, trad. en 1987, pp. 48-51). A partir de allí, la retórica se ha visto asociada al engaño y la distracción. Se la toma como un arte de prestidigitación, cuyo medio es el lenguaje. La problemática de la dominación discursiva, la peliaguda cuestión del sometimiento por medio de la palabra, se hace central en la disputa “filosofía (magíster de la *episteme*) – retórica (reflejo de la *doxa*)”⁷.

Platón (trad. en 1987) se propone ordenar la relación de prelación palabra – verdad. Solo quien conoce la verdad puede luego transmitirla. El medio de transmisión no es lo más importante; aunque pueda tener un valor meramente estético o pedagógico, no puede suplantar el conocimiento del bien. El paradigma platónico entiende que la realidad está hecha de una sola manera, que tiene esencias universales e inmutables (que se erigen como el objeto del

⁵ “La filosofía y la ciencia son extremadamente críticas de la retórica, a la que rechazan sobre los fundamentos de que nada de lo que es afirmado por los oradores, poetas, predicadores o autoridades va más allá del orden de lo probable, por el contrario, constituyen mera opinión, tradición, prejuicios, ideología, o al menos falta de certeza e incapacidad de soportar la duda y el cuestionamiento. En la filosofía y la ciencia, por el contrario, todas las afirmaciones deben, de un modo u otro, ser críticamente justificadas y fundamentadas [traducción del autor del artículo]”.

⁶ Esta evaluación platónica de la retórica se contraponen a la que hace en *Fedro* (Platón, trad. 1988), algo más positiva, aunque puesta al servicio de la comunicación de la verdad que capta el filósofo.

⁷ Yunis (2005), destacado investigador de la retórica clásica, recuerda que Platón tiene muy presente a la retórica en casi toda su obra (desde el *Fedro* hasta *Las Leyes*, pasando por la *Apología*, *Menexeno*, *El Banquete*, *El Político*, entre otros diálogos). Su relación con la retórica es similar a la que mantiene con la poesía: “he scorned them both because they interfere with philosophy; yet even though he sought to suppress or control them, he could never ignore them. They were too deeply ingrained in Greek life” (p. 102). “El las despreciaba porque interferían con la filosofía; y aún cuando pensaba que debía reprimirlas o dominarlas, nunca podría haberlas ignorado. Ellas [la poesía y la retórica] estaban muy profundamente insertas en la vida Griega [traducción del autor del presente artículo]” (Yunis, 2005, p. 102).

conocimiento), y que el hombre posee una facultad (*nous*) especial para captar esas esencias. Así, Platón sienta las bases de lo que algunos llaman, con terminología moderna, *objetivismo*.

Lakoff y Johnson (2004) condensan al objetivismo en 10 tesis. (a) El mundo está constituido por objetos con propiedades inherentes e inmutables (y por lo tanto, independientes de cualquier ser que lo experimente). (b) Conocer un objeto es conocer aquellas propiedades. (c) Las categorías y conceptos que forman la tela de nuestro saber se corresponden con aquellas propiedades inherentes (y relaciones entre propiedades inherentes). (d) Aunque podemos conocer la realidad “tal como es en sí-misma”, también podemos caer en errores (de percepción o juicio), ilusiones, prejuicios personales y/o culturales; necesitamos una disciplina de la razón que evite estas caídas, es decir, necesitamos la ciencia. (e) Las palabras tienen significados fijos, el lenguaje expresa los conceptos y las categorías por medio de lo que pensamos. (f) Para hablar objetivamente es necesario usar un lenguaje que esté clara y precisamente definido, lo más sencillo posible, directo, ajustado a la realidad; solo así se evita el malentendido. (g) Entonces, hay que evitar el lenguaje figurativo (todo aquello que la retórica pone en el centro de interés –metáforas, metonimias, sinécdoques, catacresis, entre otras–). (h) La objetividad es algo bueno, es un valor epistémico y moral. (i) Ser objetivo es ser racional (ser subjetivo es ser irracional, dejarse llevar por las emociones). (j) Ser subjetivo es algo peligroso, nos aleja de la realidad, nos aísla e impide que lleguemos a acuerdos racionalmente fundamentados (Lakoff y Johnson 2004, p. 230).

Por supuesto, cada una de estas tesis necesita una explicitación paciente. Pero, más allá de la utilidad del esquema, creo que es importante subrayar que una de las reglas metodológicas básicas del objetivismo nos impele a dejar de lado nuestra disposición subjetiva, nuestra pertenencia histórica, nuestro estar arraigado en tradiciones, para poder proveernos del conocimiento verdadero. Todo un esfuerzo de des-subjetivación es requerido para poder llegar al saber fundamentado. Una vez instalado el método, era solo cuestión de tiempo para que se produjera una escisión dentro del mismo sujeto: “sujeto de la experiencia era el sentido común, presente en cada individuo (...), mientras que sujeto de la ciencia es el *nous* o intelecto agente, que está separado de la

experiencia, ‘impasible’ y ‘divino’” (Agamben, 2007, p. 15). En términos kantianos: para conocer hay que abandonar el sujeto empírico y elevarse al sujeto trascendental, pues el primero está demasiado atado a sus inclinaciones y pasiones, mientras que el segundo opera solo con esquemas racionales⁸.

Retórica y hermenéutica comparten la misma preocupación por el ascenso y consagración de un tipo de pensamiento que ha ido disecando la riqueza de las diferentes experiencias en las que acontece la verdad.

El punto de partida de ambas disciplinas consistió en señalar una especie de *trampa invisible* que se escondía detrás del discurso filosófico/objetivista. Lo que retórica y hermenéutica denuncian es que, una vez que someto el objeto de experiencia a la lente del objetivismo, el resultado no es la ganancia de una perspectiva más *acertada, ajustada, real*; sino lisa y llanamente, el cambio de objeto. Es decir, cuando abandono el reino de los asuntos humanos para observarlo desde la altura del saber descomprometido, desapasionado, desvinculado (es decir, objetivista), lo que obtengo como objeto de percepción no es aquello con lo que me relaciono en el mundo de la vida (*doxa*). En este caso, al cambiar de *perspectiva*, cambio de *objeto de experiencia*. Por lo tanto, el discurso filosófico objetivista crea un mundo sobre el cual reina, pero de ningún modo aclara el *nuestro*.

Convoquemos a un ejemplo para que nos ayude. Supongamos que para nuestra experiencia ordinaria, para nuestro sentido común, un objeto posee determinadas características (por ejemplo, la solidez es una parte esencial de “esta mesa”), si obtengo una perspectiva en la que ya esa nota esencial no aparece, entonces desaparece la mesa⁹. No es procedente afirmar que, aún

⁸ El dualismo *pathos – logos* ha recorrido la historia de la disputa “retórica/hermenéutica – filosofía”. Grassi (1999) sostiene que este dualismo “tiene consecuencias muy importantes para la pedagogía y los asuntos prácticos. Ante todo, el hecho de que el proceso racional sea deductivo, y esté al alcance de cualquiera que siga las reglas lógicas, independientemente de la disposición subjetiva individual, hace que el discurso racional (o científico) se caracterice por su *anonimidad*. Es decir, todos los sujetos son reemplazables en el proceso de razonamiento. Además, como las conclusiones del proceso racional no se pueden limitar a un tiempo o lugar determinado y están deducidas con un rigor universal y necesario, su *ahistoricidad* es evidente” (p. 2).

⁹ Por ejemplo, la física ha demostrado que la mesa es en su mayor parte espacio vacío, la distancia de las partículas es muy grande en relación al radio del electrón o con el núcleo de los átomos que la componen. Desde esta perspectiva, la mesa es gaseosa.

cuando sea gaseosa se trata de la misma mesa, no si para nosotros forma parte de su ser el ser sólida. Lo mismo pasa con la *justicia*, la *verdad*, entre otras nociones.

La estrategia argumentativa que utilizaron la retórica y la hermenéutica fue poner el cuadro expositivo del objetivismo cabeza para abajo, y dirigirle el mismo reproche que aquel había ensayado contra la *doxa*. Lo que la diáda retórica/hermenéutica puso de manifiesto es que el error del objetivismo no estaba tanto en el dualismo categorial apariencia (ilusión) – realidad. El paso en falso estaba en la aplicación de esa grilla; en lo que el objetivismo había puesto como referente de cada uno de los polos. Lo que es una verdadera ilusión es la pretensión de universalidad y necesidad que quiere imponer el ideal epistémico del objetivismo.

La táctica que utilizaron fue relativamente simple: partir de los modos concretos en los que las personas desarrollan argumentos (y en general, actos comunicativos) en los diferentes contextos vitales. Así, veremos que nuestros modos discursivos varían en función del contexto en el que se llevan a cabo. Lo que emerge de una descripción fenomenológica básica es la necesidad de adaptar los rasgos, tonos y términos del discurso a las características esenciales del auditorio al que se dirige. De lo que se desprende que no existen argumentos absolutos (en el sentido de válidos para cualquier contexto posible)¹⁰.

Para la hermenéutica y la retórica, el discurso objetivista solo es posible gracias a un olvido básico que distorsiona toda la cadena inferencial. Lo que no advierten los partidarios de la *episteme* es la relación de intersignificación que hay entre *lo que las cosas son* y *el horizonte de significación desde el que aparecen*. Horizonte de significación, pertenencia, auditorio y círculo hermenéutico constituirán un ramillete de conceptos con los que la retórica y la hermenéutica confrontarán con la fuerte tradición objetivista.

¹⁰ La argumentación no se produce jamás en el vacío. Toda argumentación, o toda exposición/expresión tiene una direccionalidad concreta, se dirige a alguien. Por ello, el auditorio es parte central del argumento. Dirigirse a alguien implica un contacto previo entre los espíritus. Las sociedades ritualizan estos contactos previos que conforman esferas de sentido (y pueden, por lo tanto, constituirse en auditorios). “ Toda sociedad que reconoce la importancia de tales contactos, trata de organizarlos, y puede hacerlos obligatorios” (Perelman, 1997, p. 30). La misa, la escuela, las sesiones del congreso, las cortes judiciales, son algunos de los lugares institucionalizados (ritualizados) con los que nos garantizamos nuestros contactos. Dichos rituales institucionalizados fijan, de un modo más o menos preciso, las materias que serán objeto de comunicación.

Auditorio, argumento y sentido en el contexto de la retórica

En efecto, el concepto retórico de auditorio retoma el centro de la escena mediante el rechazo del paradigma objetivista de conocimiento. En este sentido, la retórica recuerda que la función de todo argumento es persuadir a un destinatario concreto, y que, en esa tarea, la efectividad de nuestros argumentos se medirá en función de los cambios epistémicos y comportamentales de nuestro destinatario. Más preocupada por las situaciones fácticas en las que se produce el intercambio argumentativo que su adversario, la retórica advierte que todo argumento, todo discurso, tiene una direccionalidad esencial.

[T]he development of all argumentation is a function of the audience to which it is addressed and to which the speaker is obliged to adapt himself. By speaker I mean the person putting forward the argumentation, whether orally or in writing. By audience I mean all those whom the argumentation is aimed at, whether hearers or readers (Perelman, 1963 p. 154).

Pero la atención al auditorio no se hace necesaria solo por cuestiones de eficacia. La suerte de un argumento/exposición se juega de entrada en un correcto dimensionamiento del auditorio, e implica una comunión de base entre el orador y aquellos a los que se dirige. Antes de poder tasar una cadena argumental, antes de poder evaluar la solvencia y pertinencia de una exposición, es necesario que sea previa y correctamente comprendida. Para que una premisa sea siquiera comprendida debe establecerse en el mismo lenguaje que hablan los integrantes del auditorio. Por lenguaje a un *corpus* de términos y relaciones entre términos que definen un dominio discursivo¹¹.

¹¹ Perelman (1963) lo define en estos términos: “The effective exercise of argumentation assumes a means of communication, a common language, without which there can be no contact of minds. This language is the product of a social tradition which will have different rhythms in the case of a natural language and in that of a technical language common to the members of a discipline or profession, different in the case of a people’s language and in that of a language kept as the private preserve of the initiate. Given a language understood by his audience, the speaker can develop his argumentation only by linking it to theses granted by his auditors, failing which he is likely to be guilty of begging the question” (p. 156). “El ejercicio efectivo de la argumentación supone un medio de comunicación, un lenguaje común, sin el cual no puede haber ningún contacto de las mentes. Este lenguaje es el producto de una tradición social, que tiene diferentes ritmos en el caso de la lengua natural y en el caso de los lenguajes técnicos comunes a los miembros de una disciplina o profesión, diferente en el caso de la lengua de un pueblo y en la de un lenguaje mantenido como el coto privado del iniciado. Dado un lenguaje comprensible para su público, el orador puede desarrollar su argumentación únicamente mediante su vinculación a las tesis otorgadas por sus auditores, en su defecto que es probable que sea culpable de una petición de principio [traducción del autor del presente artículo]” (Perelman, 1963, p. 156).

Se trata de una verdad de fácil constatación: si me voy a dirigir a un grupo de teólogos cristianos, es necesario que parta de algunos presupuestos básicos que conforman su *núcleo disciplinar*¹². Debo asumir como dada, una red nocional que forma la identidad misma de esa comunidad. Hablar el mismo lenguaje hace al orador parte del auditorio y lo coloca en un lugar de cortesía en relación con sus oyentes/lectores que colabora mucho con el comercio comunicativo.

Algunos autores, familiarizados con la epistemología contemporánea, llaman *marco conceptual* a esta red. Dicho marco, además de una terminología propia, contiene algunas creencias que podemos llamar básicas, es decir, creencias que se presuponen verdaderas, cuya verdad no necesita ser demostrada y que conforman el necesario punto de partida de toda argumentación/exposición. No son creencias que podamos demostrar, sino creencias a partir de las que se da cualquier demostración. Esas creencias forman un perímetro dentro del cual podrán ofrecerse argumentos sensatos. Nótese que la sensatez es un prerrequisito de la verdad.

La retórica suele llamar *sentido común* a este conjunto de creencias básicas. Perelman y Olbretchs-Tyteca (2000), por tomar un ilustre ejemplo, dicen que “lo que habitualmente se llama sentido común consiste en una serie de creencias admitidas en el seno de una sociedad determinada, cuyos miembros suponen que cualquier ser razonable las comparte” (p. 168)¹³. Estas creencias, que hacen sensata una pretensión argumental, son de tipo axiológicas, políticas, ontológicas, estéticas y epistémicas¹⁴.

¹² Lo que queremos decir es que para que un discurso sea comprendido, debe ofrecerse en términos que sean familiares para el receptor. Esto no significa que, en algunas ocasiones, podamos intentar conmovir esa familiaridad ensayando un argumento/discurso que podríamos llamar “radical” (porque pone en discusión lo que la comunidad considera indiscutible). Todas las tesis que funcionan como básicas (sean técnicas, del sentido común, acordadas para el desarrollo del debate) tienen en común “that one cannot, without risk of appearing ridiculous, set them aside unless reasons are furnished to justify such behaviour”. (Perelman, 1963, p. 157). “Que uno no puede, sin riesgo de parecer ridículo, dejarlas de lado a menos que esté equipado de buenas razones para justificar tal comportamiento [traducción del autor del presente artículo]” (Perelman, 1963, p. 157).

¹³ Es clara la relación de intersignificación que hay entre la noción de *auditorio* y la de *sentido común*. Según Schaeffer (2004), en retórica, “the *sensus communis* took on the meaning of *communis opinio*, the whole set of unstated assumptions, prejudices, and values that an orator can take for granted when addressing an audience” (p. 278). “El *sensus communis* asumió el significado de *communis opinio*, todo el conjunto de supuestos no declarados, prejuicios y valores que un orador puede dar por sentado al dirigirse a un público [traducción del autor del presente artículo]” (Schaeffer, 2004, p. 278).

¹⁴ También podríamos hablar, en sentido traslaticio, de un *sentido común* propio de una determinada esfera discursiva y/o praxis cognitiva. En este sentido, podríamos decir que el conjunto de términos (junto con sus reglas de uso) que forman la matriz central de la física cuántica, por tomar solo un ejemplo, constituye el sentido común de esa disciplina; porque ese conjunto ejerce la función de ser *creencia básica, condición de posibilidad de toda demostración*.

Sin embargo, la noción retórica de auditorio es más amplia que la de sentido común. Pues no solo se define por compartir un ramillete de creencias básicas, además comparten reglas de inferencia y estilo comunicacional. Por otro lado, todo auditorio tiene una historicidad que opera normativamente (y que podríamos llamar *tradicón*). Al auditorio vamos ingresando a medida que vamos siendo adiestrados en sus usos y costumbres. Nos insertamos en la red de conocimientos que forman el basamento de un determinado ámbito de experiencia (o una determinada disciplina). Una vez introyectada, esa red hará su trabajo a nuestras espaldas (por debajo del nivel de la reflexividad). Por eso, algunos llaman, algo provocativamente, *prejuicios* a esta capa de creencias básicas que forman la condición a partir de la cual se comprende¹⁵.

Lo que la noción retórica de auditorio quiere subrayar es que,

más que de su carácter propio, las opiniones de un hombre dependen de su medio social, de su entorno, de la gente con la que trata y entre la que vive. Como decía M. Millioud: *Voulez-vous que l'homme inculte change d'opinions. Trasplantez-le*. Cada medio podría caracterizarse por sus opiniones dominantes, por sus convicciones no discutidas, por las premisas que admite sin vacilar; estas convicciones forman parte de su cultura, y a todo orador que quiera persuadir a un auditorio particular no le queda otro remedio que adaptarse a él (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 56).

Desde luego, la noción de auditorio es elástica. Su flexibilidad denota, al mismo tiempo, gran capacidad abarcativa y vaguedad en su aplicación. Si el auditorio es aquel conjunto de personas al que se dirige un discurso, entonces, su alcance extensional es variable. Puede ser unimembre, puede ser el mismo orador (Platón definía al pensamiento como el “diálogo del alma consigo misma”), puede ser un grupo de especialistas (los físicos) o un subgrupo dentro de los especialistas (los físicos atómicos). El auditorio puede también caracteri-

¹⁵ Eso es lo que nos da a entender Gadamer (1998) cuando afirma que “dada la historicidad de nuestra experiencia, los prejuicios en el sentido literal de la palabra, constituyen la orientación previa de toda nuestra capacidad de experiencia. Son anticipos de nuestra apertura al mundo, condiciones para que podamos percibir algo, para que eso que nos sale al encuentro nos diga algo” (p. 218).

zarse por su rango etéreo, geográfico y temporal (los adolescentes de Buenos Aires de principios del siglo XXI), puede ser un grupo más amplio (los ciudadanos de la nación Argentina), entre otras cosas¹⁶.

La amplitud y ambigüedad de los contornos que forman el auditorio es correlativa al grado de homogeneidad que tiene. Hay auditorios que exhiben un alto grado de cohesión, y otros cuyas fronteras son más permeables. Lo importante es que el grupo, transformado en auditorio al dirigirse la palabra, esté reunido alrededor de una serie de creencias epistémicas y axiológicas, modos inferenciales y estilos de expresión que lo definen como tal.

El nudo de la posición retórica consiste en mostrar la dependencia lógica que media entre la comprensión, el auditorio y la validez de un argumento o la pertinencia y elocuencia de una exposición. Así, la retórica establece una interconexión categorial que hace depender cada uno de los términos de la tríada de los otros. Esta idea supone que para poder comprender un argumento, es necesario pertenecer a una comunidad de hablantes. Es decir, la verdad/verosimilitud de un enunciado no puede establecerse con independencia del auditorio al que se dirige y del cual brota. Esta idea choca con el ideal objetivista de la *episteme*. No se trata de que, primero tengo una verdad/saber que quiero transmitir a un determinado auditorio; y luego busco adaptar la verdad al auditorio, inquiriendo las herramientas de estilo que me lo permitan. La verdad/saber que poseo (o creo poseer) solo se me ha dado desde el seno de un determinado auditorio y no es ni adquirible ni evaluable con independencia de ese auditorio.

¹⁶ La tentación objetivista es muy grande, a punto tal que la elasticidad de la noción de auditorio parece acercarse. El mismo Perelman (2000) habla, por ejemplo, de un auditorio universal compuesto por la “humanidad en general”, por “todo hombre razonable” (p. 71). Sin embargo, consideramos que esta idea es parasitaria de una mirada objetivista/externalista incompatible con la caracterización del concepto de auditorio. Al respecto, Beuchot (1998) sostiene que hablar de un “auditorio universal” es problemático, dado que se trataría de “un conjunto de oyentes ideales, y un oyente ideal no existe. Puede admitirse sólo como parámetro (efectivamente inexistente) que hay que estar regulando y adaptando a cada instante. No es algo que ofrezca seguridad y estabilidad, sino que (...) tendrá que dejarse al control de esa instancia tan intuitiva y tan poco racionalizable como es la prudencia. El auditorio ideal se tendrá que manejar a base de prudencia y “buen tino” lo cual hace ya que no sea tan ideal. Esa idea kantiana de oyentes racionales, filósofos casi como dioses, que tanto gusta a Perelman, va cambiando según las escuelas y las actitudes filosóficas de los destinatarios. Pierde la fijeza que pareciera prometer en un principio, y se vuelve asunto de acomodos muy movedizo” (pp. 106-107).

Una buena forma de ingresar en el problema del auditorio, y mostrar el costado hermenéutico de esta idea retórica, es preguntándonos: ¿qué se requiere para entender un argumento cuántico?, ¿cuál es el prerrequisito para seguir y evaluar una exposición jurídica?, ¿cuáles son las condiciones (trascendentales) de posibilidad para comprender un rito religioso? La hermenéutica, en línea con la retórica, ha mostrado que para poder captar el sentido de una determinada expresión (cuántica, jurídica, religiosa y demás) es necesario participar de la *experiencia de la verdad* que se revela en cada ámbito. Es decir, es necesario ser jurista para tasar un argumento jurídico; hay que ser una persona religiosa para poder captar lo que sucede en un rito religioso, y hay que formarse en el complejo mundo de la física cuántica para advertir el sentido de la expresión *explosión de onda*. La hermenéutica hará de la relación entre comprensión y participación el centro de su reflexión en torno al sentido.

El círculo hermenéutico y las condiciones de la comprensión

Uno de los corolarios que podemos extraer, de lo que hemos dicho hasta aquí, es que el inicio y desarrollo de un proceso comunicativo se lleva a cabo al abrigo de una pertenencia a una comunidad. Por ello, el ideal desvinculado del conocimiento objetivista no es un simple error, sino un sinsentido.

Uno de los que primero advirtió que la *comprensión* tiene la estructura de un círculo fue Aristóteles. En el contexto de la adquisición de las virtudes observó que “nos hacemos justos practicando la justicia”, así como aprendemos a tocar la cítara tocando la cítara. El carácter circular salta a la vista: solo haciendo las acciones del tipo de cuya disposición a realizarlas quiero adquirir, podré ir formándome la disposición correspondiente. Desde luego, en el sujeto se da una diferencia importante entre el primer estadio de la adquisición y el último. Aunque el lenguaje disposicional no permite identificar una acción como la que produjo la adquisición del hábito correspondiente, sí nos permite diferenciar entre un modo mecánico y puramente mimético de realizar la acción, y el modo en que realiza el mismo tipo de acción un sujeto que ha introyec-

tado un saber práctico. Aristóteles era consciente de que toda la praxis moral necesita, para poder comprenderse y manejarse con pericia, que el sujeto hay sido presocializado, es decir, necesita ser parte ya de una comunidad política¹⁷.

En la filosofía práctica de Aristóteles se advierte la diferencia entre pertenencia y distancia en relación a la capacidad de comprender. Al subrayar esa diferencia se instituye una comunidad y se funda una exterioridad que podemos definir como lo *otro* del sentido (el sinsentido). Es esperable que yo quede afuera de una comunicación llevada a cabo entre psicólogos lacanianos. No estoy en condiciones de comprender lo que dicen porque no participo de esa comunidad. La hermenéutica clásica expresa esto por medio del sintagma *círculo hermenéutico*. Se trata de un tópico clásico, que ha sido sobresaturado analíticamente y que necesita ser rescatado de la caída en la repetición retomando las intuiciones básicas que le dieron impulso.

Heidegger ocupa, sin dudas, un lugar de preeminencia en la resignificación del círculo hermenéutico gracias a su giro ontológico. Ya en sus primeros trabajos se puede advertir la dinámica de esta restauración a través de la elaboración del concepto de “mundo” (*Welt*), y su correlativo, el de “significatividad” (*Bedeutsamkeit*) (que luego se sintetizaran en el existenciarismo “ser-en-el-mundo” -*in der Welt sein*-). Recordemos que la diada mundo-significatividad se articula como contrapunto a la tradición contemplativa/objetivista del conocer. Lo que Heidegger (2005, pp. 102-103) intenta señalar es que las cosas se nos dan, inmediata y regularmente, desde determinado horizonte de significado, y que si dicho horizonte es abolido, el objeto de experiencia desaparece con aquel. A su vez, la relación de significatividad incorpora una estructura holista de inter-referencialidades que llamamos *mundo*. El plexo de inter-referencialidades no puede seccionarse en uno de sus puntos sin perder *ipso facto* el sentido del mundo como estructura total (unitaria)¹⁸. El mundo es el ámbito

¹⁷ La obra *Ética a Nicómaco* es clara: “para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas, y en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres” (Aristóteles, trad. en 1985, p. 133).

¹⁸ Este era uno de los ejes de la crítica que, por aquellos años, dirigía Heidegger (2005) al modelo objetivista. Este modelo de conocimiento, dice el filósofo, comete un error en la primera movida, al separar un *objeto* de su entorno significativo, colocarlo en el centro de un escrutinio diseccante y pretender describirlo en su estructura esencial (en sí, más allá de lo que pueda significar para un sujeto).

dentro del cual los seres se me dan de un modo determinado. Esa *región de sentido* presupone una comunidad de habitantes que podemos ya relacionar con la noción retórica de auditorio.

La partícula *en*, en la expresión *ser-en-el-mundo*, pretende dar cuenta de la peculiar relación semántico-ontológica que media entre el *Dasein* y su medio vital. Consciente de la fuerza vinculante del paradigma objetivista, Heidegger (1997) sale rápidamente a interceptar una posible malinterpretación de la partícula *y*, en esa corrección, metaforiza la relación:

El estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el “en” originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; “in” [en alemán] procede de *innan-*, residir, *habitar*, quedarse en; “an” significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo* (p. 79).

La metáfora del *habitar* es muy nutritiva para mostrar el carácter circular de la comprensión. Habitar en un lugar supone una estancia prolongada, lo que comúnmente llamamos *residir*. El hecho de estar en un lugar implica establecer una relación con los seres (objetos, acontecimientos y hombres) de proximidad y cercanía que condensamos con el término *convivir*. Se trata de una familiaridad que hace que cuando estoy ahí, con ellos, me sienta *en casa*. Este vínculo, que se forma por el *habitar-en*, es único, me da a los seres de una forma irreductible a cualquier otro tipo de relación. Tomemos el ejemplo de alguien que durante muchos años desarrolla una determinada actividad, al haber ganado experiencia decimos que esta persona *está en tema*. Se trata de un *entender sobre algo* (*sich auf etwas verstehen*), en el sentido de tener un poder, de ser capaz de aplicar la comprensión a la situación existencial concreta (como cuando decimos que un juez *entiende en la causa*, decimos que tiene un poder sobre ella, no solo de comprensión, sino también de resolución, porque de él depende el veredicto). Lo que Heidegger (1997) quiere subrayar es que solo desde esta pertenencia y familiaridad pueden los seres hacer su aparición como lo hacen, como *esto* o *aquello*.

Entonces, el habitar supone un estar junto a las cosas y los seres, un contacto experiencial que será el responsable de mi progresivo ingreso en el mundo. Ese conocimiento no es un conocimiento teórico, agotable en reglas metodológicas. Es un conocimiento que no requiere de la reflexividad para ser efectivo, por el contrario, se trata de un conocimiento *operativo*¹⁹. Entonces, la familiaridad, la operatividad adquirida por mi *haber-estado-previamente-con-las-cosas*, funciona como condición de posibilidad del comprender. “La existencia se comprende entonces según una determinada experiencia, un determinado punto de vista, y una determinada conceptualidad. Esta es otra forma de decir que no hay tabula rasa de la comprensión” (Grondin, 2008, pp. 58-59). Al igual que sucede con la relación *auditorio-comprensión-validez*, el círculo hermenéutico muestra la necesidad de participar de una determinada relación semántica con el mundo para poder comprender. Desde la externalidad objetivante me es imposible acceder al sentido.

Uno de los discípulos más destacados de Heidegger identifica la regla procedimental más importante de la hermenéutica con la tradición retórica:

La regla hermenéutica de que el todo debe entenderse desde lo individual, y lo individual desde el todo, procede de la retórica antigua, y ha pasado, a través de la hermenéutica moderna, al arte de hablar y al arte de comprender. En ambos casos nos encontramos con una relación circular. La anticipación del sentido, que involucra el todo, se hace comprensión explícita cuando las partes que se definen desde el todo definen a su vez ese todo (Gadamer, 1998, p. 63).

La figura del círculo puede ser aplicada a la relación auditorio – argumento – validez que forma el armazón de la retórica.

En el primero de sus “Ensayos de Hermenéutica”, Ricoeur (2003) define la circularidad hermenéutica en los siguientes términos: cuando queremos interpretar algo, “partimos de la pre-comprensión de aquello mismo que intenta comprender al interpretar” (p. 271). Es decir, antes de ingresar en el trabajo de interpretación, *la cosa* de la que habla el texto ya se me da en una anticipación

¹⁹ En otras palabras, “este entender cotidiano (...) casi siempre permanece no expresado. Como ‘modo de ser’ no es temático en sí mismo. Vivimos demasiado dentro de él, y desde él, por lo que no necesita ser expresado. No obstante, todas las ‘cosas’, y acontecimientos con los que tratamos en nuestro mundo vivencial están preinterpretados por este entender anticipado *como* cosas para uno u otro uso” (Grondin, 1999, p. 141).

de sentido. La precomprensión implica lo ya siempre interpretado, aquello que Heidegger llamaba *significatividad*. Desde luego, esa precomprensión puede ser corregida por la posterior interpretación, pero nunca abolida.

Solo en el seno de una tradición podemos comprender el sentido de una determinada práctica. “Para la tradición de la retórica, el mantenerse en la tradición se sobrentendía. Era lo que daba sentido a la tópica, al uso de ‘*loci communes*’” (Gadamer, 1995, p. 192).

Con otro humor filosófico, pero en la misma senda temática, Peter Winch (1990) nos ha convidado con un argumento sólido (aunque muy controvertido) para demostrar el círculo que forman los conceptos de auditorio (comunidad) – sentido y validez. En una obra que se ha tornado clásica para la sociología, Winch retoma el problema de la comprensión, en particular el problema del alcance de la comprensión que podemos tener de sociedades arcaicas, o de culturas que nos son muy extrañas.

Cuando nos enfrentamos a los ritos mágicos de alguna comunidad primitiva, por tomar un ejemplo, ¿podemos comprender lo que allí está sucediendo? Nuestra pregunta apunta a las condiciones trascendentales de la comprensión, se trata de una pregunta estructural, que va más allá de lo que el científico social quiere y puede hacer.

Veamos el argumento: para poder comprender qué es, qué se pone en juego, qué función cumple, entre otras cosas, un rito religioso, debo primero poder definir qué es un rito religioso, pongamos por caso, rezar²⁰. Para hacer esto, a su vez, debo poder establecer regularidades y uniformidades que se cristalizan en la institución religiosa *rezar*. Por lo tanto, en la definición de mi dominio de análisis entra la generalización. Generalizar supone la recurrencia constante de una misma clase de acontecimiento. Así, la posibilidad de comprender una práctica religiosa queda atada a un juicio de identidad del tipo “X es la misma clase de acción que Y” (ambas son *rezos*).

²⁰ Desde luego, el argumento se aplica a cualquier institución social.

Ahora bien, un juicio de identidad implica criterios de identidad, y un criterio presupone una regla. Dos cosas no son idénticas sin más (absolutamente hablando), a no ser que sean la misma cosa y, entonces, no se trata de dos cosas. Dos objetos/acontecimientos son *lo mismo* bajo algún respecto (x es el mismo tipo de auto que y). Siguiendo el argumento wittgesteiniano, Winch (1990) recuerda que un criterio implica una comunidad de usuarios del lenguaje. Investigar una regularidad implica investigar la regla que sigue una comunidad cuando dice que tal o cual objeto es igual a tal o cual otro.

En pocas palabras: lo que se requiere para poder identificar un acontecimiento/objeto propio de una determinada región categorial es estar familiarizado con los procedimientos mediante los cuales la comunidad de hablantes competentes identifican dicho acontecimiento/objeto. Si esto es así, entonces puede ser el caso que “dos acontecimientos que aparecen cualitativamente similares desde el punto de vista de una regla, aparecerían diferentes desde otra” (Winch, 1990, p. 80).

Se trata de cuestiones conceptuales que son anteriores a las cuestiones empíricas. La fuerza de una comunidad epistémica se advierte en lo que entendemos por objeto/acontecimiento a nivel empírico. Ahora bien, es comunidad epistémica pertinente (auditorio en la terminología retórica) la que establece lo que cuenta como un caso de...²¹.

Frente a la postura objetivista, la hermenéutica, al igual que la retórica, muestra el carácter trascendental (en sentido kantiano) que tiene la participación en una comunidad (auditorio) para poder acceder al sentido, no solo

²¹ Un ejemplo puede ayudarnos a comprender mejor. Tomemos la parábola del fariseo y el publicano (Lucas, 18, 9). El fariseo, que decía: “Dios, te agradezco no ser como otros hombres son”, ¿estaba haciendo la misma clase de cosas que el publicano, quien oraba: “Dios, sé misericordioso conmigo, un pecador”? Para responder a esto tendríamos que considerar, en principio, lo que implica la idea de oración, y este es un problema religioso. En otras palabras, los criterios adecuados para decidir si las acciones de estos dos hombres eran del mismo tipo o no, pertenecen al campo de la religión. Así, el sociólogo de la religión se verá confrontado con una respuesta a la pregunta: ¿Pertenecen estos dos actos a la misma clase de actividad?; y esta respuesta se formula según criterios que no son tomados de la sociología, sino de la religión misma (Winch, 1990, p. 83). En esta cita, la idea de *campo* hace juego con la idea de *auditorio*. Entonces, ¿qué es rezar? es una cuestión religiosa, se trata de un problema conceptual, es decir, meta-empírico. Necesito acudir al auditorio específico (las personas que practican una religión) para poder responder a esa pregunta. Solo formando parte del auditorio podré responder a esa pregunta, porque la respuesta depende esencialmente del auditorio.

de un texto, sino también de un enunciado, de un hecho, de una institución y demás. La relación comunidad – sentido – validez es una relación de intersignificación, y juntas trabajan para poder comprender y evaluar argumentos.

Conclusiones

Para concluir quisiéramos llamar la atención sobre dos peligros que acechan a la analogía y que pueden estropearla. Por un lado, la *family resemblance* debe evitar el extremo de la identificación (el auditorio no es el círculo hermenéutico, y la retórica no es la hermenéutica). Este peligro subsiste a lo largo de toda la historia de la relación, porque tanto la retórica como la hermenéutica tienen vocación imperial. Una y otra exigen para sí un dominio total. Esta tendencia totalizadora se explica, al menos en parte, porque ambas disciplinas tienen el mismo referente de análisis: las unidades discursivas mayores que la frase²². Por ello, es importante recordar algunos de los elementos que conforman la diferencia irreductible que define a toda analogía.

La retórica se define por situaciones típicas, que marcan los tres géneros básicos en los que se pone en juego: el discurso deliberativo (en el que se debate la pertinencia de una acción futura), el discurso judicial (en el que se dirime la legalidad de una acción pasada) y el discurso epidíctico (en el que se contempla la belleza de una exposición). A su vez, estos géneros delimitan una topografía en la que se ejercen cada uno de estos niveles discursivos: la asamblea, la corte, los actos conmemorativos. El rasgo común es la lucha de discursos opuestos entre los que hay que elegir (inclusive en el género epidíctico).

En su origen, lo deliberativo, lo epidíctico y lo judicial se desarrollaban en el *medium* de la oralidad. Las tres instancias requerían discursos hablados, lo que otorgaba una determinada plasticidad, dinámica y sentido de la oportunidad (y de la improvisación), a la *tekné rhetoriké*.

²² En un artículo publicado en 1986, y re-editado en 1990, Ricoeur muestra que la dinámica natural de la retórica consiste en federar todos los enfoques sobre el lenguaje y la comunicación, por lo que su hegemonía se extendería más allá de sus fronteras iniciales. Sin embargo, el autor se esfuerza por subrayar la necesidad que tiene la retórica de retornar a su jurisdicción originaria (el campo político, el jurídico y las fiestas conmemorativas) para evitar ruinosas hibridaciones con sus disciplinas vecinas (la poética y la hermenéutica) (Ricoeur, 1990, pp. 479-493). En buena parte de lo que sigue nos servimos de los análisis ricoeurianos.

La litigiosidad, que abre el campo retórico, introduce la segunda característica irreductible: el papel de la argumentación entendida como la búsqueda del término medio entre la coacción de la demostración y la arbitrariedad del capricho. Entre lo necesario y lo contingente aparece lo razonable. Un último rasgo define a la retórica: la centralidad del oyente. La retórica tiene como finalidad esencial lograr el asentimiento a una tesis. Las figuras de estilo, a las que la modernidad ha querido reducir la retórica, solo cobran verdadera dimensión si son puestas al servicio de la necesidad de modificar las actitudes dóxicas y axiológicas de un auditorio. En este sentido, la belleza es un aditivo que se agrega a la racionalidad para hacerla más atractiva.

La hermenéutica, por otro lado, nace con la preocupación por mantener el sentido plural de ciertos textos. Su interés rector es la comprensión, no la persuasión, y su medio es la escritura (no la oralidad).

Ajena al interés de convencer, la hermenéutica pretende mantener una cercanía con aquellos textos que se presentan como más inaprensibles debido a su distancia geográfica, cultural, temporal u otra. La tarea de la hermenéutica (al menos la que se da antes del llamado *giro ontológico*) es arbitrar las reglas de interpretación que permitan aplicar a la existencia el sentido de un texto que se presenta lejano²³. Su ámbito de competencia está compuesto por la tradición bíblica (textos sagrados), por la literatura y la jurisprudencia. Estos tres tipos de textos comparten el hecho de ser multívocos, y de exigir una referencia a la situación vital concreta para poder captar plenamente su sentido. Así, la hermenéutica procura abrir la imaginación hacia nuevos horizontes de significado. A diferencia de la retórica (cuya noción de auditorio la puede acercar a la noción de ideología entendida como reificación y legitimación de un poder establecido), la hermenéutica quiere incentivar la imaginación creadora, la reconfiguración de la realidad.

El segundo peligro tiene que ver con la tentación de congelar la relación, entendiéndola de modo demasiado estático y, por lo tanto, de privarnos de una dinámica de vaivén en la que la hermenéutica enriquece a la retórica, y está co-

²³ Se asoma aquí una nueva analogía (que deberá ser desarrollada en otro trabajo): la retórica y la hermenéutica se justifican por la existencia de una desavenencia, de un desacuerdo o una incomprensión. La distancia que define al texto sobre el que se aboca la hermenéutica es análoga al conflicto o disputa que conforma el ámbito de la retórica. En otras palabras, cuando hay conflicto hay distancia.

rrige y resignifica a aquella. En otras palabras, la analogía solo rinde sus frutos si la retórica y la hermenéutica se nutren mutuamente. Hay que preguntarse, qué le da la retórica a la hermenéutica, y qué le ofrece la hermenéutica a la retórica.

Empecemos por esta última pregunta. La hermenéutica, al poner énfasis en la cuestión de las condiciones de la comprensión y del sentido, amplía el horizonte de la retórica, demasiado circunscripta a las cuestiones de eficacia argumentativa. Esta fijación en los resultados ha hecho que la retórica padezca, de forma congénita, una ambigüedad dañosa. La demagogia, la seducción, el engaño, están muy cerca de una retórica empecinada en la persuasión. La pulsión de *capturar las mentes por medio de la palabra* lleva a una noción de auditorio que entroniza su aspecto psicológico. Y si entendemos el auditorio en términos puramente psicológicos (teniendo en cuenta el aspecto pasional, afectivo, inclusive en términos epistémicos), podemos mal comprender el espíritu del *ars bene dicendi* -según la clásica definición de retórica de Quintiliano (trad. en 1942).

En efecto, como bien señala Gadamer, el *bien decir* no solo alude a cuestiones de estilo y elocuencia, involucra también aspectos ontológicos: decir lo que es, decir la verdad²⁴. Pero si lo que interesa es lograr la adhesión de un auditorio, podemos suspender la cuestión de la verdad y procurarnos solo un conocimiento de los mecanismos mentales de los destinatarios, con fines meramente instrumentales. Por este camino, la retórica puede transformarse en una disciplina abocada al estudio de las técnicas de manipulación. Esta posibilidad, que Platón (trad. en 1987) pone bajo la figura de la mala retórica (en *Gorgias*), provoca un desvío de las cuestiones de fondo y la sensación de que podemos disponer del auditorio como disponemos de un objeto.

Para la hermenéutica, en cambio, la alteridad relevante es la del sentido, y no la *psiquis* de otro cuyo conocimiento me permitiría lograr su adhesión. Gadamer (1998) lo resume en estos términos: “comprender significa primariamente saber a qué atenerse sobre ‘la cosa’, y solo secundariamente aislar

²⁴ “El ‘hablar bien’ (*eu legein*) ha sido siempre una fórmula de dos caras (...). Significa también decir lo correcto, esto es, lo verdadero, y no solo el arte de hablar o el arte de decir algo bien” (Gadamer, 1990, p. 49).

y comprender la opinión del otro como tal” (p. 68)²⁵. La hermenéutica quiere desplegar el horizonte de sentido, la posibilidad de habitar otros mundos (otros significados). Por ello, la hermenéutica corrige la tendencia de la retórica clásica a reproducir argumentos establecidos con la finalidad de sostener una situación de hecho.

La retórica, a su vez, puede contrarrestar la tendencia “radical” de la hermenéutica incorporando, al problema del sentido y la comprensión, la cuestión de la racionalidad y la justificación. Al colocarse “por detrás” de la reflexividad, para indagar el tipo de estructura que hace posible el tener creencias (lo que llamamos, precisamente, “círculo hermenéutico”), tanto Heidegger como Gadamer esquivan, concientemente, la cuestión epistémica de la fundamentación argumentativa, tornando demasiado difuso el papel de la razón, eje definicional del quehacer filosófico.²⁶ La retórica, en cambio, muestra que, creer que todo discurso que pone a la racionalidad en el centro de interés cae, tarde o temprano, en epistemofilia, supone seguir pensando las cuestiones de justificación bajo el *corset* del paradigma objetivista. En este sentido, la retórica podría mostrar el modo en que, una vez que hemos llegado a lo “originario”, podemos descender hacia las cuestiones argumentales sin ceder al objetivismo²⁷.

Además, la retórica puede recordarle a la hermenéutica que la comprensión no siempre es la norma, que el consenso que somos puede agrietarse hasta quebrarse, y que, en las situaciones de conflicto, apostar por el *logos* implica, indefectiblemente, la superación de la desavenencia por medio de una discursividad argumentativa provista de reglas procedimentales, cuya observancia es la única garantía que nos previene de la violencia.

²⁵ Creo que la hermenéutica puede hallar un buen insumo para esta corrección en la misma riqueza de la palabra *auditorio*. Entendida como conjunto de espectadores oyentes es una metonimia. En un sentido más originario (que no quiere decir que sea privilegiado), el auditorio se define en términos espaciales, topográficos. Un auditorio es un lugar, dentro del cual se llevará adelante una exposición, discurso, entre otros actos. Ese espacio está, en cada caso, delimitado por las reglas de sentido que conforman una determinada *praxis* (mundo en sentido hermenéutico). En este sentido, el auditorio se asocia más al sentido (“lo que allí se dará a conocer”), que a la existencia física de personas.

²⁶ Grondin (1999) describe el nivel de radicalidad en estos términos: “la estructura previa significa, pues, que la existencia humana se caracteriza por su peculiar manera de estar interpretada, que es anterior a cualquier enunciado” (p. 140). La retórica quiere colocarse de lleno en el plano de la enunciación, al menos de lo enunciable.

²⁷ Esta es una de las críticas más penetrantes que Ricoeur (2002) dirige a la “hermenéutica fundamental” del tándem Heidegger – Gadamer. Si esquivamos las cuestiones de fundamentación, argumentación y racionalidad, corremos el riesgo de borrar el camino que lleva de lo *originario* a lo *derivado*, desnaturalizándose el estatuto *primario* de aquel. (Ricoeur, 2002, pp. 71-94).

Para finalizar quisiéramos mencionar un problema que, según entendemos, marcará buena parte de la agenda de la diada retórica/hermenéutica en los próximos años. Nos referimos a la cuestión (por demás álgida) de combinar traducción, alteridad y consenso de tal modo que ninguna de estas instancias queden averiadas al ser puestas en relación.

La cuestión de la traducción la asocio aquí a la cuestión de la inconmensurabilidad. Si, como hemos dicho, para comprender un determinado argumento/texto/exposición necesito participar de la comunidad que lo ha producido, entonces, por definición, me está vedado todo lo que no pertenece a mi comunidad. En otras palabras, si lo que tiene sentido depende del horizonte de pertenencia (así lo expondría la hermenéutica), y si es aceptable la multiplicidad de horizontes, entonces, los que perciben desde un horizonte verán como insentido todo lo que provenga de otro horizonte; a no ser que se pueda lograr una fusión entre ellos (Gadamer, 2003). Pero, para poder hacer esto, los horizontes tienen que tener algo *en común*, que permita ese *encuentro*. ¿Es eso común, una expresión de deseo, una idea regulativa, un *factum* de la comunicación o una ilusión bienintencionada?

En estas condiciones: ¿es siquiera posible el “encuentro con la alteridad” sin que se produzca una asimilación? En otras palabras, en el supuesto caso de que pueda traducir un texto extraño a *nuestra lengua*, ¿seguirá siendo *otra* posibilidad discursiva o, gracias a la traducción, la habremos transformado en uno de nosotros? El problema se hace más urgente cuando los conflictos alteran el panorama político y urge tomar decisiones que afectan directamente a la vida de las personas. Es decir, tanto la retórica como la hermenéutica deben tener presente que el consenso implica lograr una postura en la que se vea reflejada cada una de las partes. Cuando una se impone a la otra (inclusive por medios discursivos) no hay consenso, sino voluntad de poder. Esta es una posibilidad concreta, que necesita ser exorcizada. En esto, la retórica contemporánea parece menos inocente que la hermenéutica radical.

Conflicto de intereses: el autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Agamben, G. (2007). *Infancia e historia*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Barcelona, España: Paidós.
- Aristóteles, (1988), *Política*, (Trad. García Valdés). Madrid, España: Gredos.
- Aristóteles. (1985). *Ética a Nicómaco*. Madrid, España: Gredos.
- Beuchot, M. (1998). *La retórica, entre pragmática y hermenéutica*. Barcelona, España: Antrophos.
- Eggers Lan, C., y Juliá, V. E. (Eds.). (1981). *Los filósofos presocráticos* (Vol. 1). Madrid, España: Gredos.
- Gadamer, H. -G. (1990). *Verdad y método* (Tomo 1). Salamanca, España: Sígueme.
- Gadamer, H. -G. (1995). *El giro hermenéutico*. Madrid, España: Cátedra.
- Gadamer, H. -G. (1998). *Verdad y método* (Tomo 2). Salamanca, España: Sígueme.
- Gadamer H-G, (2003), *Verdad y Método*. Salamanca, España: Sígueme.
- Grassi, E. (1999). *Vico y el humanismo*. Barcelona, España: Antrophos.

- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona, España: Herder.
- Grondin, J. (2008). *Qué es la hermenéutica*. Barcelona, España: Herder.
- Heidegger M. (2005), La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo. Lecciones del semestre de invierno 1919. Barcelona. Herder.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Universitaria.
- Ijsseling, S. (1976). *Rhetoric and philosophy in conflict*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (2004). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid, España: Cátedra.
- Meyer, M. (2013). *Principia rhetorica*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Perelman, Ch. (1963). *The idea of justice and the problem of argument*. London, Inglaterra: Routledge and Kegan Paul.
- Perelman, Ch. (1997). *El imperio retórico: retórica y argumentación*. Bogotá, Colombia: Norma.
- Perelman, Ch. y Olbretchs-Tyteca, L. (2000). *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*. Madrid, España: Gredos.
- Platón. (1987). *Gorgias*. Madrid: Gredos.
- Platón, (1988). Diálogos III): Fedón, Banquete, Fedro (Trad. Gual-Hernández-Lledó. Madrid, España: Gredos.
- Quintiliano (1942) Instituciones Oratorias (trad. Rodríguez-Sandier). Madrid, España: Hernando
- Ricoeur, P. (1990). *Lectures 2*. Paris, Francia: Seuil.

Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción*. México, Estados Unidos Mexicanos: FCE.

Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires, Argentina: FCE.

Schaeffer, (2004) *Commonplaces: Sensus Communis*. En Jost, W y Olmsted, W (Eds.), *Rhetoric and Rhetorical Criticism*. Blackwell Publishing: Oxford

Winch, P. (1990). *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Yunis, H. (2005). Eros in Plato's Phaedrus and the Shape of Greak rhetoric. *Arion*, 13(1), 101-113. Recuperado de <https://www.bu.edu/arion/files/2010/03/Yunis-Eros1.pdf>



EL BIEN COMÚN EN EL PENSAMIENTO ÉTICO CUBANO DEL SIGLO XIX: FÉLIX VARELA Y MORALES¹

The common good in the cuban ethical thinking of the xix
century: Félix Varela y Morales

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.2424>

Recibido: 1 de marzo de 2016 / Aceptado: 19 de octubre de 2016 / Publicado: 23 de junio de 2017

Yudith de la Caridad Sotomayor Gil, Sonia Martínez Cabalé***

Resumen

La concepción de bien común constituye uno de los principales fundamentos filosóficos del pensamiento ético cubano, cuestión que favorece el enriquecimiento de las ideas en este campo, al sistematizar el tratamiento teórico que se le da a dicha concepción desde la perspectiva filosófica. En la presente investigación se valora que el bien común en el pensamiento de Félix Varela y Morales está presente y forma parte del ideal ético en Cuba, a partir de un pormenorizado estudio de su aparato categorial, el que se concreta al contexto socio-histórico cubano. Como resultado de la investigación se identifican elementos claves que forman parte del bien común en Félix Varela, entre los que se encuentran: dignidad, bienestar, justicia, comprometimiento social.

Palabras clave

Bien común; Bienestar; Comprometimiento social; Humanismo; Justicia; Pensamiento ético.

¹ Este artículo hace parte del proyecto de investigación La Educación Ciudadana y los desafíos de la construcción del socialismo próspero y sostenible, ejecutado de la Universidad de Camagüey Ignacio Agramonte Loynaz.

* Doctora en Ciencias Filosóficas, Universidad de La Habana. Docente de la Universidad "Ignacio Agramonte Loynaz", Camagüey, Cuba. Grupo de investigación "Pensamiento complejo". Orcid 0000-0002-8047-3718. Correo electrónico: yudith.sotomayor@reduc.edu.cu

** Magister en Ciencias de la Educación, Universidad "Ignacio Agramonte Loynaz", Camagüey, Cuba. Investigadora del proyecto "Estrategia psicopedagógica de atención a la diversidad". Orcid. 0000-0001-8830-3716. Correo electrónico: sonia.martinez@reduc.edu.cu

Abstract

The concept of the common good is one of the main philosophical fundamentals of the Cuban ethical thinking an issue that favors the development of ideas in this field through a systematization of the theoretical approach to such conception from a philosophical perspective. This paper focuses on the concept of common good in Félix Varela y Morales as part of the Cuban ethical ideals, based on a thorough analysis of the categories in which you can find the Cuban socio-historical context. As a result of this study, some key elements were identified as part of the common good in Félix Varela, such as: dignity, well-being, justice, social commitment.

Keywords

Common good; Well-being; Social commitment; Humanism; Justice; Ethical thinking

Generalidades de la investigación y metodología

Problema científico: insuficiente desarrollo de la concepción de bien común como fundamento ético en el pensamiento de Félix Varela y Morales.

Tal problema científico se delimita, desde los estudios filosóficos, a que la literatura acreditada no trata lo suficientemente el bien común dentro del pensamiento ético de Félix Varela; los estudios realizados no agotan las posibilidades de abordar el mismo, en particular la pertinencia de valorar la concepción de bien común como fundamento de su eticidad.

En correspondencia con las ideas expresadas se formula la siguiente **hipótesis:** el estudio del pensamiento de Félix Varela, desde los referentes teóricos sistematizados, permiten valorar, en correspondencia con su actividad histórica, el desarrollo de la concepción de bien común como fundamento ético de su pensamiento.

Por consiguiente, el **objetivo general** de esta investigación consiste en: valorar el desarrollo de la concepción de bien común como fundamento ético en el pensamiento de Félix Varela.

La **novedad científica** de la investigación está dada en develar el desarrollo de la concepción de bien común en Félix Varela desde la reinterpretación de la información procesada, dado su carácter objetivo, lo cual permite a partir de la construcción y sistematización de concepciones teóricas, demostrar cómo la misma deviene en fundamento ético de sus ideas.

Aporte de los resultados de la investigación: se valora el desarrollo de la concepción de bien común en Félix Varela, como fundamento ético que permea la esencia de sus ideas, lo que contribuye a la profundización y sistematización del pensamiento cubano, sin limitar su análisis a lo estrictamente filosófico, lo cual, por demás, es comprensible dadas las características de este pensamiento.

Métodos utilizados: se utilizan los métodos de investigación del nivel teórico del conocimiento: histórico-lógico, ascensión de lo abstracto a lo concreto y el hermenéutico, este último, permite desde la comprensión y la explicación llegar a la interpretación que afiance y redescubra el carácter objetivo de la información, lo que tributa a la construcción y sistematización de concepciones teóricas.

Tratamiento teórico de la concepción de bien común

La concepción de bien común tiene sus raíces en la antigua filosofía política y expresa la finalidad que debe tener toda sociedad y el conjunto de bienes que exclusivamente esta puede promover y activar. Su significado es sumamente complejo, en general, es entendido como aquello de lo que se benefician todos los ciudadanos o cómo los sistemas sociales, instituciones y medios socioeconómicos, de los cuales se depende, actúan de manera que beneficien a todos los integrantes de una sociedad determinada (Real Academia Española, 2001).

Dentro de su tratamiento teórico, las aportaciones más significativas para el presente análisis que se aprecian en la literatura consultada, se encuentran en las reflexiones realizadas desde lo económico, lo político, lo social, lo religioso y lo filosófico. Es preciso reconocer, no obstante, que las fronteras que delimitan el alcance de las apreciaciones en una u otra área del saber, con respecto a la problemática que se analiza, no son rígidas e inamovibles.

La propia complejidad del significado de esta concepción impide establecer visiones totalmente monodisciplinares, pues aun cuando se trata de un concepto que se genera en la esfera de la ética, sus implicaciones prácticas son múltiples en otras esferas de la vida, particularmente en el ámbito político y social; es por ello que se aprecian aproximaciones desde una ciencia que colinda con otras.

De acuerdo con la autora Renate Mayntz (2002), todas las grandes ciencias comparten un interés en las precondiciones necesarias para obtener un cierto fin social que se percibe como deseable; consecuentemente, el concepto de bien común contiene diferentes elementos o se puede estudiar desde diferentes perspectivas, entre las que se destacan: la riqueza general del bien común económico, el bienestar común o público de la ciencia política o el bien común de la tradición europea filosófica y cristiana.

Lo anteriormente expuesto conlleva a que el concepto admita varios significados. Desde el punto de vista económico, se le relaciona con la conveniencia económica o bienestar socio-económico general de una sociedad o la situación que maximiza la suma del beneficio de todos. Se puede aplicar a aquel bien que pertenece o es de usufructo de una comunidad o de la sociedad en su conjunto, cuyo análisis se centra en la evolución de las relaciones de producción encaminadas hacia la socialización de los medios de producción (Singer, 1979).

Otros criterios lo relacionan con los bienes públicos, es decir, con aquellos cuyo consumo por un individuo no disminuye su disponibilidad para otros, al ser indivisibles y no excluyentes (Samuelson, 1970). Este tipo de bienes guarda relación con el bien común, desde el punto de vista del beneficio social que ambos persiguen y que reúne dos características esenciales: la no rivalidad en el consumo de un producto o servicio y la no exclusión.

En el caso de la primera, se trata de no impedir ni reducir la cantidad disponible para el consumo de otras personas; por tanto, de manera simultánea o no, varios individuos pueden consumir las mismas unidades del bien sin que se afecte el consumo de los otros. La segunda, por su parte, tiene que ver con la imposibilidad, sea física o económica, de excluir del consumo de un producto a determinadas personas, incluso, a aquellas que se benefician de la producción de los bienes públicos sin contribuir a su financiamiento.

Así, tanto el bien público, como el bien común, enfocan sus intereses en comunidades o sociedades, de modo que no se componen de la suma de bienes individuales ni se oponen a los mismos. Ambos constituyen la suma de las condiciones de la vida social que permiten a los individuos, libremente, dar

forma a sus vidas y, para tal propósito, el estado, entendido como la sociedad políticamente organizada, debe proveer a los individuos de los medios para que puedan efectivamente llevar a cabo esas elecciones.

Desde esta perspectiva, el bien común puede ser entendido en un sentido utilitario o instrumental, al ser la riqueza la que provee las bases prácticas para que los individuos puedan lograr su perfección, por lo que sin esa base material no están en condiciones de perseguir su propio mejoramiento.

En el ámbito socio-político, al bien común se le introduce la distinción entre *lo bueno*, que es crear un mundo material mejor, y *lo justo*, que es generar las condiciones para una sociedad libre y justa, que permita la persecución de la virtud. De esta manera, el bien común es el bien de cada uno de los ciudadanos visto más allá de una concepción definida o concreta de lo que constituye el bien para todos. A lo anterior se le incorpora la necesidad de una ética de la responsabilidad en la que la acción social, además de involucrar a todos los individuos a actuar por un fin común, implique las posibles repercusiones que pueden generar dichos actos (Hinkelammert, 2006; Molina Velásquez, 2008).

De igual manera, este bien se ejerce con miras al orden y la justicia en el estado, comprende el bienestar de las personas que se asocian por causa del beneficio mutuo, del goce de derechos y la realización de obligaciones; por consiguiente, permite desplegar las fuerzas de las personas y comunidades al máximo, con el fin de alcanzar su propio progreso.

En el terreno religioso, específicamente el referente a la iglesia católica, se considera el bien común como el conjunto de aquellas condiciones de la vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección; por consiguiente, no es la suma de los bienes de cada uno de los miembros de la sociedad, ya que ese bien es indivisible y solo con la colaboración de todos se puede alcanzar, aumentar y proteger, a la vez que exige la prudencia por parte de cada uno de los ciudadanos y más aún, por la de aquellos que ejercen la autoridad (Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2004).

Desde la óptica filosófica, entre las posiciones de mayor consenso, se encuentra la consideración de este bien como aquello que es compartido por todos los miembros de una sociedad en el sentido del mejoramiento general, no solo físico o económico. Asimismo, se le otorgan características como: el ser objetivo, al considerarlo uno de los principios que rige la vida social; el derivar de la naturaleza humana, pues permite a los individuos desarrollarse y vivir armónicamente en la sociedad y el redundar en provecho de todos, al basarse en la verdad, la justicia y la armonía sin quebrantar el orden moral.

Como concepción ética, el bien común abarca a todo el ser humano al tener en consideración que el hombre cuenta con necesidades, fines, aspiraciones, ideales, razones por las que se deben respetar sus valores, lo que obliga al estado a ayudar al ciudadano y mantener una buena concordia y paz en la sociedad mediante el bien público. La gradualidad para llevarlo a efecto debe redundar en beneficio del grupo de individuos, pero no del mismo modo ni en el mismo grado, corresponden los beneficios a los más débiles y a los más necesitados.

Las limitaciones de los derechos de los ciudadanos ante las demandas del bien común precisan no confundirlo con un bien colectivo, pues el primero mira por igual al individuo que a la colectividad, pero en ocasiones este bien demanda que el bien particular ceda ante las exigencias de la colectividad. Al no reducirse solamente a los bienes económicos, sino a la riqueza de la persona, a las necesidades de la familia y al bien de la sociedad en dependencia de cada época, exige nuevas concreciones conforme a las necesidades que se suscitan. Este bien se encuentra íntimamente ligado a la naturaleza humana, lo que permite que algunos de los bienes anteriores puedan ser postergados en favor de un bien mayor.

Por otra parte, el bien común no puede circunscribirse a lo que la mayoría elija, al adoptar la idea de que este bien es la suma de bienes individuales expresada a través del voto o de la opinión de cada miembro de la sociedad (Michellini, 2007), pues esta elección puede estar determinada por la manipulación o por intereses clasistas.

De igual forma, esta concepción no se sustenta en la prioridad del individuo sobre la sociedad y el estado, como propugna la ideología liberal al tiempo que descuida la atención a las condiciones sociales, si se tiene en cuenta que el bien común es de carácter supraindividual, es un bien social en sí mismo, es el bien de toda la sociedad, no es la preeminencia de la colectividad que desconoce la existencia del individuo al considerarlo como la suma de valores sociales para el servicio de la comunidad.

Este trasfondo permite una comprensión del bien común en los términos complementarios e inseparables de igualdad y diversidad, al exigir que todos tengan la posibilidad de cumplir las tareas vitales que son iguales en su esencia y la diversidad de la prestación a la cooperación social y a la obtención de sus frutos, que fundamenta las correspondientes diferencias en la participación de los mismos. De esta manera, la preocupación por el bien común entraña la solicitud por el todo, al privilegiar la inclusión de los excluidos sociales para que en realidad sea un bien para todos, razón que lo convierte en un desafío, una tarea y una responsabilidad de la sociedad en su conjunto.

Este bien no es, como ya se dijo, una realidad constituida por la suma de los bienes individuales alcanzados por los distintos miembros de la sociedad; muy al contrario, es este bien el que hace posible el bien propio de cada individuo. De similar forma, tampoco puede alcanzarse por medio del sacrificio de una gran parte de la comunidad, ni el individuo puede ser convertido en un instrumento del bien común; en este orden, constituye un medio para poder alcanzar de manera equitativa el bien individual de todos los integrantes de una colectividad.

Al ser fundamentalmente un concepto relacional, su ejercicio en la sociedad exige una actitud solidaria que no se reduce al concepto de igualdad, porque no afirma tan solo el reconocimiento del otro en su alteridad, sino que también sostiene la opción de asumir los intereses del otro (individuo o grupo) como propios y la consecuente responsabilidad colectiva frente a las necesidades del otro.

Como fruto de la participación libre y creativa de todos los seres humanos constituye un derecho, pero también un deber ciudadano, pues al ser de todos y de cada uno es permanentemente común, porque es indivisible y solo a través de la cohesión es posible alcanzarlo, incrementarlo y cuidarlo con miras al futuro. Como actividad realizada por el hombre se articula e institucionaliza de acuerdo con parámetros éticos tales como: solidaridad, dignidad, verdad, justicia, paz, entre otros.

Es el producto de una adecuada realización e integración del conjunto de los cuatro ejes fundamentales de la vida colectiva de los seres humanos, entre los que se destacan: la responsabilidad del género humano frente a la supervivencia de la Tierra; la manera de producir las bases materiales de la vida, la organización colectiva, social y política; la lectura de la realidad y su ética de la construcción social (Houtart, 2012, pp. 185-198); los cuales procuran por las vías adecuadas ofrecer al ciudadano la prosperidad material y espiritual que precisa.

Como realidad tangible es concreto, perfectible y dinámico, al ser un medio organizado conforme a los mejores recursos del momento, mejorable y parcialmente realizado, aunque nunca perfectamente alcanzado, al necesitar para su desarrollo una adecuada organización de la sociedad que supone partes integrantes como: un ordenamiento jurídico, garantía externa del bien común; un ordenamiento económico, base material del bien común; un sistema educativo, garantía interna del bien común y un orden político, promotor de los ordenamientos económico, jurídico y del sistema educativo.

Entre los valores morales en que se afianza esta concepción se sitúan: el colectivismo, la equidad, el humanismo, la dignidad, el sentido del deber y respeto a la persona tanto en el plano individual, como en el social; la aceptación de su diversidad social y cultural, las libertades naturales cuyo ejercicio es indispensable para el desarrollo pleno de los colectivos humanos: alimento, vestido, salud, trabajo, educación, cultura, derecho a fundar una familia, religión, igualdad de género, paz, estabilidad, justicia, libertad, entre otros.

En la actualidad se destaca un enfoque integral que toma por esencia el bien común, se trata del llamado concepto del *buen vivir* o *Sumak Kawsay*², en su versión indígena ancestral, que propone medidas de equilibrio y de complementariedad entre los seres humanos, así como su integración a la naturaleza, sin que ello implique tomar recursos de otros semejantes para sentirse realizado como ser humano.

Teniendo en cuenta el tratamiento teórico anterior, las autoras de la actual investigación concretan la comprensión del bien común como una concepción ética, normativo-valorativa, con un contenido eminentemente social y clasista, que no descuida las necesidades del individuo; es el alcance de una colectividad a través de medios moralmente lícitos que se generan en un determinado contexto socio-histórico y que se condiciona en última instancia por el modo de producción imperante.

Particularidades de la concepción de bien común en el pensamiento ético cubano

Hacia fines del siglo XVIII, al calor de la influencia de las ideas de la Ilustración, se observa en hispanoamérica el surgimiento de una filosofía electiva que propone la libre elección entre todos los sistemas filosóficos sin adscribirse a ninguno de ellos, al seleccionar con orden, razón y medida, aquellos elementos que permiten el paso de la escolástica a la modernidad para conformar un pensamiento de nuevo tipo, portador de un método capaz de brindar respuesta a los problemas prácticos de carácter económico y político-social que enfrentan con urgencia las colonias (Buch Sánchez, 2011).

Dentro de este proceso renovador de ideas, el pensamiento ético en Cuba comienza su despegue y auge en las últimas décadas del siglo XVIII y primeras décadas del XIX. Forma parte de aquellos esfuerzos por concretar un progre-

² El concepto del *buen vivir* parte de su versión indígena ancestral *Sumak Kawsay*; está ligado al ejercicio y garantía de los derechos de las personas, comunidades y pueblos. Se trata de que todos disfruten del buen vivir y para ello, deben involucrarse esfuerzos hacia el logro de un acercamiento al equilibrio entre sociedad y naturaleza y entre los seres humanos, al tener presente que esos son esfuerzos de justicia social. Uno de los países que impulsa esta política es Ecuador. Edgar Isch López (2008), ex ministro del Ambiente de Ecuador, señala que el régimen de desarrollo a ser impulsado en el Ecuador en el futuro, será el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir.

so material y espiritual, en términos de autoctonía, en el que necesariamente lo ético se vincula a lo político como única manera de ganar predicamento desde el punto de vista social.

Documentos como la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y la Constitución Francesa de 1793, imbuidos con las ideas del iluminismo y el liberalismo que nacen de la revolución independentista de las Trece Colonias Inglesas del Norte, la Revolución Francesa, la revolución nacional liberadora y antiesclavista de Haití y las guerras de independencia de las colonias iberoamericanas, penetran en el proceso de gestación de un pensamiento renovador que comienza a manifestar en Cuba sus primeros brotes a través de diversas actitudes que en el terreno ideológico tipifican el ambiente cubano y que nacen, por un lado, de la existencia de una cultura que se sustenta en una base económica deforme y un sistema político autoritario y, por otro, de la formación y fortalecimiento de un sector acaudalado de la sociedad criolla.

El miedo a la pérdida de los esclavos y a la ruina, producto de darse una revolución independentista, impide que este sector asuma, mayoritariamente, una posición liberadora, por lo que se van a orientar hacia posiciones reformistas, anexionistas y autonomistas (Guerra Sánchez, 1971).

El primer referente de lo ético en la Isla es el reformismo, que comporta en sus primeras manifestaciones un proceso de búsqueda en cuanto al mejoramiento de la condición humana, con lo que se exponen los primeros atisbos de un bien común que representa las concepciones más avanzadas del pensamiento moderno en medio de un debate abierto en instituciones culturales, económicas y religiosas.

No obstante, las aspiraciones más avanzadas de la ética en Cuba no pueden abrirse paso a través del reformismo por su estrechez de miras en lo político, lo social y lo humano. Se produce así una bifurcación de lo ético en dos grandes corrientes: la ética de la liberación que se vincula al independentismo y la ética de la dependencia que se vincula al reformismo, primero, y al anexionismo, después, donde los intereses clasistas constituyen el hilo conductor de las diferentes posturas que se adoptan.

Hay que significar que en el caso del reformismo, aunque no puede calificarse precisamente de radical, puede considerarse valiosa su gestión para los intereses colectivos de la nacionalidad incipiente, al realizar una crítica amplia, implacable y lúcida sobre muchos errores de la dominación española, a la vez que logra despertar la conciencia colectiva de una ciudadanía oprimida y avances en torno a la cuestión esclavista, al pronunciarse por la abolición gradual y bajo indemnización de la esclavitud.

Estas ideas, que se sustentan sobre bases colectivas de progreso social, mejoramiento humano, abolición paulatina de la servidumbre de un sector excluido y marginado por la sociedad colonial como el esclavo, constituyen puntos de partida para la conformación de una concepción de bien común que implica, asimismo, la apertura hacia un pensamiento renovador e integrador en correspondencia con los nuevos cambios que se producen en la vida de la colonia.

Como resultado de este proceso transformador de ideas, emergen determinadas personalidades que aportan elementos distintivos a una concepción de bien común que, en el caso específico de la Isla, toma las versiones ilustradas de la teoría contractual y del derecho natural y las pone en función de la transformación de la sociedad.

La grandeza de los cubanos formadores de conciencia reside en que no se preguntan si vale la pena trabajar en tal empeño en un país que se encuentra lejos aún de saber su futuro. Trabajan para el mejoramiento humano de esa sociedad, por un bien común que es en definitiva la base de la libertad.

En ellos no solamente existe un pensamiento ético, de postulados teóricos de conducta, sino también de la inmersión de las ideas éticas en la acción cívica como compromiso creador y enriquecimiento al interior del hombre, al crear una multiplicidad de bipolaridades interactuadas: ciencia-conciencia, pensamiento-acción, praxis científica-praxis social, saber-deber, ciencia-virtud, conocer-hacer.

Conceptos como independentismo, antianexionismo, antiesclavismo, abolicionismo, anticolonialismo, revolución se tornan más visibles, al tiempo que se da inicio al desarrollo de una noción del hombre que parte de los nexos cognoscitivos y valorativos para acceder a los prácticos-transformadores con la sociedad, toda vez que el derecho del hombre cubano a conocer y valorar la realidad sin sujeción a autoridad alguna, deriva en el de hacer la revolución contra la dominación colonial.

De ahí que la ética de la liberación, que surge y se desarrolla en Cuba en la primera mitad del siglo XIX, se caracterice por la condena a la inmoralidad de la metrópoli y a sus funestas expresiones en lo económico, lo político y lo social, la justificación moral de la lucha por la independencia de la Isla, la aspiración al desarrollo pleno de los cubanos y cubanas una vez que se libere el país, la caracterización de la utilidad de la mayoría como base de la moralidad verdadera.

A ello se unen la consideración del interés colectivo como fundamento del bien moral, sin abandonar el ámbito de lo individual; la apreciación del deber como principio central de la conciencia moral y como enfoque en la realización del bien; la crítica a la moral que basada en el interés individual deviene egoísmo personal; la proclamación del humanismo y el colectivismo como fundamentos de una moralidad superior; la vinculación del patriotismo a la realización de los intereses de la mayoría; así como la realización de una misión moralizadora encaminada a formar hombres con vocación para los afanes emancipadores.

Estas características fortalecen la concepción de un bien común que se complementa con otros conceptos como: patriotismo, igualdad, justicia, todos de indudable sesgo liberal constitucionalista, que implican una crítica al régimen colonial y al sistema esclavista. El interés que se tiene en la prosperidad del país y el empeño por defender todo cuanto le pertenece, ponderar sus perfecciones y disminuir sus defectos, permite distinguir un patriotismo diferente del que se manifiesta en las grandes naciones, cuya esencia se identifica con el derecho a sojuzgar a otros pueblos.

Del mismo modo, la capacidad de aprehender el entorno social y adentrarse en su problemática lleva a la configuración de un ideal que se aparta de un pacto social que, en vez de involucrar leyes que beneficien a la mayoría, implementa aquellas que se alejan de los verdaderos intereses de una sociedad, al no poner en vigor una constitución que garantice la libertad legal y política para los que viven en su territorio y posibilite la defensa de la identidad nacional, así como satisfacer los intereses de la generalidad al invertir recursos en beneficio de su desarrollo.

A estas ideas cargadas de alto sentido ético se contraponen otras como el anexionismo y el autonomismo que constituyen ejemplos de lo más retrógrado del pensamiento cubano, al constituir actitudes negativas para el destino ulterior de la nacionalidad cubana (Aguirre, 1999, pp. 75-116). Es aquí cuando se intenta dilucidar hasta qué punto los juicios son esencialmente de tipo moral o se mezclan con otros tipos de discursos, hacia dónde se proyectan y sobre qué bases se sustentan.

Hacia la segunda mitad del siglo XIX, con la Revolución de 1868, se constituye un momento de cristalización del proceso de formación de la nacionalidad y nación cubanas. Esta etapa se proyecta hacia una concepción de bien común que se enfoca hacia la emancipación humana, al tener en la Constitución de Guáimaro su máxima expresión, con ideas fuertemente imbuidas por las teorías liberales, contractualistas y jusnaturalistas, pero asumidas de manera más radical.

Entre estas ideas se encuentran: el derecho de elegir y ser elegido para todos los ciudadanos, independientemente de origen, cultura y riquezas (se exceptúan las mujeres); libertades de: reunión, culto, pensamiento, sobre las bases de la igualdad legal y política dentro de un modelo republicano de gobierno, en el cual la división de poderes es el eje del equilibrio interno dentro de la concepción de un estado que se sitúa por encima de las clases como supuesto garantizador de los derechos individuales, incluido el de propiedad.

La Guerra de los Diez Años determina, por tanto, un momento trascendental en el desarrollo de la concepción de bien común, pues toma a la independencia nacional como núcleo central; considera la defensa a ultranza de la constitución y sus leyes, pero solamente si constituyen un producto de la voluntad popular; se proyecta a favor de la unidad de todo el pueblo sin el predominio de ninguna de las clases, para que todas puedan integrar una república verdaderamente democrática sin desigualdades sociales ni raciales; se opone a la aceptación del anexionismo y del autonomismo, por ser tendencias que frustran el ideal nacional-liberador.

Por otra parte, en esta misma centuria, se elabora dentro del pensamiento más radical de la intelectualidad cubana, una concepción del hombre y la sociedad que se caracteriza por un humanismo avanzado, que emana de una profunda y realista comprensión de la sociedad y del análisis crítico y creador de diversas concepciones, entre ellas la ética. La problemática de los derechos del hombre marca un distanciamiento del pensamiento liberal y la dilucidación de esta cuestión pasa por la interrelación dialéctica de conceptos como patriota-ciudadano-hombre reconquistado.

Se da un proceso de formación de una moral que sienta las bases para intentar subvertir el orden establecido, a partir de la capacidad del criollo de seleccionar una escala de valores que él mismo asume, crea y modifica. Todo ello permite el nacimiento de una eticidad que perfila y conforma la identidad nacional de lo propio, lo autóctono, al describir una progresiva línea con sus inevitables interrupciones, polémicas y cambios de orientación clasista y que se asienta en acciones e ideas que van a definir la forma de ser, pensar y sentir del cubano.

El sentimiento de patria, aún en germen, se deja sentir. Frente al despotismo colonial predomina la apelación a la heroicidad, a la dignidad, al rescate de lo que no se tiene: la libertad, valores propios de una concepción de bien común que paulatinamente se configura y que con el devenir del tiempo demuestra, en el caso particular de Cuba, que no es una fiel copia de la europea, que por demás, llega con retraso a estas tierras producto de la colonización y del propio retraso intelectual de la España ilustrada. La disciplina social, la constancia,

la fe, la esperanza, el valor, la firmeza, la piedad, el amor, la sinceridad, logran desplegarse dentro de un amplio conglomerado de contradicciones que se manifiestan entre la radicalización del pensamiento filosófico, el científico-particular, las ideas políticas-progresistas o revolucionarias y las concepciones sociales y políticas reaccionarias antinacionales.

Es la propia inutilidad de los reclamos reformistas lo que posibilita la apertura de un pensamiento más acabado. La comprensión de que lo bueno es lo útil para la mayoría, emanada del principio ilustrado de que el hombre nace inclinado al bien y huye del dolor, es uno de los grandes aportes de este siglo; de la misma manera que se retoman las versiones ilustradas de la teoría contractual y del derecho natural y se ponen en función, primero, de la comprensión y valoración y, finalmente, de la transformación de la sociedad cubana.

De manera que la concepción de bien común que se desarrolla en el siglo XIX cubano se caracteriza por unir lo más actual del pensamiento occidental con las proposiciones autóctonas surgidas a partir del propio contexto socio-histórico. Este nexo constituye uno de los elementos que lo singularizan y le dan contenido propio, al perfilarse hacia ideas independentistas, antianexionistas, abolicionistas y antiesclavistas, sobre la base de un fuerte sentimiento nacional-liberador.

El conseguir este bien indica la asunción, por parte de cada cual, de un determinado rol que le corresponde dentro de su labor, no como simple espectador, sino como participe desde su propio lugar, porque la sociedad se conforma de partes y cada parte debe colaborar con el todo; de modo que permita aportar una forma de reflexionar sobre problemáticas esenciales respecto al destino del país, como lo son la independencia, la soberanía y la defensa de la identidad nacional, sin el logro de las cuales no puede llevarse a la praxis el bien común.

La concepción de bien común en el pensamiento ético de Félix Varela

El siglo XIX es el siglo fundacional de la nación cubana, en cuyo proceso de formación, las ideas filosóficas impregnadas de una reconocida eticidad, así como las condiciones económicas, políticas y sociales en que se generan, constituyen importantes pilares imposibles de soslayar en cualquier estudio del pensamiento que le sucede. De manera que si se acepta que este siglo es la centuria del iluminismo, para el caso de Cuba, ha de ser sobre el fundamento de reconocer que es durante el siglo XVIII, y especialmente durante su última década, que en la actividad socio-cultural e intelectual de la Isla se manifiesta un pensamiento de ruptura con los moldes de la escolástica.

Disímiles ejemplos evidencian lo expuesto: la introducción de la imprenta hacia 1720, la fundación del *Colegio de San Basilio el Magno* en 1722, de la *Real y Pontificia Universidad de San Gerónimo de La Habana* en 1728, así como del *Real Colegio-Seminario de San Carlos y San Ambrosio* en 1773, a lo que se integra la fundación del *Papel Periódico de la Havana(sic)* que empieza a circular en octubre de 1790 y que se convierte paulatinamente en el vehículo indispensable para la divulgación de los avances científicos y filosóficos, así como la creación de la *Sociedad Económica de Amigos del País* en 1793 que representa un momento importante en la formación de la cultura cubana.

En este escenario, en el ámbito político hace irrupción un grupo de hombres de pensamiento, la llamada Generación del 92 o la Ilustración Reformista Cubana, que se caracteriza por una amplia cultura, coherente concepción socioeconómica y una pragmática proyección política. Cada uno de sus pensadores, entre los que se destacan: José Agustín Caballero como el iniciador de la reforma filosófica (Buch Sánchez, 2011), Tomás Romay por su papel de vanguardia en el avance científico del país y Francisco de Arango y Parreño por su gestión económica y política en la Isla (Monal, 2007, pp. 312-318), actúa en su esfera específica, pero dentro de una concertación global que trata de introducir cambios y reformas en la vida intelectual de un país –marcado por dos siglos de atraso socioeconómico– hacia la búsqueda del bien común de la Isla.

Ello es expresión de la actitud electiva que anima el movimiento de ideas tanto en Cuba como en América Latina, desde fines del siglo XVIII. Desde el punto de vista de su proyección filosófica se distinguen por una reacción contra el escolasticismo y el aristotelismo a él ligado. Se busca la liberación de la filosofía de su carácter de servidumbre teológica.

Dentro del grupo de los más destacados pensadores que conforman este movimiento se encuentra Félix Varela y Morales, quien continúa el legado del padre José Agustín Caballero en lo que respecta a la renovación del sistema educacional, a partir de una enseñanza analítica que permite pensar bien a los alumnos como punto de partida para la apropiación de los resultados que se encaminen al bien común de la sociedad. Con este ánimo propone a la *Sociedad Patriótica* elaborar una obra elemental para la primera educación, que contemple los elementos esenciales de la religión, las obligaciones del hombre social y que constituya: el ensayo práctico y base fundamental de la ideología teórica que se aprenderá con el tiempo (Varela y Morales, 1997b, p. 43).

Se sitúa, por primera vez, al niño cubano en el centro de una pedagogía liberadora del hombre y de la sociedad. Libertad para elegir es la base del método expuesto por Varela y Morales (1997a). La Enciclopedia Francesa y la Escuela de Alejandría de la Grecia antigua son los nutrientes para conformar un método que se comprometa con la verdad y el ideal social al cual aspira: una sociedad libre, de hombres libres. Libertad para pensar que implique reflexión y crítica, y libertad para actuar sin transgredir el bien común, sí para fomentarlo.

Armado de sus convicciones patrióticas y consciente del magisterio independentista que su tiempo demanda, Varela y Morales (1994) cumple con creces el papel histórico que voluntariamente desempeña a favor de su pueblo y que con sencillez y naturalidad hace patente cuando expresa: yo no sé callar cuando la patria peligraba () su bien es el norte de mis operaciones, yo la consagraré hasta el último suspiro de mi vida (p. 72). En su prometeica tarea de alumbrar a sus compatriotas el camino de la liberación, argumenta la inevitabilidad de las transformaciones en la Isla sobre la base de la necesidad que impulsan los cambios sociales.

Vive una época en la que la preocupación por el bienestar humano es un asunto del que –como herencia ideológica del siglo anterior– hacen eco solamente la iglesia, las instituciones laicas como la *Sociedad Patriótica* o la labor de algún que otro filántropo, cuestión por la cual las obras benéficas recaen a menudo en el clero a pesar de que en las *Ordenanzas de Cáceres*, vigentes en Cuba hasta ese momento, se prescribe que los gobernantes se ocupen del bien público al emplear fondos estatales dispuestos para estos fines.

En tales circunstancias penetra el ideal humanista-cristiano de Varela, quien parte del análisis de que únicamente en una sociedad piadosa regida por la virtud y los valores que inculca el cristianismo, es posible lograr el bienestar y la satisfacción de las necesidades humanas. Es incuestionable la profundidad de sus juicios en la descripción de la sociedad a la que aspira: ¡Qué feliz sería la sociedad, si poniendo freno a las pasiones () la paz, hija de la inocencia extendería su feliz reinado y los hombres libres de inquietudes trabajarían de acuerdo en la promoción del bien social! (Varela y Morales, 1997a, p. 34).

Fiel a su pensamiento durante su desempeño parroquial en los Estados Unidos, funda una escuela para niñas y niños y una asociación de mujeres costureras para vestir al que carece de ropa y dar trabajo al que no tiene, organiza una guardería infantil y orfanato para hijos de viudas y viudos, establece la Asociación Católica de Nueva York para la temperancia que va a responder a uno de los problemas de aquella ciudad: el alcoholismo, al tiempo que trabaja en la confección de un aparato para acondicionar el aire de los hospitales, proyecto que envía a Cuba y que es publicado en La Habana en el 1841.

En *Cartas a Elpidio* (Varela y Morales, 1997a) indica el camino al amor para el servicio mejor y advierte de la necesaria utilidad del aliento hacia lo bueno, y la reprobación de lo inadecuado, en las relaciones sociales de los hombres: “foméntase las buenas obras con premio y atérranse los vicios con castigos (Varela y Morales, 1997a, p. 35).

Su sentido del bien común lo lleva a educar la conducta, crear valores morales en la sociedad, especialmente en la juventud, y reafirmar su compromiso con la gran comunidad que él reconoce en la Patria y sobre la que clama pros-

peridad. Constantemente lo anima su afán de justicia social basada en la pulcritud de los gobernantes, los que deben contar con sus súbditos, con sus deseos, necesidades y con su aprobación para tomar decisiones, lo que implica un nivel de participación social que resulta imposible en la sociedad que le corresponde vivir. La perfección de la colectividad, según su punto de vista, se halla en un estado social en que la razón segura de la felicidad de los hombres sea la seguridad de que el bien individual y el bien común se deriven uno del otro, se complementen a partir del hecho de que en la base de ambos yace el bien.

En el camino de una sociedad regida por el bien común, tal y como él la concibe, es necesario limar las asperezas socioculturales, lo que presupone en primer lugar, las diferencias étnicas, raciales y también las religiosas. Señala como principio de conducta y acción la constante batalla por el bien general, que es la igualdad humana, y apunta: “preciso es haber perdido el juicio para creerse excusado de hacer el bien, sólo porque después vendrán otros que lo hagan” (Varela y Morales, 1997a, p. 35). Del mismo modo, se refiere a la desigualdad social y rechaza a quienes la causan o promueven (Varela y Morales, 1997a, p. 12).

Apunta su sueño con una sociedad en la que nada de lo que se realice vaya en contra de la unidad del cuerpo social, en la que el bien supremo y verdadero es la independencia de la Patria. Deja patente que la sociedad es de todos y para todos y que aquellos que dañen conscientemente el objetivo común van a ser rechazados por ella (Varela y Morales, 1997a, p. 82). Su amor entrañable al país y su clara visión de futuro, le permiten comprender en época tan temprana que la independencia total de España es el único camino posible. Su posición no es entendida ni siquiera por aquellos cuyos intereses de clases representa en el plano ideológico. No resulta impropio por ello observar que el inspirador de *El Habanero* se adelante a su propia clase y aviste mucho más lejos, por lo que es un incomprendido en su tiempo.

En todo su pensamiento, el bien común como el logro del deber social constituye una máxima fundamental en la que se dignifica al hombre con la igualdad de sus semejantes, siempre en función del mejoramiento humano; puntualiza que este bien debe preferirse al particular, porque en el mismo van envueltos

los derechos de muchos particulares. Al igual que el padre Caballero, desarrolla una ética humanista que involucra la labor reformadora al destruir el principio de autoridad de la escolástica.

Lo expuesto permite concluir que la concepción de bien común en Cuba sigue la trayectoria que traza el pensamiento filosófico occidental, con aspectos que sintonizan con los valores de la modernidad burguesa nacional: igualdad, libertad, armonía, racionalidad, científicidad, en función de la creación de la base material objetiva para la realización de la utopía de una república democrática. Este reflexionar en el pensamiento filosófico cubano, a través del pensamiento de Félix Varela y Morales (1994, 1997b), denota un proceso de ascendencia del bien común, que con sus características distintivas pasa por la comprensión de la imposibilidad de alcanzarlo en condiciones de esclavitud y de dependencia.

Los presupuestos esbozados revelan los rasgos fundamentales que tipifican el pensamiento ético cubano, a partir del estudio de una de sus personalidades más destacadas, lo que permite dentro del contexto en que se generan, el desarrollo de valores morales entre los que se aprecian: el antiesclavismo, el humanismo, el patriotismo, la dignidad, la justicia social, el deber, entre otros, que se comportan más allá de la capacidad humanística del propio medio social y que al integrarse constituyen los primeros brotes de una concepción de bien común que se perfila, paulatinamente, hacia un mejoramiento de la colectividad en términos de autoctonía, al imprimirle de una fuerte motivación humanista que se complementa con los ideales sociales y el carácter activo del sujeto.

Conclusiones

- Por ser un resultado del desarrollo histórico y uno de los fundamentos básicos de la relación individuo-sociedad, el bien común constituye una concepción integradora que resulta indicador esencial en la conformación, profundización e integración de valores morales, en dependencia del contexto que lo propicie.

- Como creación humana, en el bien común se contienen y concretan los significados que el medio social aporta al individuo para el desarrollo de su subjetividad, por lo que se requiere el necesario enfoque axiológico, dado por el carácter cualificador y distintivo de los valores morales.
- Un acercamiento legítimo a esta cuestión exige un enfoque humanista en el que, desde una concepción que se orienta hacia el bien común, se enfrenten los problemas sociales.
- El pensamiento cubano constituye un paradigma válido en tanto verdadero proyecto emancipatorio, que proporciona una singular comprensión de la realidad social a través de los valores morales, que se desarrollan orientados hacia el logro del bien común, y toma como referente el pensamiento de Félix Varela y Morales como una de las personalidades que más se destacan en este sentido.
- Aunque no se reportan estudios directamente dedicados a esclarecer la concepción de bien común en el pensamiento filosófico cubano, la presencia de este es evidente, al menos en sus figuras más destacadas.
- El estudio de la concepción de bien común en el pensamiento ético de Félix Varela y Morales, con base especialmente en el trabajo con documentos originales, permite esclarecer su posición ética en el contexto histórico en el que se desarrolla.
- La concepción de bien común en Félix Varela y Morales se demuestra fundamentalmente en la utilización de la política como medio para la consecución de fines tendientes a la realización de aquellas actividades de beneficio social, donde el gobernar posibilita contribuir al desarrollo público y orientarse hacia la toma de decisiones en este sentido.
- Su concepción de bien común se conforma a partir de la integración de diferentes constructos éticos, entre los que se destacan: justicia, dignidad, independencia, patriotismo, autenticidad, comprometimiento social, igualdad, deber, colectivismo, bienestar social, asistencia a los más necesitados, unidad, defensa de los intereses de las capas humildes.

- La unidad estructural del bien común permite darle a esta concepción un significado ajustado a la realidad que vive Félix Varela y Morales y, al mismo tiempo, demuestra la evolución hacia posiciones éticas más avanzadas, basadas en un mayor compromiso con el bienestar común de los miembros de la sociedad, así como su aproximación a la subordinación de los intereses individuales a los colectivos, sin descuidar las aspiraciones de la individualidad, lo que tiende a una correcta retroalimentación entre los intereses individuales y los sociales.
- La ubicación espacio-temporal de Félix Varela y Morales revela las peculiares condiciones histórico-sociales en las que se inserta el desarrollo de su pensamiento, sobre la base de la asunción de una significativa e insoslayable tradición de pensamiento, en el que se inserta la cuestión de la relación entre lo universal y lo propio; de la importancia de las ideas y de la propagación de la cultura; del problema de la identidad cultural del ser cubano; de la cultura de los sentimientos, entre otras dimensiones.
- Su alta sensibilidad lo hace asimismo portador de un excepcional código de valores morales, que representa no solo la auténtica expresión de su cubanía, sino que es manifestación de la evolución y maduración de su pensamiento, al concretarse en la proyección de un programa auténticamente democrático.
- El contenido de su proyecto nacional-liberador y la propuesta de transformación económica, político-social y ético-cultural que se plasma en la profundidad de su pensamiento, es una expresión elevada de la unidad entre política y ética, entre ciencia y conciencia, y cultura y valores que se perfila hacia la búsqueda del bien común de la sociedad cubana.
- La asunción de la totalidad como factor primigenio que caracteriza su pensamiento, se comporta como elemento esencial, que permea su concepción de bien común, en el que el todo y las partes se complementan mutuamente.

Conflicto de intereses: el autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Aguirre, S. (1999). *Eco de caminos*. La Habana, Cuba: Félix Varela.
- Buch Sánchez, R. M. (2011). *Aprehensión de la historia de la filosofía con sentido ético-cultural. Su concreción en el pensamiento cubano electivo*. La Habana, Cuba: Ciencias Sociales.
- Guerra Sánchez, R. (1971). *Manual de historia de Cuba*. La Habana, Cuba: Ciencias Sociales.
- Hinkelammert, F. (2006). *El sujeto y la ley: El retorno del sujeto reprimido*. La Habana, Cuba: Caminos.
- Houtart, F. (2012). El bien común de la humanidad, paradigma del socialismo y concepto unificador de las luchas de clases. En M. G. Rouco Núñez (Ed.), *Fidel Castro con los intelectuales: nuestro deber es luchar*. La Habana, Cuba: José Martí. Recuperado de <http://www.cubadebate.cu/wp-content/uploads/2012/03/nuestro-deber-es-luchar-internet1.pdf>
- Isch López, E. (2008). *El buen vivir o Sumak Kawsay*. Ecuador: Red Voltaire. Recuperado de www.voltairenet.org/a157761.
- Mayntz, R. (2002). Common goods and governance. En *Common Goods: re-inventing European and international governance*. Recuperado de http://www.educatina.com//administracion/escuela_estructuralista_de_la_administracion/principales_aportes_de-renate_mayntz_y_amitai_etzioni_video.

- Michelini, D. (2007). Bien común y ética pública. Alcances y límites del concepto tradicional de Bien Común, en Tópicos, Revista de Filosofía de Santa FE, (15), 31-54. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=2881907002>
- Molina Velásquez, C. (2008). Ética del bien común y de la responsabilidad solidaria. *Revista Realidad*, (117), 365-393. Recuperado de <file:///D:/Users/Asus/Downloads/Dialnet-EticaDelBienComunYDeLaResponsabilidadSolidaria-3654260.pdf>
- Monal, I. (2007). *Ensayos americanos*. La Habana, Cuba: Ciencias Sociales.
- Pontificio Consejo Justicia y Paz. (2004). *Compendio. Doctrina Social de la Iglesia*. Roma. Recuperado de http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html
- Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la lengua española* (22ª ed.). Madrid, España: Autor.
- Samuelson, P. (1970). Teoría del gasto público. *Hacienda Pública Española*, 36(5), 165-167
- Singer, D. (1979). *Ética práctica*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Varela, F. (1994). El Habanero. En Biblioteca de Autores Cubanos, No. 1, TII. La Habana, Cuba: Universidad de La Habana.
- Varela y Morales, F. (1997a). *Obras en 3 tomos*. La Habana, Cuba: Cultura Popular.
- Varela y Morales, F. (1997b). *Obras*, TI. En Biblioteca de Clásicos Cubanos. La Habana: Imagen Contemporánea.



**Artículos de reflexión
no derivados de
investigación**



LO SAGRADO Y LA PARADOJA VITAL. UNA APROXIMACIÓN A LA NOCIÓN DE SOBERANÍA EN EL PENSAMIENTO DE GEORGES BATAILLE

The sacred and vital paradox. An approach to the notion of
sovereignty in George Bataille

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.2419>

Recibido: 2 de marzo de 2017 / Aceptado: 17 de abril de 2017 / Publicado: 23 de junio de 2017

*Andrés Felipe Ramírez Zuluaga**

Resumen

El artículo aborda el asunto de lo sagrado y la soberanía en el pensamiento de Georges Bataille, pues a través de estas nociones el pensador francés responde a las exigencias reflexivas que la condición humana implica en sus contrastes y despliegues. En suma, Bataille afirma que la soberanía remite a la posibilidad abierta e ilimitada de una experiencia de lo sagrado en la cual el ser humano se enfrenta a su esencial paradoja entre maldición y milagro afirmándose como diferencia y singularidad. Esta exposición consta de dos momentos; en el primero se introducen los elementos fundamentales para la comprensión del tema en el contexto del pensamiento de Bataille; en el segundo se profundiza en los rasgos más relevantes de la soberanía, entendida a la manera del pensador francés, y se indican las implicaciones existenciales de una experiencia de lo sagrado.

Palabras clave

Soberanía; Sagrado; Paradoja; Sentimiento; Vida.

* Filósofo y docente del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Orcid 0000-0002-3984-5743. Correo electrónico: andresfr-julius@hotmail.com

Abstract

This paper focuses on the topic of the sacred and the sovereignty in George Bataille, the French author responds through these notions to the demanding reflections that the human condition implies in this contrasts and displays. Thus, Bataille establishes that sovereignty brings us to the possibility on a open and unlimited possibility to experience the sacred in which the human being faces their essential paradox between the damned and the miracle establishing itself as difference and singularity. This presentation is divided into two phases, the first one introduces fundamental elements to understand the topic as proposed by Bataille; the second one goes in depth into the most relevant sovereignty characteristics according to the French author, and indicates the existential implications of an experience of the sacred.

Keywords

Sovereignty; Sacred; Paradox; Feeling; Life.

Elementos preliminares para una aproximación a la noción de soberanía en la obra de Georges Bataille

Los editores de *Lo que entiendo por soberanía* (Bataille, trad. en 1996) han considerado pertinente complementar la parcial traducción del texto con “Notas para una introducción general a los tres libros de *La parte maldita*”, texto tomado originalmente de *OEuvres complètes* (Bataille, 1976, pp. 534-537, 598-601). Con aquellos apuntes, el pensador francés pretende dar cuenta del *movimiento general* de esta compleja obra, esto es, de los tres volúmenes que conforman en su ensamble el conjunto de reflexiones del pensamiento de Bataille (1987), bajo el título *La parte maldita (I. La destrucción; II. El erotismo; III. La soberanía)*.

El eje central de la reflexión batailleana es indagar por el espíritu del ser humano y su libertad; se trata de abordar el movimiento que se da entre la *vida interior* del hombre en donde la vida recae sobre sí misma, y la *vida exterior activa* en donde hay una adherencia del hombre a los objetos con miras a su transformación. Si bien estos dos modos de vida se oponen radicalmente, en tanto que uno hace referencia al “instante presente, que no *sirve* más que a sí mismo” (Bataille, trad. en 1996, p. 55), y el otro alude a la proyección futura y la dependencia histórica de los objetos, ello no implica que la reflexión de Bataille (trad. en 1996) esté encaminada al *espíritu puro* del ascetismo. Así lo advierte el propio escritor al decir que en su pensamiento: “este movimiento no puede estar aislado en el universo como si se tratase de un puro espíritu, que se des- embaraza de lo que no es esencialmente él mismo y al que sólo le interesa la pureza del espíritu” (Bataille, trad. en 1996, p. 55)

La preocupación por el *espíritu puro* es la que orienta, por ejemplo, la predicación cristiana corriente y tergiversada que convierte a Dios en un medio y un fin, y con ello justifica una concepción del “mundo material bajo el ángulo de la necesidad y la miseria, considerando desgraciada la situación del hombre en este mundo” (Bataille, trad. en 1996, p. 55), a esto agrega lúcidamente el autor sobre la visión cristiana del mundo: “sería desacertado afirmar que ha visto lo contrario de lo que es, pero no ha visto *lo que es*” (Bataille, trad. en 1996, p. 55). La pureza del espíritu, la vida interior que va más allá de los condicionamientos

del trabajo y las necesidades, está ligada al devenir material del mundo en donde todo se resuelve en la pura pérdida según una economía general, y en esta medida arrebatada todo porvenir: evidencia y goce de la mortalidad. Es esto lo que causa miedo, pero al mismo tiempo es lo que abre a la experiencia alegre del instante presente. Así el cristianismo como rechazo de lo terrenal aparece a su vez como trampa astuta porque

la pureza a la que creíamos acceder al darnos un fin liberado de toda dependencia respecto a un mundo abocado a la destrucción, no es sino un engaño, ya que nos sitúa en el plano del porvenir y del trabajo (Bataille, trad. en 1996, pp. 55-56).

Dios es, desde esta óptica, el resguardo contra toda posible destrucción (resguardo: manifestación contraria a la de lo divino, indica Bataille), y en consecuencia sitúa al hombre en el plano de la servidumbre, en tanto el valor primordial se pone en el porvenir: negación y rechazo de la mortalidad. La apuesta de Bataille (trad. en 1996) es por la superación de ese estado de servidumbre, en un movimiento en donde es posible aferrarse a lo efímero y hacer recaer sobre esto el valor primordial, “podemos amarlos (a los objetos rechazados por el cristianismo) *porque son perecederos* y amándolos nos reconciliamos con todo el movimiento *que nos lleva a nuestra perdición*” (p. 56), la clave está en comprender que “lo que nos engaña es la búsqueda de la duración” (p. 56).

Realmente, tal como afirma Bataille (1996), los objetos son malditos en la esencia de la experiencia cristiana como reverso del egoísta anhelo de inmortalidad, pero esto se debe a que el objeto en tanto exterioridad efímera desmiente una duración que el sujeto considera posible, sin serlo. La vida interior del hombre está entonces igualmente maldita. Estamos condenados a la experiencia de un fatal movimiento soberano en el que expiamos la culpa a cada instante (Bataille, trad. en 2016).

Bataille (1987) consagra los tres volúmenes de *La parte maldita* a explorar el carácter maldito de la condición humana en la experiencia trágica del mundo, a saber, la experiencia que concierne al hombre contemporáneo. Dice:

Las tres partes de esta obra están consagradas a la vida interior ligada al mundo de nuestra destrucción, a la parte maldita de este mundo, en cuyos límites los hombres destruyen o sólo construyen a fin de aniquilar los recursos de los que disponen (Bataille, trad. en 1996, p. 56).

La primera parte, que se conoce justamente con el nombre de *La parte maldita Destrucción, ensayo de economía general* (Bataille, 1949), describe el movimiento histórico de la condición humana bajo el designio solar de la pérdida aniquiladora. Dice Bataille (trad. en 1996) respecto de su propia intención:

Sin duda, debía exponer este movimiento en su relación con la experiencia que tenemos de la vida interior del hombre, que, en general, nos lleva a querer la destrucción de las cosas en tanto que cosas, es decir, a negar su utilidad, a dejar de tratarlas como bienes útiles y a situarlas bajo el ángulo donde únicamente percibimos en ellas la riqueza que se destruye (p. 57).

En este mismo sentido, Bataille (trad. en 1996) plantea allí el problema en un ámbito económico-político, al cual solo es posible hacer frente mediante la solución religiosa que representa el *don*, es decir, por intermedio del rito y una ética de la generosidad que vincule comunitariamente; “esta actividad no es concebible sin una ruptura de los cálculos que conciernen a la totalidad de los productos, que necesariamente debe efectuarse bajo la forma del *don* de una parte importante de ellos” (p. 57). La ética de la generosidad en tanto actividad en pro de lo preferible presupone la amistad, el amor y, esencialmente, la belleza; y en esta se festeja el ser sin reservas, íntegro y abismal.

Por supuesto que realizar una filosofía de la historia desde la perspectiva de la economía general, solo es un momento necesario, pero no suficiente; allí no se agota la complejidad del espíritu humano, que lejos de ser puro, es siempre confuso y sumido en la paradoja misma que lo constituye. Es por ello que el segundo volumen de *La parte maldita* pensada por Bataille (1957), que apareció con el título de *El erotismo*, aborda otra de las experiencias que llevan al hombre al límite de sí mismo, a saber, el deseo sexual y el sentimiento erótico. El erotismo es un aspecto esencial de la vida interior del hombre, aunque siempre es un impulso que arroja hacia afuera, hacia los cuerpos y los amantes. Al ahondar en la experiencia que constituye el erotismo para el ser humano, Bataille (trad. en 1996) descubre que:

No solamente debemos perseguir la imagen divinizada del *amado*, sino la humana verdad de los amantes, de los amantes y de sus desnudeces secretas. Incluso tendremos que perseguir su *vergonzosa* aparición en los lugares más bajos, donde la humanidad se libera de sí misma y se prostituye (pp. 57-58).

El erotismo pone de manifiesto sin lugar a dudas el abismo que constituye la vida, en su impersonal fluir.

El espíritu humano, afirma Bataille, no puede estar limitado por un objeto de pensamiento ni siquiera cuando dicho objeto sea Dios, puesto que de este modo se estaría limitando a Dios mismo en nuestra pobreza esencial. Las posibilidades del ámbito religioso son mucho más ricas, y esta riqueza al parecer no es asimilada por las tradiciones religiosas cuyos principios ascéticos niegan el mundo y el cuerpo. Gran parte de la tradición religiosa rechaza el erotismo como senda de la vida espiritual, porque supone una exploración del cuerpo y una apertura mundana a la alteridad. Dice el pensador al respecto que:

Esta tradición es todavía tan fuerte que no vemos que la vida erótica, al igual que la vida religiosa, es de naturaleza *espiritual*. El peso carnal de la sensualidad enseguida la ha reducido a las satisfacciones bajamente materiales. Sin embargo, no existe una satisfacción de los sentidos que no esté fundada sobre conductas «espirituales» (Bataille, trad. en 1996, p. 58).

Lo importante no es una negación del cristianismo y de Dios, sino el reconocimiento de que la vida espiritual no puede estar desligada del mundo, espíritu y mundo se coligan en la dinámica indispensable de la prohibición y la transgresión para afirmar radicalmente la paradoja vital, paso de lo profano a lo sagrado, y de lo sagrado a lo profano.

Lo humano es justamente caracterizado por esa dinámica, por ese movimiento constante en donde “todo lo posible entra en juego” (Bataille, trad. en 1996, p. 59), en la voluptuosidad, en ese punto de ebullición en el cual el ardor consume y en el que lo humano se enfatiza en cuanto tal poniéndose en el límite. Esta es la experiencia de la intimidad que es común a la muerte y al placer intenso en la vida espiritual humana, “los espasmos de la muerte y los del placer se parecen” (Bataille, trad. en 1996, p. 59). Sin embargo, la experiencia de la intimidad está supeditada a las condiciones de posibilidad en cada caso, la

experiencia interior del ser humano, de su ser íntimo, está determinada por la vida misma y por el acontecer histórico, aun cuando “nos gustaría que no dependiera más que de sí misma” (Bataille, trad. en 1996, p. 59).

Bataille (1996) insiste en el hecho de que sus postulados van más allá de la política y que su discurso no es un planteamiento enteramente filosófico, al no tratarse de una explicación sistemática, sino de un discurso de un “hombre de encrucijadas” (1996, p. 59) dirigido a cualquiera, incluso cuando pocos puedan acceder realmente a su sentido¹. De tal suerte que el propio pensador francés reconoce el carácter *confidencial* de su discurso, así como la *economía general* está dirigida a la conciencia (Bataille, trad. en 1987, Introducción teórica, Plan Marshall) y no a la academia económica-política, sin descartar por ello sus posibles repercusiones en los asuntos públicos; la noción de soberanía *desarrollada por Bataille* (trad. en 1996) “es confidencial, exige una audiencia secreta” (p. 59) y no por ello descarta las implicaciones religiosas y políticas que puedan tener lugar. El pensamiento de Bataille opera entre hombres, y propiamente entre quienes sospechan un enorme fraude: la primacía del dinero en la vida. El cuestionamiento de Bataille (trad. en 1996) confronta el constructo social predominante, dice:

El primer deseo de la mayoría de los hombres es el dinero, sin el que no podrían sobrevivir o vivirían mal. Ponen la necesidad de acumular recursos antes que el gusto o el placer de vivir. Trabajan, el trabajo les parece un fundamento, sin trabajo no tendrían dinero. Pero, verdaderamente, ¿viven para trabajar o trabajan para vivir? (pp. 59-60).

De algún modo, el fin se invierte en medio, y el medio en fin; el dinero ocupa el vacío de Dios y en realidad, tal como afirma Bataille (trad. en 1996):

Para el «cuerpo social», vivir es siempre vivir útilmente: para él, los individuos no son lo que en el universo es el rayo de sol o la llama, mirados libremente, sin tener en cuenta su efecto útil. La luz del sol hace madurar la cosecha, el calor de la llama hace girar la máquina. Nadie es insensible al encanto del sol o de la llamarada, pero nadie se lo toma *en serio* (p. 60).

¹ Al modo del Zarathustra de Nietzsche (1978) que es “un libro para todos y para nadie” como advierte el complemento del título: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*.

Es cierto que aquello de lo que habla Bataille (trad. en 1996) es algo sencillo y que todo ser humano experimenta constantemente, nadie pone en duda la verdad de “la vida que se consume, independientemente de la *utilidad* que tenga esta vida que se consume” (p. 60). Esto no debería sorprender, ya que es algo que siempre está ante cada quien y ante todos, y aun así es necesario reiterarlo, volver a decirlo: la vida es sagrada y constituye una experiencia soberana irrepetible e irretenible.

Pues bien, *La soberanía* es el tercer volumen de *La parte maldita*; esta noción representa para Bataille (1987) hacer posible lo imposible, la expresión de lo *sagrado*. No se trata únicamente de un asunto de jerarquía, tal como aparece en la teoría política clásica; aquellos personajes sobre quienes ha recaído la soberanía por rango (rey, conde, gentilhomme, en fin) están reducidos al señorío, sujetos dialécticamente. La soberanía no es algo de lo que se puede tomar posesión. El rango, que de ningún modo constituye la soberanía auténtica, advierte Bataille (trad. en 1996), puede llevar al engaño de creerla poseer y así “la búsqueda del rango toma forma negativa” (p. 61) y lleva las relaciones sociales a un caótico *todos contra todos*, en donde se cumple el dicho hobbesiano de *Homo homini lupus est*, tal como sucede en nuestra sociedad actual, por lo cual se hace urgente un viraje histórico hacia una nueva manera de tejer las relaciones humanas, yendo más allá del rango y la Eris negativa, para entrar comunitariamente, en una Eris positiva, un *mundo preferible*, sin por ello rehusar a su carácter trágico; se trata en suma de hacer el paso de lo *terrible* a lo *agradable*, convertir la angustia en delicia, paso que solo es posible en el azar propio del universo al cual cada quien pertenece en su improbabilidad.

Bataille (trad. en 1996) se pregunta por lo atormentador de la carne (deseo sexual y *manducation*), la muerte y la vanidad, naturalmente con relación a la experiencia del tiempo, y en consecuencia vislumbra lo atormentador de su propia reflexión, por lo que afirma: “tengo el sentimiento de alejar de mí a la masa de los hombres, pero al mismo tiempo la certidumbre de hacerme oír aisladamente, en voz baja, por cada uno de los que la forman” (p. 61). Bataille es de este modo un pensador auténtico y sensato que habla desde su oscuridad hacia la oscuridad de otros, allí donde la filosofía solo atisba temerosa e hipócritamente, Bataille se arriesga pues en realidad: “la filosofía se define incluso

por el hecho de que, en su inmensa mayoría, los hombres no la escuchan: no la escuchan ni públicamente ni en secreto. No les concierne. Tienen otras cosas en la cabeza” (p. 61).

El pensamiento de Bataille, como ya se ha afirmado, presupone la tentativa de una comunicación íntima del espíritu humano, sin anteponer racionalmente verdades fraudulentas, es decir, invita a entrar en común en la transparencia de la desnudez. Es por ello que el autor considera dos tipos de filosofía “una dirigida a los filósofos, a los especialistas, y otra, muy diferente, que se dirigiría, si un día fuera formulada, a todos los hombres. Se dirigiría a ellos si descubriéramos el medio de hacerla comunicable” (Bataille, trad. en 1996, p. 62). No es esta la primera vez que Bataille plantea la necesidad de un paso de lo esotérico a lo exotérico, al igual que Hegel (trad. en 1985) en el aparte “Las tareas científicas del presente” del prólogo a la *Phänomenologie des Geistes*, específicamente en el numeral 3 de este aparte titulado “Lo verdadero como despliegue y su principio”, se expone que “la verdad de la ciencia” solo es comprendida por unos pocos inicialmente, en tanto concepto y ser allí singular; pero este estado de lo verdadero como esotérico tiene la posibilidad de devenir exotérico como “la verdad de la ciencia desplegada en el Espíritu (*Geist*)” logrando “de modo perfecto sus determinaciones”, convirtiéndose en “patrimonio de todos”, en “generalidad” (pp. 12-15); es justo a partir de allí que concibe Bataille (trad. en 2002) el advenimiento de un paso revolucionario que saca al ser humano de la inhumanidad, en el sentido de un viraje acaecido en la conciencia y presentificado históricamente. Habría que aclarar que en Bataille no se trata de ciencia y conceptos, sino de nociones y no-saber, Hegel invertido, la oscuridad no miente.

Pero ¿Qué tipo de comunicación es necesaria para este paso, para este viraje? ¿Cómo es posible la comunicación de lo más íntimo? La respuesta de Bataille (trad. en 1996) es clara: “si no por las reglas del lenguaje, al menos por una llamada directa a los sentimientos” (p. 62). La verdadera religión (*re-ligio*) es el medio de comunicación de lo sagrado, no la errónea doctrina tradicional y mucho menos las verdades subjetivas de la ciencia. El mismo autor asegura que ya que su discurso converge con la religión muda, es decir, aquella dirigida al sentimiento íntimo; su lenguaje se opone al lenguaje especializado de

la filosofía. Finalmente, “quizá la filosofía que se dirige a todos los hombres se opone a la de los filósofos especializados en que no añade a la gloria, al amor y a la muerte —de los que habla— más que el gran silencio al que estos violentos movimientos nos inclinan” (Bataille, trad. en 1996, p. 62).

Se trata de una filosofía de la pura sensibilidad en la experiencia de la soberanía, allí donde la ausencia es lo que pone en relación, en donde cada hombre experimenta su propia oquedad y su silencio esencial de un modo que:

Dándose este ámbito como objeto, el pensamiento lo situaría, por una parte, fuera de la práctica y, por otra parte, fuera de una hueca especulación. Se atendería al amor, a la gloria y a la muerte como la Iglesia a Dios, pero del lado de la sensibilidad, opuesta a las ideas. Sabemos lo que nos emociona. El Dios de Abraham, no el de los filósofos. Lo sensible opuesto a lo útil. Así pues, una filosofía de la pura sensibilidad oponiéndose a lo inteligible (Bataille, trad. en 1996, p. 62; véase también Kierkegaard, trad. en 2003).

Así el conocimiento posible de la soberanía encuentra su propio espacio en la experiencia sagrada de la paradoja vital, vale la pena enunciar entonces algunos rasgos relevantes de la concepción batailleana de la soberanía.

Soberanía: experiencia y paradoja sagrada de la vida

La soberanía pensada por Bataille (trad. en 1996) difiere de la considerada en el plano del derecho internacional, en su caso se trata del movimiento general de la libertad del espíritu. Históricamente, “la soberanía perteneció, en fin, a toda una jerarquía feudal o sacerdotal que no presentó con aquellos que ocuparon su cumbre más que una diferencia de grado” (Bataille, trad. en 1996, p. 63), pero en esencia pertenece a *todos los hombres*. Bataille (trad. en 1996) indica que la soberanía expuesta en la instauración de jerarquías no es más que una alteración de la soberanía, en tanto se conduce a la satisfacción de intereses particulares, pasando de un plano soberano a uno servil. Hay un punto en que converge la soberanía del gran señor y la del mendigo, pero en todo caso se aleja de la mezquindad burguesa predominante. En efecto:

A veces el burgués dispone de recursos que le permiten gozar soberanamente de las posibilidades de este mundo, pero en su naturaleza está entonces el gozar de ellos de una manera hipócrita, a la que se esfuerza en dar una apariencia de utilidad servil (Bataille, trad. en 1996, p. 64).

La soberanía está constituida por un gesto económico, se distingue por darse en el consumo de riquezas; es todo lo contrario al trabajo y a la servidumbre. En esencia, como dice Bataille (trad. en 1996):

El soberano, si no es imaginario, goza realmente de los productos de este mundo más allá de sus necesidades: en eso reside su soberanía. Digamos que el soberano (o que la vida soberana) comienza cuando, asegurado lo necesario, la posibilidad de la vida se abre sin límite (p. 64).

El pensador francés es claro en especificar el dominio de la soberanía, afirma que “el *más allá* de la utilidad es el dominio de la soberanía” (Bataille, trad. en 1996 p. 64).

Para poder dar cuenta de esta afirmación, Bataille (trad. en 1996) recurre a su concepción del tiempo, en donde opone el tiempo presente a la duración o el porvenir. El trabajo implica la consagración del tiempo presente en provecho del porvenir y la duración, por eso si el obrero “no sale en ninguna medida del círculo de la servidumbre (...) [su vida se reduce a] “trabajar para comer, y comer para trabajar” (Bataille, trad. en 1996, p. 64). Todo lo contrario es la experiencia soberana que consiste en “gozar del tiempo presente sin tener en cuenta nada más que ese tiempo presente” (Bataille, trad. en 1996, p. 65). La soberanía es así lo *milagroso*, que no es algo distinto que la experiencia de “disponer libremente del mundo” (Bataille, trad. en 1996, p. 65). Las aspiraciones humanas, por más hipocresía que haya, se dirigen enteramente a esos momentos *milagrosos*. Dice Bataille (trad. en 1996) que: “este elemento *milagroso*, que nos encanta, puede ser simplemente el brillo del sol, que, en una mañana de primavera, transfigura una calle miserable” (p. 65), puede ser la sonrisa de una muchacha o un trago de licor en la noche de los viernes; en suma, la forma más reconocible de lo milagroso es la belleza y la exuberancia. Ese es el sentido del arte auténtico: atestiguar y hacer manifiesto el *milagro*.

Existe, como es comprensible, una estrecha relación entre lo milagroso y lo divino, no obstante, lo divino se caracteriza por entrañar la ambigüedad misma de lo sagrado, la deidad es *fasta* y *nefasta*. Tanto para Bataille (trad. en 1996), como para Caillois (2009)², lo sagrado es paradójico, aspecto creador y aniquilador; esta doble cara de lo sagrado no ha sido aceptada por el cristianismo dogmático-ecclesial, pues desde su perspectiva, la divinidad solo se identifica con el bien, no obstante eso no es más que una reducción de lo sagrado a Dios, y de Dios al miedo que constituye la condición mortal mediante un discurso unitario y una validación autoritaria de teología positiva. Por otra parte, el cristianismo profundo y real dado en el *pathos* y en la experiencia de fe no desmiente el carácter paradójico de lo sagrado; y lo reconoce en tal doble faz como sucede en la mística y en la teología negativa (Foligno, trad. en 2014; Areopagita, trad. en 2002; Kierkegaard, trad. en 2003). Solo estas vertientes del cristianismo han aceptado la aparición de lo milagroso bajo una forma erótica y violenta, que es tal vez la más familiar y la más comprensible para el ser humano en general. Definitivamente, no deja de llamar la atención y de ser extraño el hecho de que “la muerte y el nacimiento nos comuniquen en el grado más alto la sensación de milagro de lo sagrado” (Bataille, trad. en 1996, p. 67).

La morfología de los aspectos que se interrelacionan en el ámbito de la soberanía, es epistemológicamente inconcebible, de antemano Bataille (trad. en 1996) afirma este punto de partida en una nota al pie: “defino la soberanía sin mezcla: *el reino milagroso del no-saber*” (p. 67). La ciencia siempre se proyecta a un tiempo por venir, concuerda Bataille con Hegel, pues según el francés:

Hegel vio acertadamente que, aunque fuera adquirido de una manera definitiva y acabada, en el fondo el conocimiento nunca se nos da más que *desarrollándose en el tiempo*. No se da en una repentina iluminación del espíritu, sino en un *discurso*, que se articula necesariamente en la duración (Bataille, trad. en 1996, p. 69).

De este modo, el conocimiento en general puede asumirse como trabajo, es decir, como una actividad servil. No hay nunca un conocimiento que tenga lugar en el instante. Tal como dice Bataille (trad. en 1996): “nunca el conocimiento es soberano: para ser *soberano*, debería tener lugar en el instante.

² Bataille remite a Roger Caillois (1950), *L'Homme et le sacré* (2ª ed., Gallimard), II, *L'ambiguïté du sacré* (pp. 35-72); y asegura que este apartado junto con *Théorie de la fête* (pp. 126-168), han sido de gran influencia para el desarrollo de su pensamiento durante la preparación de *La part maudite*.

Pero el instante permanece fuera, más acá o más allá de todo saber” (p. 69). El instante exige la aniquilación, o al menos la neutralización de toda operación de conocimiento, exige el no-saber, en donde se hace indiscernible el sujeto del objeto; esto es posible mediante rupturas en el desarrollo continuo del pensamiento, o sea, mediante fuertes emociones que trastoken la representación clara y distinta del sujeto pensante, sentimiento de lo sagrado encarnado, paradoja vital.

A menudo, el llanto y la risa hacen esta ruptura en el trastorno que sufre el sujeto ante el objeto que causa tal reacción, bloqueando todo saber. Así,

la risa o las lágrimas se desencadenan en el vacío del pensamiento, que su objeto hizo en el espíritu. Pero estos movimientos, como los movimientos profundamente rítmicos de la poesía, de la música, del amor, de la danza, tienen el poder de mantener, de tomar y retomar sin fin el instante que cuenta, el instante de la ruptura, de la falla (Bataille, trad. en 1996, p. 70).

En esos momentos que en definitiva son los instantes milagrosos, tal como dice un poco más adelante Bataille (trad. en 1996), “la espera se resuelve en NADA” (p. 71), es decir, la vida se reafirma a sí misma en su inmediatez. Sin embargo, hay una posibilidad para el pensamiento, y es ponerse en su propio límite entrando en juego con un objeto ante el que no puede nada más que disolverse. En este sentido, y de acuerdo con esta posibilidad, este “pensamiento que se detiene ante lo que es soberano prosigue legítimamente sus operaciones hasta el punto en que su objeto se resuelve en NADA, porque, dejando de ser útil o subordinado, se hace *soberano* dejando de ser” (Bataille, trad. en 1996, p. 71).

Bataille (trad. en 1996) advierte que metodológicamente es imposible detenerse mucho en el asunto de la risa o las lágrimas. Él considera suficiente insistir en el aspecto paradójico de estas experiencias particulares de la generalidad de la soberanía y, por lo tanto, su relación con lo milagroso. El pensador encuentra el conocimiento psicológico decepcionante debido a la falta de estudios sobre el tema de la risa y las lágrimas; dice: “al fin, tuve la sospecha de que nadie sabía nada al respecto” (Bataille, trad. en 1996, p. 72).

Las lágrimas y la risa, como todo lo milagroso, son algo que acontece más allá de la voluntad y el esfuerzo, pero se dan a menudo bajo conjuntos de casos recurrentes. En realidad, el “milagro es mostrado con exactitud por la fórmula: *imposible pero cierto*, que en otro tiempo me había parecido única para poder asumir el sentido de lo *sagrado*” (Bataille, trad. en 1996, p. 72).

De todas formas, tanto a la experiencia de las lágrimas felices como a la de las infelices subyace el mismo carácter inesperado; la dicha y la desdicha ocurren ambas como lo imposible que se hace cierto en cada caso, y solo en tanto se hace posible. No se puede ni siquiera realizar una representación en la imaginación de lo imposible que acaece y se hace cierto. Es por ello que Bataille (trad. en 1996) encuentra una equivalencia entre lo milagroso negativo y lo milagroso positivo, pese a lo inaceptable de la misma; se cuestiona el pensador:

¿No podemos decir que en la muerte, en cierto sentido, descubrimos el análogo negativo de un milagro, lo cual nos resulta mucho más difícil de creer cuando la muerte alcanza a aquel que amamos, que nos es cercano, cosa que no podríamos creer, imaginar posible, *si ella, si la muerte no estuviera ahí?* (Bataille, trad. en 1996, p. 73).

En efecto, la muerte como punto culmen de lo milagroso negativo responde incuestionablemente al principio mismo del “instante *en el que la espera se resuelve en NADA*” (Bataille, trad. en 1996, p. 73). En la muerte el hombre es lanzado a otro ámbito, uno diferente a la espera que caracteriza la dilación de la vida, allí se da más allá de la voluntad individual, el cumplimiento de la vida como devenir en el perecer; allí “somos remitidos de la espera del porvenir a la presencia del instante, del instante iluminado por una luz milagrosa, luz de la soberanía de la vida liberada de su servidumbre” (Bataille, trad. en 1996, p. 73).

Es evidente el punto de partida, la soberanía tiene lugar en el instante en que “la espera se resuelve en NADA” (Bataille, trad. en 1996, p. 71), pero la muerte como concretización de lo milagroso negativo no puede ser asumida totalmente como la experiencia soberana de la vida, debido a que va en contra de todo deseo, y por demás es, en el momento del cumplimiento del acabamiento del hombre, anulación de toda posibilidad. No obstante, su acaecimiento es irrevocable. Indica Bataille (trad. en 1996) contra ese irrevocable acaecer de la muerte, que se trata de hacer posible en la experiencia, en cada caso, lo mi-

lagroso positivo que constituye la espera de un bien (*don*), demarcado por la seducción que atrae en la extrema belleza, exuberancia de la auténtica obra de arte o de la experiencia de la filosofía, la literatura, el amor o la amistad. Bataille (trad. en 1996) dice de nuevo que su consideración metodológica se funda en el no-saber, insiste: “el objeto de las lágrimas o de la risa —el de otros efectos como el éxtasis, el erotismo o la poesía— me parecía responder al punto mismo en que el objeto del pensamiento se disipa” (p. 75), esto es, ahí donde se constituye el ámbito soberano del no-saber, el sujeto es devastado y el pensamiento queda siempre abierto, inconcluso e ilimitado.

El no-saber cuyo objeto es precisamente NADA, no puede concebirse como un análisis ontológico o metafísico, no es equivalente pues, a la ontología fundamental heideggeriana, ni al existencialismo ontológico de Sartre. Puntualiza Bataille (trad. en 1996) en una nota al pie:

No hace falta decir que esa NADA [RIEN] tiene poco que ver con la *nada* [*néant*]. La *nada* [*néant*], es considerada por la metafísica. La NADA [RIEN] de la que hablo se da en la experiencia, sólo es considerada en la medida en que la experiencia la implica. Sin duda, el metafísico puede decir que esa NADA es lo que él considera cuando habla de *nada*. Pero todo el movimiento de mi pensamiento se opone a su pretensión, la reduce a NADA. En el instante en que esa NADA deviene su objeto, este movimiento quiere incluso detenerse, dejar de ser, dejando en su lugar lo incognoscible del instante. Por supuesto, confieso que al mismo tiempo valorizo esta NADA, pero al valorizarla no hago de ella NADA. Es cierto que le confiero, con una innegable solemnidad (pero tan profundamente cómica), la prerrogativa *soberana*. Pero *soberano*, ¿será eso que la masa imagina? ¿*Soberano*?, usted y yo lo somos. Con una condición, olvidar, olvidar *todo*... Hablar de NADA no es, en el fondo, más que negar la servidumbre, reducirla a lo que es (es útil), no es en definitiva más que negar el valor no práctico del pensamiento, reducirlo, más allá de lo útil, a la insignificancia, a la honesta simplicidad del fallo, de lo que muere y desfallece (p. 75).

La paradoja que caracteriza la vida, anuncia Bataille (trad. en 1996), no es descubrimiento suyo, simplemente se trata de insistir en el carácter banal de las relaciones vitales. El pensador francés remite al poeta Goethe, de quien subrayó la siguiente sentencia alusiva a la muerte de un ser cercano, que también se encuentra en el libro *L'Homme et la Mort dans l'histoire* de Edgar Morin (1970/1974)³: “una imposibilidad que de pronto se hace realidad” (Goethe,

³ En 1974, la editorial Kairós presentó la traducción castellana de la segunda edición del libro de E. Morin: *El hombre y la muerte*. Bataille (1953) publicó una reseña crítica de este libro, con el título «Le paradoxe de la mort et la pyramide», en *Critique*, recogida luego en *Oeuvres complètes*, vol. III, pp. 504-520.

como se citó en Bataille, trad. en 1996, p. 76). Lo importante es captar la idea de que siempre es *un impulso irracional el que da el valor soberano al milagro*, sea en el ámbito de la dicha o de la desdicha, es ese impulso el que arrastra contra toda expectativa humana la vida en su irretenible pasar. La vida es siempre “lo imposible haciéndose verdadero, haciéndose *lo que es*” (Bataille, trad. en 1996, p. 76).

Lo sorprendente de la vida, lo sabemos todos, es alegre o triste, pero no basta con ello. Realmente, “lo que cuenta es que cada vez la *espera*, eso que ata en la actividad, cuyo sentido está dado en la *espera* razonable del resultado, de una manera asombrosa, inesperada, se resuelve en NADA” (Bataille, trad. en 1996, p. 77). Ahora bien, es por ello mismo que es necesaria la transfiguración de esa maldición irrevocable que es la muerte, en el milagro maravilloso de la vida, cuya exigencia paradójica solo nos deja una experiencia desbordante. La soberanía es la afirmación de una vida sin interrupción que hay que experimentar sagradamente, pues como se lee en la novena de las *Elegías del Duino* de Rilke (trad. en 2010):

Porque el estar aquí es mucho, y porque, al parecer, todo lo de aquí nos necesita, esto que se disipa y que extrañamente nos concierne. A nosotros, los que más se disipan. *Una vez* cada cosa, apenas *una vez*. *Una vez* y ya no más. Y nosotros también *una vez*. Nunca otra vez. Pero haber sido esto *una vez*, por más que fuera solo *una vez*: haber sido *terrenal*, no parece revocable (p. 64).

Conclusiones

A partir del estudio realizado, se logra difundir el espectro de impacto del generoso pensamiento de Georges Bataille (trad. en 1996), quien elabora su concepción de la *soberanía* como una respuesta crítica y propositiva a la concepción de soberanía en la filosofía política clásica y a la noción de *señorío* (*Herrschaft*) en Hegel (trad. en 1985); y adicionalmente plantea una singular teoría de la religión. Bataille considera la *soberanía*, en el marco de la *teoría de economía general*, piedra angular de su pensamiento. La economía general toma como principio la abundancia patente en la naturaleza desplegada del Sol, a la manera de energía excedente utilizable; y como fundamento, la

comprensión de la utilidad tanto en el plano productivo material como en el plano del valor simbólico, realizando la unificación entre riqueza, honor y gloria, que pone en relación (*transgresión-paradoja*) un mundo *profano* y un mundo *sagrado*. La soberanía es según Bataille (trad. en 1996) toda conducta humana que se configure como una continuidad de la circulación energética, y en esa medida, quien allí actúa se encuentra en una *intimidad* que solo el *sentimiento* revela y del cual brota también el pensamiento y el arte sin hipocresía. Estas manifestaciones soberanas corresponden a una *experiencia interior* que remite a una epistemología negativa *-no-saber-*, es decir, a aquel conocimiento que surge mediante una *operación* que es una puesta en el límite de la racionalidad (donde no tiene lugar la estabilidad de la relación entre sujeto y objeto, como en la *risa*, el *llanto*, la *muerte*, el *erotismo*, el *horror*, la *amistad*, entre otros). Después de todo, estas experiencias se caracterizan porque su principal efecto acontece en un plano simbólico como manifestación de lo humano mismo y de su libertad.

Así, es posible aseverar que la soberanía constituye uno de los fundamentos reflexivos de Bataille; y puede contemplarse como la directriz de su concepción de la espiritualidad humana, esto es, acercarse a una comprensión de la soberanía en el pensamiento del filósofo francés redimensiona la problemática de la religiosidad contemporánea por medio de una novedosa manera de concebir la relación del ser humano consigo mismo y con el mundo, y representa en este sentido, una alineación precisa en provecho de la aprehensión del acontecimiento vital en la actualidad.

Finalmente, la importancia de la filosofía francesa contemporánea es innegable dentro del marco de la historia de la filosofía y el giro fenomenológico teológico, así que siendo Bataille uno de sus personajes más relevantes es significativo hacer tentativas de aproximación a su pensamiento con el ánimo de orientar una visión holística del pensamiento contemporáneo francés.

Conflicto de intereses: el autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de

los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Areopagita, D. (2002). *Obras completas* (Trad. T. H. Martín). Madrid, España: Biblioteca de autores cristianos.
- Bataille, G. (1949) *La Part maudite. Essai d'économie générale. Tome 1. La Consumption*. Paris: Édition de Minuit.
- Bataille, G. (julio, 1953). Le paradoxe de la mort et la pyramide. *Critique*, (74), 623-641.
- Bataille, G. (1957) *L'Erotisme*. Paris: Édition de Minuit.
- Bataille, G. (1976). *Œuvres complètes* (Vols. 1-12). Paris, Francia: Gallimard.
- Bataille, G. (1987). *La parte maldita precedida de La noción de gasto* (Trad. F. Muñoz de Escalona). Barcelona, España: Icaria.
- Bataille, G. (1996). *Lo que entiendo por soberanía* (Trads. P. Sánchez Orozco y A. Campillo). Barcelona, España: Paidós.
- Bataille, G. (2002). *La oscuridad no miente* (Trad. I. Díaz de la Serna). Madrid, España: Taurus.
- Bataille, G. (2016). *La experiencia interior* (Trad. Silvio Mattoni). Buenos Aires, Argentina: El cuenco de plata.
- Caillois, R. (1950) *L'Homme et le sacré*. Paris: Gallimard.
- Caillois, R. (2009) *El hombre y lo sagrado*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica de España.

- Hegel, G. (1985). *Fenomenología del espíritu* (Trad. W. Roces y Ricardo R. Guerra). Madrid, España: F.C.E.
- Kierkegaard, S. (2003). *Temor y temblor* (Trad. J. Gringberg). Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Foligno, A. (2014). *Libro de la experiencia* (Trad. P. García). Madrid, España: Siruela.
- Morin, E. (1974). *El hombre y la muerte. [L'Homme et la Mort dans l'histoire]* (2ª ed.). Barcelona, España: Kairós (Trabajo original publicado en 1970).
- Nietzsche, F. (1978) *Así habló Zaratustra*, (Trad. Andrés Sánchez). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Rilke, R. (2010). *Elegías del Duino* (Trad. J. Mejía Toro). Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.



ESCENAS DE UNA VIDA DE PROVINCIAS DE J. M. COETZEE: UNA MIRADA A LA NOVELA AUTOBIOGRÁFICA DESDE LA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE MARTIN HEIDEGGER

Provincial life scenes in J.M. Coetzee: an analysis of
the autobiographical novel from martin Heidegger´s
existential analysis

Artículos de reflexión no derivados de investigación¹

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.2422>

Recibido: 29 de noviembre de 2016 / Aceptado: 1 de febrero de 2017 / Publicado: 23 de junio de 2017

*Camilo Herrera Rodríguez**

Resumen

Este artículo tiene la intención de revisar la obra autobiográfica *Escenas de una vida de provincias*, escrita por J. M. Coetzee, a la luz de la teoría de la autobiografía y de la analítica existencial propuesta por Martin Heidegger, con el fin de determinar las relaciones existentes entre ambas en *Ser y tiempo*. El análisis del texto considerará aspectos teóricos: el ser, el mundo y la muerte, como elementos rastreables en "Infancia", "Juventud" y "Verano", títulos que componen la publicación *Escenas de una vida de provincias*; y los conceptos heideggerianos en *Ser y tiempo*.

Palabras clave

Analítica existencial; Autobiografía; Escenas de una vida de provincia; J. M. Coetzee; Martin Heidegger; Ser y tiempo.

¹ Este artículo es el resultado de la revisión de las novelas autobiográficas de J. M. Coetzee y la teoría analítica existencial, comprendida en *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger como parte del curso "Teorías hermenéutico-literarias" de la maestría en Hermenéutica Literaria de la Universidad Eafit.

* Magister en Hermenéutica Literaria de Universidad Eafit. Docente de la Universidad Católica Luis Amigó. Medellín, Colombia. Orcid 0000-0003-4466-7539. Correo electrónico: cherrera_1998@yahoo.com

Abstract

This paper tries to revise J. M. Coetzee's autobiographical work *Provincial Life Scenes* from the theories of autobiography and Martin Heidegger's existential analysis, in order to establish the existing relations between both regarding the being and time. In the textual analysis there are some theoretical aspects such as: the being, the world and death as elements that can be traced in childhood, youth and adulthood, these titles are developed in *Provincial Life Scenes* and Heidegger's concepts of Being and time.

Keywords

Existential analysis; autobiography; *Provincial Life Scenes*; J. M. Coetzee; Martin Heidegger; Being and time.

Introducción

La narración autobiográfica tiene sus orígenes en *Las confesiones* de San Agustín, obra de corte religioso que se convertiría en un modelo para las posteriores escrituras autobiográficas, con estilos y enfoques diferentes: *Confesiones*, autobiografía literaria de Rousseau (2004) y *Discurso del método*, autobiografía filosófica de Descartes (1980). Ya desde una mirada teórica, las consideraciones de Wilhelm Dilthey (2000) sobre la autobiografía constituyen un punto de partida para la comprensión de la obra literaria. Sus apreciaciones sobre la vivencia permiten comprender la manera como se va tejiendo la escritura autobiográfica:

Entre otros momentos, el continuado efectuarse del pasado como fuerza en el presente, el significado del mismo para él, le comunica a lo recordado un carácter propio de presencia, por medio de la cual queda englobado en el presente. Lo que, de este modo, forma en el flujo del tiempo una unidad en la presencia, porque tiene un significado unitario, es la unidad mínima que podemos denominar vivencia (Dilthey, 2000, pp. 117-119).

Se advierte en la anterior cita una clara relación del pasado como elemento que, reflexionado en el presente, forma un concepto unitario llamado vivencia. De estas vivencias se nutre la autobiografía: su construcción es el resultado de una constante reflexión sobre el pasado. Hans-Georg Gadamer (1984) reconoce la importancia de dicha reflexión, puesto que “en el concepto de la vivencia hay algo más, algo completamente distinto que pide ser reconocido y que apunta a una problemática no dominada: su referencia interna a la vida” (p. 433). No es gratuito que, en *Escenas de una vida de provincias*, J. M. Coetzee (2013a) configure, por medio de vivencias, una historia de vida que le permite comprenderse como ser humano, decodificando su recorrido vital hasta la forma más primitiva. Solo quien construye sus vivencias, estructurándolas, puede conocer sus propios sentimientos, pues los ha vivido (Dilthey, 2000, p. 123).

Ahora, esta serie articulada de vivencias se transforma en autobiografía: reflexión consecutiva de experiencias, como en el caso de “Infancia” (Coetzee, 1997/2013b) y “Juventud” (Coetzee, 2002/2013c); o como sucede en el de “Verano” (Coetzee, 2009/2013d), mediante la recolección de opiniones y eventos

contados por otros. Dilthey (2000) define la autobiografía como “la expresión escrita de la autorreflexión del hombre sobre su curso vital. Pero tal reflexión se renueva en algún grado en cada individuo” (p. 123). Esta renovación es experimentada por Coetzee (2013a) en *Escenas de una vida de provincias*, por medio de una serie de acontecimientos reflexivos sobre su niñez en Sudáfrica, su vida juvenil en Inglaterra y su muerte ficcionalizada. Lo entiende así el propio Coetzee, al indicar que el proceso de construcción autobiográfica de “Infancia” y “Juventud”: “ha cambiado, ciertamente, la historia de mi vida, o más bien, considerando que la historia [de mi vida] antes de escribir estos dos libros era bastante incipiente y fragmentada, le ha dado una forma que no tenía antes” (como se citó en Atwell, 2006, p. 216).

Escenas de una vida de provincias, contada en presente, propone que el tiempo parezca real (Dilthey, 2000, p. 115): el contexto histórico y el protagonista de la obra, en constante cambio, se unifican configurando un relato vital que, como ya se verá, supone un persistente cuestionamiento sobre la muerte, por momentos, según la idea heideggeriana, impropio, pero que en “Verano” se antoja un adelantarse hacia la posibilidad de la muerte en el sentido heideggeriano del concepto. Este recorrido, sin embargo, no es inmediato. Las obras que componen *Escenas de una vida de provincias* (Coetzee, 2013a) varían en estilo, pero tienen en común la necesidad de comprender(se): “es por eso que el trabajo de la autobiografía [en ‘Verano’] tiene a la vez, continuidad y diferencias respecto de la *autrebiografía*, ‘Infancia’, y la *bildungsroman*, ‘Juventud’” (Farred, 2011, p. 840). Conceptos que es preciso aclarar a continuación.

Autobiografía, autrebiografía, bildungsroman, künstlerroman y utopbiografía

Como se dijo, y pese a que los textos que componen *Escenas de una vida de provincias* (Coetzee, 2013a) podrían, a simple vista, considerarse como novelas autobiográficas, debido a que contienen eventos en la vida del autor que suponen una comprensión del pasado, con quejas, proyectos, dudas y epifanías propias de un ser que está inmerso en una época determinada, es preciso –antes de revisar aspectos precisos de *Escenas de una vida de*

provincias y su relación con la teoría analítica de Heidegger— definir los conceptos de autobiografía, *autrebiografía*, *bildungsroman*, *künstlerroman* y *autopbiografía*, considerando además la manera como las novelas “Infancia” (Coetzee, 1997/2013b), “Juventud” (Coetzee, 2002/2013c) y “Verano” (Coetzee, 2009/2013d) pueden enmarcarse dentro de alguna de estas tradiciones narrativas.

Dilthey (2000) define, de manera más amplia, la narrativa autobiográfica:

La autobiografía es la forma suprema y más instructiva en la que nos sale al encuentro la comprensión de la vida (...). El mismo hombre que busca la conexión en la historia de su vida ha formado ya en todo lo que siente como valores de su vida, en lo que realiza como fines de la misma, en lo que ha bosquejado como un proyecto vital, en lo que, mirando hacia atrás, ha captado como su desarrollo, mirando hacia adelante como la configuración de su vida y de su bien supremo —en todo ello ha formado ya una conexión de su vida bajo diferentes puntos de vista, y esa conexión tiene que ser ahora pronunciada— (p. 137).

Tal necesidad de pronunciar la conexión de vida propuesta por Dilthey (2000) es rastreable en las tres novelas autobiográficas contenidas en *Escenas de una vida de provincias* (Coetzee, 2013a). Sin embargo, las diferencias existentes entre ellas permiten encasillarlas en tradiciones narrativas particulares. Es necesario entonces comprender el concepto de *autrebiografía* para establecer un vínculo preciso con “Infancia” (Coetzee, 1997/2013b), “Juventud” (Coetzee, 2002/2013c) y “Verano” (Coetzee, 2009/2013d). La distinción más clara se debe al uso de la tercera persona para narrar vivencias que, comparándolas con la propia vida del autor, corresponden a su recorrido vital. Coetzee, citado por Farred (2011), define el concepto como:

Una disciplina dentro de la cual él (y él empieza a sentirse cercano a yo: *autrebiografía* ahora empieza a tener un matiz autobiográfico) se había entrenado a él mismo/sí mismo para trasladar iluminaciones pensadas que yo no imagino puedan ser alcanzadas por él o por mí de alguna otra forma (p. 832).

Esta definición, un tanto extraña, indica la intención del uso de la tercera persona como estrategia para la construcción de sí mismo, al considerar otras interpretaciones que, por lo menos desde el punto de vista del autor, no podrían lograrse por medio de la idea de autobiografía propuesta por Dilthey

(2000). “Infancia” (Coetzee, 1997/2013b), “Juventud” (Coetzee, 2002/2013c) y “Verano” (Coetzee, 2009/2013d) cumplen con esta característica. No obstante, “Infancia”, está más cerca de considerársele, en su totalidad, una *autrebiografía*, pues “Juventud” y “Verano”, cuestión que se indicará más adelante, contienen elementos particulares que permiten encasillarlas, respectivamente, como *künstlerroman* y *autobiografía*.

En este sentido, “Infancia” supone una exploración *autrebiográfica* en la que el narrador es inestable, casi indefinido, provocando un efecto ambiguo entre la ficción y la autobiografía (Lenta, 2003, p. 160). Los eventos de “Infancia” (Coetzee, 1997/2013b) dejan de ser enteramente autobiográficos, pero producen un texto más objetivo. Este tipo de construcción invita al lector a disfrutarla a manera de novela. El autor sudafricano reconoce el efecto de la tercera persona en la construcción de su obra autobiográfica:

En referencia a mi propia práctica, solo puedo decir que reescribir Infancia o Juventud, usando *yo* como sustituto de *él* durante todo el texto, te dejaría con dos libros sólo remotamente relacionados con sus originales. Esto es una increíble realidad, incluso cualquier lector podría confirmarla en unas pocas páginas (Coetzee, como se citó en Atwell, 2006, p. 216).

Por otro lado, la novela de formación (*bildungsroman*), que debe sus orígenes a *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* de Johann Wolfgang von Goethe (2000), narra los eventos de un personaje que, a través de numerosos acontecimientos, pasa de la inmadurez a la madurez, comprendiéndose a sí mismo y comprendiendo su lugar en el mundo. Debido a lo anterior, podría pensarse que “Juventud” (Coetzee, 2002/2013c) contiene estas características, pues el personaje, tras su paso por Londres, se aleja de la niñez al abandonar su país natal. Sin embargo, existen aspectos relevantes de una *bildungsroman* que no parecen encajar en “Juventud”:

La novela de formación está interesada en un proceso de aprendizaje y, por lo tanto, depende de una fuerte función mimética. Su protagonista tiene que adquirir una opinión profunda, tiene que aprender a reconciliar sus ideales con el mundo “real”. Hegel, por lo tanto, describe este tipo de novela como una novela de renuncia. Al final de su aprendizaje el héroe se ha reconciliado con sus propios deseos y, con suficiente sentido común, se ha formado una opinión y está en completa armonía con su mundo (Hahn, 2002, pp. 29-30).

Al revisar estas características en “Juventud” (Coetzee, 2002/2013c) es posible comprender que pese a algunas excepciones, el héroe no tiene una opinión profunda de sí mismo, pues cuestiona constantemente su lugar en el mundo “real”: no está, de ninguna manera, conforme. Al final de “Juventud” no se percibe la armonía con el mundo; por el contrario, termina sumergido en la soledad de su habitación, mientras se pregunta: “¿qué más hace falta sino una especie de obstinación estúpida e insensata como amante y escritor unida a la buena disposición para fracasar una y otra vez?” (Coetzee, 2013a, p. 342). No se siente preparado para el fracaso y, mucho menos, se siente un artista.

Entonces: ¿por qué considerar a “Juventud” (Coetzee, 2002/2013c) como una novela de artista, especialmente si el héroe se pasa todo el día en una oficina, alejado del mundillo artístico? ¿Es importante que su vida sea un reflejo de los artistas que lee? No necesariamente:

El éxito o incluso la producción artística no son requerimientos del protagonista de una *künstlerroman*. De hecho, [Beebe] asegura que la mayoría de los protagonistas-artistas son sólo artistas potenciales y algunos ni siquiera están identificados como artistas pero son, obviamente, sustitutos de sus autores. Por consiguiente, según Beebe, el temperamento del artista es más imprescindible para definirlo como artista que cualquier otra cosa (Garrard, 2009, pp. 15-16).

El protagonista de “Juventud” (Coetzee, 2002/2013c) desea ser escritor, pero ha fracasado en el intento de llevar a cabo la vida de un artista: su trabajo, su insatisfacción con las mujeres y una vida de encierro improductivo lo convierten, escasamente, en un artista en potencia. Puede reconocerse lo anterior en las reflexiones sobre los autores que lee:

Ha leído a Henry Miller. Si una mujer borracha se hubiera colado en la cama de Henry Miller, el folleto y sin duda la bebida se habían prolongado durante toda la noche. De haber sido Henry Miller solo un sátiro, un monstruo de apetito indiscriminado, no le habría hecho ni caso. Pero Henry Miller es un artista, y sus historias, por escandalosas que sean y por plagadas de mentiras que probablemente estén, son las historias de una vida de artista. Henry Miller escribe sobre el París de los años treinta, una ciudad de artistas y mujeres que amaban a artistas (...) ¿Qué hará él una vez que esté en París o Londres? ¿Seguirá sin jugar limpio? (Coetzee, 2013a, p. 213).

“Juventud” (Coetzee, 2002/2013c), a pesar de no contener todos los elementos visibles de una novela de artista, contiene más características esenciales de una *künstlerroman* que de una *bildungsroman*: se concluye, al final de la novela, que el personaje hace parte del mundo de la informática, pero debe encontrarse como artista. De lo contrario, después de que los hombres de la ambulancia lleguen por Ganapathy, el compañero indio, “podrían pasar a buscarle a él” (Coetzee, 2013a, p. 343). Sabemos que se ha convertido, gracias a “Verano” (Coetzee, 2009/2013d), en un artista, aunque la muerte ha pasado, en la ficción, a buscarle.

Es preciso, en este sentido, considerar el concepto de *autobiografía* como uno aplicable a “Verano” (Coetzee, 2009/2013d). La última entrega de *Escenas de una vida de provincias* (Coetzee, 2013a) está conformada por un cuaderno de notas con recordatorios para un desechado libro de Coetzee y una serie de testimonios, a manera de entrevista, recopilados por un biógrafo que pretende escribir un libro sobre el autor sudafricano, ficcionalmente fallecido. Farred (2011) indica que la *autobiografía* “constituye el acto crítico de separar —por medio de la autopsia— la vida del autor antes de que (físicamente) esa vida haya terminado” (p. 832). La relación de este tipo de autobiografía y su conexión con la muerte —un adelantarse hacia la muerte— se revisará con detalle más adelante. Lo que queda claro, tras este recorrido por las propuestas narrativas expuestas, es que “Infancia” (Coetzee, 1997/2013b), “Juventud” (Coetzee, 2002/2013c) y “Verano” (Coetzee, 2009/2013d) proponen continuidad, pero contienen, en el trayecto de sus vivencias, elementos que las encasillan en diferentes tradiciones narrativas.

El *Dasein* como ente autobiográfico

Considerado lo anterior, es momento de revisar *Escenas de una vida de provincias* (Coetzee, 2013a) a la luz de la analítica existencial de Martin Heidegger. El recorrido propuesto supone la relación de aspectos puntuales de las novelas con la terminología básica de *Ser y tiempo* (Heidegger, 1998). Todo esto, con el fin de establecer un puente entre la literatura autobiográfica de Coetzee y la analítica existencial de Heidegger.

El filósofo alemán propone una interpretación fenomenológica del sentido del ser en la temporalidad. En esa interpretación, propiedad e impropiedad juegan un papel de constante tensión (*positiva y negativa*), como modos del ente que interroga el ser y su ser: el *Dasein*. Heidegger (1998) lo define como un “ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar” (p. 7). En este sentido, *Escenas de una vida de provincias* (Coetzee, 2013a) constituye un persistente cuestionamiento por el ser propio: en “Infancia” (Coetzee, 1997/2013b), el pequeño John, personaje principal de la tres narraciones, se reconoce como “rudo, poco sociable, excéntrico” (Coetzee, 1997/2013b, p. 90), comprende sus temores, “se ve a sí mismo como inglés” (Coetzee, 1997/2013b, p. 136), aunque su linaje es *afrikaneer*; “Juventud” (Coetzee, 2002/2013c), por otro lado, cuestiona sobre la búsqueda de sus propios pensamientos (Coetzee, 2002/2013c, p. 193) la felicidad personal (Coetzee, 2002/2013c, p. 197), su destino artístico (Coetzee, 2002/2013c, p. 204), el plan de vida (Coetzee, 2002/2013c, p. 206), su lugar en el mundo (Coetzee, 2002/2013c, p. 237), el país natal (Coetzee, 2002/2013c, p. 243); “Verano” (Coetzee, 2009/2013d), tan diferente al resto, pone en boca de otros su proyecto de vida (Coetzee, 2009/2013d, p. 397), la idea de sí mismo (Coetzee, 2009/2013d, p. 469), su vocación (Coetzee, 2009/2013d, p. 491). Por lo tanto, considerar a John como un *Dasein* radica en que su recorrido vital responde a la necesidad de comprenderse en lo que George Steiner (2001) llama el círculo hermenéutico, puesto que “el *Da-Sein* deberá recorrer este círculo y penetrar, con su interioridad espiral, hasta el ‘claro’ donde la verdad se vuelve ‘develamiento’” (p. 158).

En este cuestionarse a sí mismo, John, como *Dasein*, está inmerso en una innegable cotidianidad que hace parte de su condición humana: la relación con el contexto sudafricano en “Infancia” (Coetzee, 1997/2013b) a través de la religión, el lenguaje y la diversidad racial; el exilio en Londres, en “Juventud” (Coetzee, 2002/2013c), no evita los comentarios sobre la realidad política en su país natal; “Verano” (Coetzee, 2009/2013d) no escapa a la constante mención del mundo en el que vive. Reconoce, lo anterior, Michela Canepari-labib (2000):

Al analizar su ficción, no podemos, obviamente, negar que Coetzee, a menudo, centra sus novelas en circunstancias sudafricanas. Su novela autobiográfica “Infancia: una memoria”, por ejemplo, recrea vívidamente la forma en la cual, de niño, él experimentó la Sudáfrica de hace medio siglo, con sus terrores, reglas, conflictos y prejuicios (p. 109).

No hay negación del mundo, estar-en-el-mundo es estar-con. *Escenas de una vida de provincias* (Coetzee, 2013a), pese a la continua indiferencia de John respecto a lo que sucede en su país, reconoce el mundo en el cual se encuentra como algo que existe, que es parte de su ser, que no es un hecho aislado. La comprensión de sí mismo está ligada a saberse un ente que está-en-el-mundo. Heidegger (1998) lo explica de esta manera:

Si al *Dasein* le corresponde esencialmente el modo de ser del estar-en-el-mundo, también será esencialmente propia de su comprensión del ser la comprensión del estar-en-el-mundo. La apertura previa de aquello con respecto a lo cual se realiza la puesta en libertad de lo que comparece en el mundo no es otra cosa que la comprensión del mundo, mundo hacia el cual el *Dasein* en cuanto ente siempre está vuelto en su comportamiento (p. 86).

Sin embargo, el *Dasein* corre el riesgo de enajenarse de sí mismo por medio de lo que Heidegger llama el uno, el quién cotidiano del *Dasein*. Dicha enajenación, respaldada en el uno, impide que el *Dasein* asuma responsabilidad de sí mismo. Esto se traduce, según Steiner (2001), en “lejanía del ser, mediocridad, aplanamiento de la sensibilidad y de la expresión en una sociedad de consumo (...). Todo tipo de prioridad espiritual es suprimida calladamente” (p. 172). Agrega el autor que estas características pueden vislumbrarse, en *Escenas de una vida de provincias*, en la necesidad que tiene John, en “Infancia”, de hacer parte de un grupo religioso, de pertenecer (Steiner, 2001, p. 31); en “Juventud” (Coetzee, 2002/2013c), de igual forma, se escuda en las reconstrucciones que hace del conflicto en su país. “Verano” (Coetzee, 2009/2013d), no obstante, revela una clara exposición de los asuntos políticos de la época, aunque no se perciba a un responsable concreto. Heidegger (1998) explica que la recurrencia al uno permite que el *Dasein* esconda su responsabilidad en este, debido a que “en la cotidianidad del *Dasein* la mayor parte de las cosas son hechas por alguien de quien tenemos que decir que no fue nadie” (p. 127).

A pesar de lo anterior, John tiene la posibilidad de alejarse del uno heideggeriano como componente alienante de sí mismo: la negación a afiliarse a un partido político. Esto no debe entenderse como una ceguera ante las barbaries políticas, sino más bien como una decisión de comprensión del mundo y de sí mismo de manera auténtica. Las dudas persisten en "Infancia", pero es claro que el personaje, en su búsqueda por pertenecer, se reconoce en la granja: "yo pertenezco a la granja" (Coetzee, 1997/2013b, p. 108). Empieza a encontrar un lugar en el mundo, más allá del lenguaje materno y de la elección de una religión. En "Juventud" se da cuenta de los problemas que genera el *apartheid*, "aunque no atiende más que a sus propios asuntos" (Coetzee, 2002/2013c, p. 219); más adelante, lee las cartas que envía su madre, reconociendo que "hay que hacer justicia, es lo único que importa; el resto es política, y a él no le interesa la política" (Coetzee, 2002/2013c, p. 279); finalmente, escribe una carta a la embajada China ofreciendo sus servicios como docente de inglés, situación que, al no recibir respuesta, lo lleva a preguntarse: "¿va a perder el empleo y a ser expulsado de Inglaterra por culpa de la política?" (Coetzee, 2002/2013c, p. 329). En "Verano" saca a relucir otras dudas relacionadas con su país natal: en la angustiada reflexión personal "lee las noticias y se siente sucio. ¡De modo que es a esto a lo que ha regresado! Sin embargo, ¿en qué lugar del mundo puede uno esconderse donde no se sienta sucio?" (Coetzee, 2009/2013d, p. 348); en el testimonio de Martin, compañero de trabajo de John en la universidad de Ciudad del Cabo, se hace evidente el sentimiento de ambos al vivir en Sudáfrica como ilegítimos, "transeúntes, residentes temporales, y en ese sentido sin hogar, sin patria", negados a integrarse (Coetzee, 2009/2013d, pp. 531-532); y en el discurso de Sophie, colega y amante de Coetzee, respecto al movimiento de liberación nacional, revela las ideas utópicas de John quien idealizaba una Sudáfrica que aceptara "el cierre de las minas. El arrasamiento de los viñedos. La disolución de las fuerzas armadas. La abolición del automóvil. El vegetarianismo universal. La poesía en las calles. Esa clase de cosas" (Coetzee, 2009/2013d, p. 548). Para la comprensión de sí mismo, John elige evitar una posición política radical. Se comprende lo anterior debido a que:

La imagen del yo está, por consiguiente, establecida en oposición a lo político, y, además, lo político está caracterizado como aquello que tiene la capacidad de devaluar la experiencia del yo. Un yo que de otra manera existiría, presumiblemente, en un algún estado míticamente puro. La devaluación del yo por lo político es una experiencia enteramente vergonzosa (Smuts, 2012, pp. 21-22).

Es preciso, a partir de las consideraciones expuestas previamente, comprender la narrativa autobiográfica de Coetzee (2013a) como un debate entre la constitución del *Dasein*, apropiado de sí mismo, y una vida establecida bajo las consideraciones del uno. Este debate concluye cuando el *Dasein*, por medio del cuidado (*Surge*), decide “*anticiparse a sí* —estando ya en un mundo— en medio del ente intramundano, [lo que] implica la aperturidad del *Dasein*” (Heidegger, 1998, p. 220). Dicho cuidado (cura) es un camino a la libertad y a la comprensión de sí mismo. Los efectos de la narración autobiográfica como elemento de cura suponen un conocimiento de la verdad sobre sí mismo, a medida que se escribe, pues la idea de que hay una verdad por descubrir proporciona un mecanismo para que la reflexión autobiográfica se libere discursivamente (Smuts, 2012, p. 27). Alcanzar la aperturidad propuesta por Heidegger (1998) es la forma más propia del *Dasein*. El proceso de escritura autobiográfica sirve como medio para la comprensión de la verdad de sí mismo. Lo reconoce John en “Verano” cuando Julia le pregunta por sus nuevos proyectos, pues “siempre hay una cosa u otra en la que trabajar —me dijo—. Si me rindiera a la seducción de no trabajar, ¿qué haría conmigo mismo? Tendría que pegarme un tiro” (Coetzee, 2009/2013d, p. 398). John comprende, en su proyectar, el acto de escribir como su forma más propia de ser; su razón, por así decirlo. La idea del ejercicio autobiográfico, en la vida de John, como única comprensión de sí mismo se antoja vinculable al concepto de aperturidad, puesto que, según Heidegger (1998), “muestra el fenómeno de la verdad más originaria en el modo de la propiedad. La aperturidad más originaria, vale decir, la más propia, en la que el *Dasein* puede estar en cuanto poder ser, es la *verdad de la existencia*” (p. 221). La forma como el ejercicio autobiográfico, con el fin de aperturidad, se antoja una forma de curarse del uno: el *Dasein* como ente auténtico.

Adelantarse hacia una posibilidad *autopbiográfica*: la muerte

La revisión de *Escenas de una vida de provincias* (Coetzee, 2013a) entrega numerosas alusiones a la muerte en cada una de las novelas que la serie contiene. Sin embargo, solo en “Verano” (Coetzee, 2009/2013d) se alcanza a vislumbrar la muerte como un evento, así sea ficticio, que permite que el *Dasein* sea comprendido en su integridad. En las demás novelas, por otro lado, la visión de la muerte, a veces impropia del modo de ser del *Dasein*, se relaciona con las ideas heideggerianas sobre la muerte expuestas en el primer capítulo de la segunda sección de *Ser y tiempo* (Heidegger, 1998). Es posible, por medio de lo anterior, relacionar dichas alusiones con el recorrido que hace Heidegger (1998) de la muerte como posibilidad: el *Dasein* vuelto hacia la muerte y la *autopbiografía* como estrategia literaria que permite una libertad hacia ella. Antes de iniciar un seguimiento directo de la muerte en las obras que son objeto de este análisis conviene, citando a Mauricio Vélez (2011), aclarar la manera cómo esta se relaciona con el *Dasein*:

Al tiempo que el *Dasein* está en el mundo ocupándose de algo, echando mano de los útiles que están a la mano para desplegar su propia ocupación, no puede dejar de pensar, de preocuparse por lo que acaecerá más adelante. El límite de ese tiempo venidero no es otro que la muerte. Diríase que desde el presente de su ocupación actual se pro-yecta, se comprende a sí mismo como viéndose en otras posibilidades de ser, realizando “uno u otro modo del comprender en lugar de otro. Por supuesto, un margen de incertidumbre y problematicidad caracteriza este momento, pues en él se cuelan, dirá Heidegger, todos los caracteres de ser: “cuidado, inquietud, miedo, temporalidad” (Heidegger, 2007, p. 36). En el reconocimiento de que este pro-yectarse es incierto, temporalmente incierto, más cuando se trata de un pro-yectarse en un “ser-arrojado previo”, se despliega la interpretación, pues tal incertidumbre representa la mayor exigencia de vigilancia de la existencia para sí misma (pp. 175-176).

La muerte, en estos términos, es el límite de las posibilidades. Un límite en el cual el *Dasein* puede pro-yectarse hacia posibilidades de sí mismo. En “Infancia” (Coetzee, 1997/2013b) la muerte es, en ocasiones, anhelada, como si se tratase de la solución a la incomprensión del mundo y de sí mismo. En “Juventud” (Coetzee, 2002/2013c) se observa el papel de la angustia, a veces impropia, pero el deseo del suicidio ya no está presente. Ahora, en “Verano”

(Coetzee, 2009/2013d) es posible contemplar mediante la voz de los otros, una experiencia ajena de la muerte; no obstante, por medio de la muerte ficcionalizada, el héroe se mira a sí mismo en su integridad, debido a que “la autobiografía no es solo escritura en contra de la muerte, sino también para la muerte; escribiendo con un ojo puesto fijamente en la muerte” (Farred, 2011, p. 833).

“Infancia” describe, de diversas formas, aspectos precisos de la muerte: John preferiría morir antes que recibir un azote (Coetzee, 1997/2013b, p. 21); reconoce, sin embargo, ante el episodio del ahogamiento que “a pesar de ser indigno de ella, se le ha dado una segunda vida” (Coetzee, 1997/2013b, p. 30); comprende, además, que la muerte de su madre significaría perder “la roca en la que se sostiene” (Coetzee, 1997/2013b, p. 48); dispone que se le entierre en el Karoo, cerca de la granja, pues lo que “muere allí, muere con firmeza y del todo” (Coetzee, 1997/2013b, p. 109). Hay, en los anteriores ejemplos, dos ideas de la muerte: propia e impropia. En primer lugar, las continuas ideas de suicidio se asemejan a lo que Heidegger (1998) reprocha como “un ocupado afanarse por realizar [la muerte]” (p. 261), pues no permite que sea una posibilidad de ser. De igual forma, en el momento en el que John considera que hasta su muerte “el mundo no comprenderá lo que ha perdido” (Coetzee, 1997/2013b, p. 120) se antoja un inapropiado esperar la muerte. Para el filósofo alemán “la espera no sólo es ocasionalmente un apartar la vista de lo posible y fijarla en su posible realización, sino que es esencialmente un *esperar esta*” (Heidegger, 1998, p. 262). Por otro lado, el deseo de ser enterrado en la granja supone un estado más propio de comprensión de la muerte, un proyectarse hacia su posibilidad, aunque el personaje, de nuevo, continúe anhelando y esperando la muerte como un alivio en su vida.

Aunque se alcance en mejor medida en “Verano” (Coetzee, 2009/2013d), “Juventud” (Coetzee, 2002/2013c) se antoja una narración en la que el héroe es más maduro. Su idea de angustia, no equiparable en su totalidad al término usado por Heidegger (1998), revela, sin embargo, aspectos relevantes del personaje. Steiner (2001), en su análisis de *Ser y tiempo*, la explica como un “asumir la cercanía de la nada, del potencial no-ser de nuestro propio ser” (p. 190). En “Juventud”, la angustia es un aspecto incomprensible para John, “no encuentra en su corazón nada reconocible como angustia” (Coetzee, 2002/2013c, p. 231).

Más adelante, reconoce que se encuentra angustiado, pero esta vez se trata de algo “habitual, incluso [angustia] crónica” (Coetzee, 2002/2013c, p. 239). No se trata, de ninguna manera, de algo positivo; más bien un temor que le impide ser libre. Heidegger (1998) caracteriza la angustia como una disposición afectiva que “se angustia *por* el poder-ser del ente así determinado, abriendo de esta manera la posibilidad extrema (...). El estar vuelto hacia la muerte es esencialmente angustia” (p. 266). De esta manera, la angustia tiene una connotación enteramente positiva en tanto permite una condición libre en el *Dasein*.

Este recorrido desemboca, al fin, en la posibilidad de volcarse hacia la muerte desde el concepto de *autobiografía* presente en “Verano” (Coetzee, 2009/2013d). Para empezar, los testimonios recogidos por Vincent, el obstinado biógrafo de John, develan la experiencia de la muerte del otro. Es decir, la vida de John está presente en el relato del otro. Se observa, en esa construcción particular, la posibilidad de experiencia de la muerte del otro, aunque, como lo afirma Heidegger (1998), “nadie puede tomarle al otro su morir” (p. 240). Es reconocido en la obra lo anterior, debido a que el héroe, ficcionalmente fallecido, se adelanta hacia su propia muerte, permitiendo una gran cantidad de posibilidades de sí mismo. El ejercicio *autobiográfico* ejemplificado en “Verano” (Coetzee, 2009/2013d) supone una libertad hacia la muerte, puesto que:

Verano ofrece la autobiografía, la escritura del yo viviente, como una verdad poco fiable, indefinitiva e imposible, pero, debido a estas reservas, es aun la palabra preferida del yo muerto. Sin la autobiografía, ¿quién hablaría, al menos con una pizca de verdad, contra el silencio de la muerte? (Farred, 2011, p. 846).

Es conveniente notar cómo esta cita de Grant Farred contrasta con la conocida definición de la muerte provista por Heidegger (1998): “la muerte, como fin del *Dasein*, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del *Dasein*” (p. 258). El ejercicio *autobiográfico* no precisa una muerte propia, solo está ficcionalizada; no es irrespectiva, aunque parece hacerse cargo de su propia muerte; tampoco es cierta, pues no da por verdadera, en todo el sentido de la palabra, la propia muerte; mucho menos indeterminada, pues su fecha ha sido fijada; finalmente, no es insuperable, debido a que el autor ha pretendido engañarla. No obstante, la solución que presenta Coetzee (2013a) para enfrentar a la muerte no deja de ser una

estrategia clara de estar volcado hacia esta, de reconocerla, de proyectarse hacia la posibilidad más propia; hacia la misma libertad. La muerte ficcionalizada que propone la *autopbiografía* es, en el mejor de los casos, una forma de apropiarse de sí mismo y de la propia muerte:

El adelantarse le revela al *Dasein* su pérdida en el “uno mismo” y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte (Heidegger, 1998, p. 266).

Conclusiones

La revisión hecha en este artículo de la narración autobiográfica de Coetzee (2013a) a la luz de la analítica existencial de Heidegger (1998) ha permitido comprender el concepto de autobiografía desde las distintas tradiciones narrativas en las cuales puede enmarcarse *Escenas de una vida de provincias* (Coetzee, 2013a). Es conveniente, sin embargo, revisar la autobiografía desde el punto de vista del texto en cuestión. En “Verano” (Coetzee, 2009/2013d), Sophie provee la idea que Coetzee, apócrifamente muerto, tenía del relato de sí mismo, debido a que “creía que la historia de nuestra vida es nuestra para edificarla como deseamos, dentro de las restricciones impuestas por el mundo real e incluso contra ellas” (Coetzee, 2009/2013d, p. 545). O para considerar el concepto de vivencia mencionado por Dilthey (2000), Coetzee se refiere a su proceso narrativo como “una clase de auto-escritura en la cual estás obligado a respetar los hechos de tu historia. ¿Pero cuáles hechos? ¿Todos? No. Todos los hechos son muchos. Eliges los hechos en los que encaja tu propósito evolutivo” (como se citó en Lenta, 2003, p. 161).

La mención de las tradiciones narrativas como *autrebiografía*, *bildungsroman*, *künstlerroman* y *autopbiografía* responden al amplio aparato narrativo de Coetzee. La habilidad de hacer de su historia de vida una forma enteramente diferente de narración en cada una de las novelas de *Escenas de una vida de provincias* se debe al hecho de que:

Solo el yo puede saber todo acerca de sí mismo; esta es la razón por la cual él, y solo él, está calificado para -capaz de- escribir la vida de sí mismo, hacer con los hechos lo que desee o prescindir de ellos enteramente (Farred, 2011, p. 836).

El estar abierto a las posibilidades de sí mismo, revisado en el tercer aparte, supuso un recorrido por el ser y el mundo en el que está inmerso: moviéndose pendularmente entre la propiedad y la impropiiedad propuesta por Heidegger (1998); escudándose y liberándose del uno; buscando la aperturidad, o la experiencia de la que habla Gadamer (1984) al definirla como:

Experiencia de la finitud humana. Es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquél que es consciente de esta limitación, aquél que sabe que no es señor ni del tiempo ni del futuro; pues el hombre experimentado conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan (p. 433).

El final de este recorrido señala la muerte como el límite de las posibilidades. Comprende hacia dónde va, libremente, pues “por medio del comprender el *Dasein* ‘sabe’ lo que pasa con él mismo, y lo sabe en la medida en que se ha proyectado hacia posibilidades de sí mismo” (Heidegger, 1998, p. 270). La *autobiografía* relatada en “Verano” (Coetzee, 2009/2013d) concluye, a su modo, la serie *Escenas de una vida de provincias* (Coetzee, 2013a). En la última página del cuaderno de notas, por desalmado que parezca, John sabe que debe abandonar a su padre para poder dedicarse a sus proyectos personales. Es eso o cuidar de su padre, “una cosa o la otra: no hay una tercera vía” (Coetzee, 2013a, p. 579).

Conflicto de intereses: el autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Atwell, D. (2006). All autobiography is autre-biography. En: J. L. Coullie, S. Meyer, T. H. Ngwenya, & T. Olver (Eds.), *Selves in Question: Interviews on Southern African Auto/Biography* (pp. 231-242). Honolulu, Estados Unidos: University of Hawaii Press.
- Canepari-labib, Michela (2000). Language and identity in the narrative of J. M. Coetzee. *English in Africa*, 27(1), 105-130.
- Coetzee, J. M. (2013a). *Escenas de una vida de provincias* (Trad. J. Bonilla, C. Rodríguez y J. Fibla). Bogotá, Colombia: Random House Mondadori.
- Coetzee, J. M. (2013b). Infancia (Trad. J. Bonilla). En *Escenas de una vida de provincias* (pp. 13-179). Bogotá, Colombia: Random House Mondadori (Trabajo original publicado en 1997).
- Coetzee, J. M. (2013c). Juventud (Trad. C. Rodríguez). En *Escenas de una vida de provincias* (pp. 118-343). Bogotá, Colombia: Random House Mondadori (Trabajo original publicado en 2002).
- Coetzee, J. M. (2013d). Verano (Trad. J. Fibla). En *Escenas de una vida de provincias* (pp. 345-579). Bogotá, Colombia: Random House Mondadori (Trabajo original publicado en 2009).
- Descartes, R. (1980). *Discurso del método*. Madrid, España: Alianza.
- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid, España: Istmo.
- Farred, G. (2011). Autobiography. *The South Atlantic Quarterly*, 110(4), 831-847.
- Gadamer, H. G. (1984). *Verdad y método* (Tomo 1). Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Garrard, P. (2009). *Avoiding the archetype: reading and writing the female artist* (Thesis Doctor of Philosophy). Research Repository. Recuperado de <http://researchbank.rmit.edu.au/eserv/rmit:10712/Garrard.pdf>

- Goethe, J. W. (2000). Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister. Madrid, España: Catedra.
- Hahn, H. (2002). The artist as God: The reconciliation of religion with art in Novalis Heinrich Von Ofterdingen. En S. Slawinski & G. Tihanov (Eds.), *New Comparison: The European Kunstlerroman* (pp. 26-46). Lancaster, Reino Unido: The British Comparative Literature Association.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Universitaria.
- Lenta, M. (2003). Autobiography: J.M. Coetzee's Boyhood and Youth. *English in Africa*, 30(1), 157-169.
- Rousseau, J. J. (2004) Las Confesiones. Ciudad de México, México: Editorial Océano.
- Steiner, G. (2001). *Heidegger*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Smuts, E. (2012). J.M. Coetzee and the politics of selfhood. *English in Africa*, 39(1), 21-36.
- Vélez, M. (2011). Sobre la comprensión. *Co-Herencia*, 8(15), 145-184.



LECTURA Y ESCRITURA EN APERTURA A NUEVOS LENGUAJES: UNA RELACIÓN DESDE EL MAESTRO ARTESANO

Reading and writing in new languages: a relationship from
the artesan master

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.2423>

Recibido: 14 de marzo de 2017 / Aceptado: 5 de mayo de 2017 / Publicado: 23 de junio de 2017

*Claudia Arcila Rojas**

Resumen

El presente trabajo transita por la reflexión del maestro como artesano en los territorios de la lectura y la escritura en tanto camino formativo, donde el sujeto construye subjetividad en el encuentro con el lenguaje y la otredad. En el carácter social y cultural del lenguaje, estas construcciones tienen manifestación en los textos y contextos que ambientan el escenario de actuaciones y diálogos entre subjetividades, y por lo mismo, los diálogos íntimos, donde la voz del maestro se reconoce en las voces del aula y en las cotidianidades que ritualizan sus prácticas de enseñanza y aprendizaje en clave de una metodología biográfico narrativa, en la cual, justamente, el maestro y la educación posibilitan los relatos y narrativas donde el sujeto se posiciona en construcción de subjetividad. Desde estos logros, puede considerarse que el sujeto y los procesos de subjetivación en el lenguaje cumplen esa relación biográfica e histórica que le permite a la escuela ser un espacio en despliegue de palabras, sentidos, significados y sentimientos, donde la misma vida es una experiencia para aprender la muerte.

Palabras clave

Contexto; Cuerpo; Lenguaje; Maestro; Subjetividad; Sujeto; Texto; Vida; Muerte.

* Doctora en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín. Integrante del grupo de investigación “Educación, sociedad y paz” de la Universidad de Medellín. Medellín-Colombia. Orcid 0000-0003-4621-0866. Correo electrónico: carojas@udem.edu.co

Abstract

This paper reflects on the master as an artist in reading and writing from a formative perspective in which the subjects work on their subjectivity through language and otherness. In the social and cultural character of language these constructions find their expression in texts and contexts that create the scenario for acting and dialog in subjectivities; as a result, intimate dialogs in which teacher's voices in the classroom are acknowledged and their everyday things that become rituals in their teaching and learning practices within a biographical narrative approach which allows education and teachers to tell stories and narratives in which the subjects can build on their subjectivity. It can be considered from such achievements, that the subject and subjectivity processes of languages accomplish the biographical and historical relationship that allow schools to be an environment to display words, feelings, meanings, a place where life is an experience to learn from death.

Keywords

Context; Body; Language; Teacher; Subjectivity; Subject; Text; Life; Death

Introducción

Las intenciones y las acciones en la experiencia del maestro artesano del lenguaje configuran los tránsitos, transiciones, travesías y trayectos, a partir de los cuales las situaciones y aprendizajes de la vida se conjugan con las situaciones y aprendizajes de la educación.

Desde esta colocación preliminar, la idea heideggeriana de estar en camino (Heidegger, 1972) no tiene un sentido distinto al de estar en pregunta, en búsqueda, en construcción de conocimiento. Pero esta construcción no puede estar ajena a la inquietud por lo que somos, por lo que nos constituye y convoca; no podemos continuar desconocidos para nosotros mismos, así lo afirma Nietzsche (2003) en su prólogo a la genealogía de la moral.

Desde esta perspectiva, la artesanidad del y con el lenguaje es también “la construcción de uno mismo” (Onfray, 2000), la interrogación antropológica en la que el sujeto se debate en las condiciones históricas y socioculturales con las diferentes problemáticas y problematizaciones que construye en los escenarios de sus cotidianidades e interacciones.

Partir de la idea de que los problemas son construcciones derivadas del posicionamiento crítico, ético y político del sujeto, pone de relieve el espíritu y la actitud liberada y liberadora capaz de trascender los efectos y las apariencias para indagar y dilucidar las causas y sus propósitos.

En el campo educativo es diciente y contundente el hecho de poner en sospecha los procesos y procedimientos de la enseñanza y el aprendizaje y, más aún, cuando dichas dinámicas de formación no han hecho parte de la integración de voluntades pensantes y creativas de la vivencia y la práctica docente:

Desde su surgimiento el maestro ha ocupado un plano secundario en el terreno intelectual, ha sido desplazado por otros sujetos, otros han hablado por él, otros han definido históricamente su estatuto, otros han condicionado y delimitado su hacer y su decir (Martínez, 1997, p. 120).

Pensar estos procesos supone la vivencia y actuación en los escenarios de la educación desde una perspectiva filosófica, en la que el asombro constituya la conmoción por nuestro propio ser; el extrañamiento frente al oleaje de la identidad que acontece como disolución. La yoidad es otredad en múltiples expresiones de la vida que se manifiestan en rostros, gestos y posiciones de nuevos personajes:

No se trata solamente de ser sí mismo, sino de asumir las facetas exigidas por los distintos papeles que se suceden en la vida cotidiana. Cada contexto alumbra un individuo a la vez idéntico y diferente. Nadie tiene un camino hecho de antemano. Todo un individuo es un guardarropa lleno de personajes que se le pegan a la piel, pero no de modo aleatorio, pues cada uno de ellos avanza en el seno de un espectro de identidades, de un halo inasible de sentido que solo las circunstancias hacen evidente (Le Bretón, 2016, p. 177).

En este sentido, la voz del maestro en los contextos y cotidianidades de sus experiencias escolares es el compendio de voces tejidas por los diversos personajes que habitan sus escenas de la enseñanza, sus experiencias y recorridos, en los que la formación es un guion al margen de la normalización de los sujetos dentro de instancias administrativas del capital que sugieren formar lo humano en equivalencia con una mercancía:

El cuerpo y el alma están formados, fabricados. Se inculca una forma de ver el mundo, de enfocar lo real, de pensar las cosas. Se normaliza. El colegial de primaria, el estudiante de secundaria, el de bachillerato, el que se prepara para ascender a la universidad, sufren el imperativo de la rentabilidad escolar: los puntos que hay que acumular, las notas que hay que obtener, preferentemente por encima de la media, los coeficientes que deciden lo que es importante o no para integrarlos correctamente, los expedientes académicos que constituyen otras tantas fichas policiales asociadas a vuestros movimientos administrativos, los deberes que hay que entregar según un código muy preciso, la disciplina que hay que respetar minuciosamente, el objetivo de pasar a un curso superior, el teatro del consejo escolar que examina el alcance de vuestra docilidad, la distinción de secciones en función de las necesidades del sistema, la obtención de diplomas como si fueran fórmulas mágicas, e incluso si, de suyo, no sirven para nada. Todo ello aspira menos a haceros competentes (si no, ¿por qué no eres bilingüe después de haber estudiado durante siete años una lengua extranjera?) que a medir vuestra actitud para la obediencia, la docilidad, la sumisión a las demandas de un cuerpo docente, de los equipos pedagógicos y de dirección (Onfray, 2005, p. 129).

Los maestros no pueden estar al margen de la reflexión de las prácticas y discursos que han prevalecido sobre la educación, la pedagogía, la formación, la escuela, el conocimiento y el propio ser en disolución. Sus vivencias y circunstancias educativas son el insumo imprescindible para cuestionar y repensar el devenir de las realidades escolares y de las identidades que allí transitan, comparten y construyen en sus expresiones sociales y culturales de la lectura y la escritura. Pero esta puesta en cuestión no es posible ni consecuente, si con antelación el maestro no se ha reflexionado su propia construcción como actor, autor y artesano de otros sentidos y significados de la educación y de sí mismo.

En esta dirección, sentir y resignificar los procesos de la enseñanza y el aprendizaje, es sentir y resignificar al maestro en el devenir de una postura ética y estética, en la que dejan de sobresalir las concepciones fragmentarias y funcionalistas que le responden a las lógicas de la producción, consumo y enajenación academicista.

Por tal motivo, poner en reflexión la construcción del maestro, es también poner en reflexión la construcción del lenguaje, el cual, al ser parte de las prácticas sociales y culturales que perfilan las construcciones de subjetividad y los procesos de subjetivación de los seres humanos, pasa a ser el elemento fundacional de las biografías, relatos, historias y narraciones con las cuales los sujetos se comprenden dentro de un contexto.

Sujeto, lenguaje y otredad

El posicionamiento del hombre ante la realidad configura un horizonte ético desde el cual las herencias sociales y culturales empiezan a ser cuestionadas. Esta colocación inicial constituye un código de humanización en el que el sujeto se comprende en relaciones de sentidos y prácticas con el mundo, es decir, en relación de enunciación, reconocimiento y confrontación en la otredad.

Por lo tanto, el sujeto es asumido como un actor en conciencia de sus actos y en composición de escenas vitales dentro de los escenarios políticos que implican tomar decisiones. Poder decidir es así el criterio primigenio de lo humano, en el que la acción y pensamiento unen el gesto y la palabra (Leroi-Gourhan, 1971) para trascender en la experiencia con la vida.

Es importante entonces, no olvidar que el sujeto se asume en el lenguaje con la responsabilidad estética de escuchar y escucharse en la diferencia, pues solamente desde esta posibilidad, el mundo se despliega como un horizonte de construcciones y resignificaciones en el que los procesos de subjetivación se traducen en logros comprensivos de la realidad como una experiencia de aprendizajes.

Pensamos gracias a que tenemos lenguaje, afirmaría Heidegger (1972), pero todo pensamiento hace parte del encadenamiento colectivo que nos integra en el recorrido histórico de la humanidad y nos proyecta en las aspiraciones colectivas que tienen expresión en la palabra, pero además, ubicación en los textos y textualidades en los que se inicia el diálogo con la otredad en apertura al vínculo intersubjetivo.

Los procesos de subjetivación suponen diálogos en perspectivas diversas de concebir y habitar el mundo, pero además, de interpretar y compartir sus realidades. Por ello, la realidad acontece en un dinamismo de situaciones y actuaciones en el que cada sujeto adopta su guion y desarrolla sus actos en atención a las visiones y apropiaciones hermenéuticas.

A pesar de lo anterior, las cercanías con otras realidades favorecen nuevos niveles de comunicación que permiten poner en diálogo interrogativo los esquemas de creencias y definiciones; nuevos textos y textualidades entran en escena para darle apertura a otros eventos antropológicos y sociológicos en los que las subjetividades mutan en sus aprehensiones, para posicionarse humanamente en el mundo desde una decisión política y ética que pone de relieve la capacidad crítica y reflexiva del hombre.

De este hecho se deriva la dialéctica del condicionamiento y la liberación de la realidad, o lo que es igual, la ampliación de conciencia para entender que la realidad es una manifestación objetiva de las relaciones de poder que circulan y se imponen en la sociedad, y al mismo tiempo, una potencialidad de cambios y transformaciones en la que la voluntad y el proceder de sus actores dejan improntas de sus inconformidades y resistencias.

Por ello, la dialogicidad intersubjetiva, como acontecimiento en el que el texto y el contexto se integran para desplegar la realidad, posibilita el encuentro de percepciones y opciones para pensar el cambio; para cuestionar y problematizar las falacias que soportan las apariencias. Dialogar, entonces, como criterio pedagógico para recuperar la palabra liberadora (Freire, 1969); el acento reflexivo con el cual la decisión es asumida como una negación de la ignorancia.

Los seres humanos participamos de unas lógicas de mercado propias del sistema capitalista. Estas lógicas nos movilizan en un devenir de consumo que puede ser problematizado por el alto nivel de necesidades que le impone a los sujetos. Ineludiblemente, participamos de este orden mercantilista que hereda, reproduce y redimensiona otras lógicas de la tradición y la historia. Nos hacemos conscientes de sus intenciones enajenantes cuando se marcan las contradicciones y las fragmentaciones que este orden direcciona. En este momento, las reacciones frente al consumo se convierten en reflexiones frente a sus propósitos y acontece una actitud de liberación, es decir, una decisión del sujeto por sus criterios ontológicos en oposición a los criterios accesorios que compiten en las vitrinas del mercado.

En este criterio, es imprescindible que el sentido de la vida como un trayecto se erija en la potencia de la pregunta en tanto sentimiento y convencimiento problematizador del orden de las cosas. La vida es un camino en diferentes configuraciones del espacio; un camino por el que se ascienden montañas, se bordean ríos; un espacio por el cual descendemos y sumergimos el cuerpo para entender la experiencia del territorio y más aún, el cuerpo como ese territorio desde una metáfora vital en la cual irrumpe la belleza y hostilidad de la geografía.

Por ello, la pregunta es la apertura del camino como espacio donde el tiempo deja sus huellas. El tiempo tiene morada en el territorio; penetra sus texturas creando pliegues de protección, pero también marcas y líneas en las que se expone la fuerza del deterioro. De ahí que el territorio sea también el cuerpo como espacio donde se delinea la historia.

El mapa de la vida se oculta y se manifiesta en el cuerpo; es la geografía de lo humano en padecimiento, desgaste y agonía; es el trayecto convertido en texto biográfico. Espacio del lenguaje ontológico en el que palpitan las vivencias y se traza lo que hemos recorrido.

Ahora bien, ¿nos hemos puesto ante el cuerpo en actitud de pregunta? ¿Hemos recorrido el espacio que somos? ¿Nos hemos buscado? Nietzsche (2003) afirmó: “no nos hemos buscado nunca... ¿Cómo iba a suceder que un día nos encontrásemos?” (p. 583). El desafío del hombre como incógnita de sí mismo está en relación con una concepción estética de la vida, con un vínculo contemplativo de lo que somos y con una disposición artística de lo que anhelamos ser.

Ser creadores de sentidos constituye así el auténtico reto vital. Poder capturar las emociones para tejer el pensamiento (Maturana, 2001); poder hacer la artesanía de nuestra biografía y expresarnos en la obra que se edifica día a día, hace parte del compromiso con la vida: con las expectativas e ilusiones que no aquietan la búsqueda, que no limitan la esperanza de encontrarnos, de vernos reflejados en los otros; de trascender la superficie de la soledad para descubrirnos en la mirada de quien también nos descubre, y poder, de esta forma, arriesgarnos a recorrer otros cuerpos; atrevernos a conjugar territorios para ampliar aun más la posibilidad del camino, y por ende, las sensibilidades con la vida.

De esta manera, se ilumina la pregunta por el sujeto, es decir, por el cuerpo en vínculo, en afectación histórica y cultural, por el cuerpo social que somos y construimos como corporalidad de sentido:

Nuestra corporalidad nos constituye (...) el cuerpo no nos limita sino que nos posibilita. En otras palabras, nos damos cuenta de que es a través de nuestra realización como seres vivos que somos seres conscientes que existen en el lenguaje (Varela, Thompson y Rosch, 2005, p. 25).

Con este trenzado de vivencias en pregunta dejamos de naturalizar la vida en sus dinámicas habituales. Empezamos a problematizarnos en la jerarquía de una sociedad fracturada en roles, posibilidades y simbologías. Nos asumimos como cuerpo en verbo de las decisiones, y emprendemos la metáfora de la emancipación, que no es otra cosa que la resignificación de la vida, la cual deja de ser un sustantivo predicado fuera del contexto, para exclamarse como un texto en el que todos nos sentimos nombrados.

En esta semántica crítica, ética y política del sujeto se supera el lastre de la opresión y se rompe con el silencio desde una postura de resignificación. La palabra emerge como cuerpo liberado, dispuesto al encuentro con el rostro que lo ha mirado. La palabra se enrostra; habita al sujeto que la enuncia y se posiciona en una voz de rechazo a la dominación. El lenguaje, entonces, se despliega como metamorfosis de renacimiento, en cuyo desprendimiento se transgreden las fronteras del miedo y el engaño.

En este horizonte, las trincheras simbólicas ponen el látigo como una reseña de suspensión, de negación y de recato a los códigos de la tradición y de sus adaptaciones hegemónicas; reduce el cuerpo a una cárcel que ha condenado el deseo y la voluntad de sus tránsitos a nuevas identidades y experiencias que hacen de la corporalidad una textualidad, una narración en la que la estética de las sensaciones permiten la obra humana en la diversidad de interpretaciones que enriquecen, complejizan y profundizan la pregunta por el orden y por la secuencialidad espacial y temporal que los actores permiten o dificultan. Este criterio está fundamentado en la separación consumista que fracciona lo humano en los planos de lo femenino y lo masculino, para reproducir las sentencias de una tradición castrante e iconoclasta.

En este criterio separatista que obliga lo biológico a ser un exponente de distancias y roles diferenciados, se asume una conducta excluyente de reacción normativa en la que lo masculino ingresa, posee, pulsa y expulsa el juicio de la norma y su implacable afirmación de dominio

En esta perspectiva, lo masculino domina y es dominado por una memoria de control en la que termina siendo víctima de una época, o de un acumulado de épocas, que privaron el recuerdo de lo humano en la posesión instrumental del castigo como símbolo para el silenciamiento en la representación de un masculino que controla, y un femenino desposeído de su subjetividad.

Lo fálico, entonces, se vincula con el logos como monopolio masculino; el logos se asume como conocimiento movilizado en la palabra y en las significaciones que fertilizan la apropiación de la materia para favorecer el parto de la pregunta. De tal manera que la femineidad del conocimiento se ha considerado arraigada en la masculinidad de la habitabilidad con los objetos, con las experiencias y con la vida. De estas premisas se concluye que lo masculino y lo femenino se funden en la búsqueda comprensiva por la realidad en sus intrínsecas contradicciones, lo cual supone la negación de toda normatividad de dominación donde se connota la opresión y el dominio. De ahí, la necesidad de ser en el pensamiento del lenguaje; ser en la reinención de lo humano, y con ello, en la artesanidad de la palabra que palpa las sensaciones para descifrar el cuerpo y narrarlo en sus tiempos acumulados de vidas y muertes; o lo que es igual, en la disolución que hace pensable una nueva aparición en el mundo, en la vida, en el cuerpo. Una aparición en la que el aprendizaje de la muerte constituye el reencuentro con la imagen que ha sido moldeada.

La voz del maestro en los contextos y cotidianidades de sus experiencias y aprendizajes

El maestro es artesano de la vida porque su palabra es la renovación y la restauración de la memoria y el deseo, que pertenecen al tiempo pendular moviéndose desde el presente, hacia el pasado y el futuro. Relación poética con el espacio a través del transitar genealógico que hace vital la experiencia

del cuerpo con sus recuerdos y sus ilusiones. La voz del maestro es su propia textualidad de artista; es el gesto de asombro por la vida, por sus colores, olores y sabores; expresión de asombro por el movimiento que todo lo cambia; es la voz de renacimientos continuos en los que las experiencias y aprendizajes hacen parte de un tiempo vivo. Ese maestro artesano ha decidido renunciar a la idea de “un tiempo muerto que no procede de ningún recuerdo y que no prepara ningún futuro, tiempo nihilista hecho de jirones de momentos arrancados al caos” (Onfray, 2016, p. 28); tiempo de la simulación y el simulacro en el cual dejamos de ser actores de la vida para actuar en la momificación de las pantallas: “tiempo reconstruido por las máquinas de producir virtualidad y de presentárnosla como la única realidad, tiempo desmaterializado de las pantallas que sustituyen al mundo, tiempo de las ciudades contra los campos, tiempo sin vida, sin savia, sin sabor” (Onfray, 2016, p. 28).

Por ello, toda decisión convoca a una actuación. Decidir ser maestro supone concebirse y comprenderse en las actuaciones formativas, en las que los procesos de enseñanza y aprendizaje configuran el aula como un escenario para que la voz de sus actores componga los guiones de la vida: su posibilidad liberadora y creadora en la que los conocimientos transitan en polifonía con las experiencias.

No obstante, esas voces, con las que maestros y aprendices tejen los sentidos y los sentires formativos, deben superar las reiteraciones educativas del disciplinamiento como ejercicio de control y vigilancia de los cuerpos y sus expresiones. Las voces del maestro han de ser también las voces de una escuela, con las que las subjetividades se buscan en otras aperturas pedagógicas dispuestas a trascender el pilar bancario de la enseñanza y el aprendizaje; dispuestas a problematizar el lastre opresor para posibilitar rutas y acontecimientos emancipatorios en los que los nuevos enfoques de la lectura y la escritura favorezcan el devenir de identidades críticas y reflexivas.

La voz del maestro es, así, el testimonio y la impronta de las experiencias escolares que logran generar en los actores del aula nuevas configuraciones de su ser y de su hacer. Escenarios para reinventar la enseñanza, lo cual implica reinventar al maestro, resignificar sus prácticas y discursos, renovar sus

votos con el conocimiento y la búsqueda, posibilitar su actuación ética y política; su lectura e interpretación crítica; su ingreso al aula como el recorrido por un texto que empezará a ser explorado.

Leer y escribir conjugan la sensibilidad y la creatividad del artesano en una obra de laberínticas y vinculantes expresiones. El lenguaje del maestro como artesano, pedagogiza la experiencia del obstáculo y del esfuerzo para iniciar el contacto con el mundo y con la vida desde la pregunta por la enseñanza y el aprendizaje: ¿qué enseña el maestro? Su experiencia como obra resignificada; su cuerpo como texto finito en el cual se interpreta la vida:

La interpretación, pues, nos sitúa en el corazón mismo de la finitud. En la media en que la vida humana se despliega en el tiempo, en un tiempo, y en el espacio, en un espacio, el fin de la interpretación representaría el fin de la vida. Vivir es interpretar, es asumir la precariedad, la fragilidad, es asumir un cuerpo en riesgo, una cierta aventura, una cierta inseguridad (...). La palabra humana muestra precisamente este cierto riesgo, esta cierta aventura. El hombre es un cuerpo que habla (Mèlich, 2002, p. 43).

La palabra del maestro es, de este modo, la apertura al riesgo, la disposición al obstáculo y la actitud de sospecha ante los cuerpos discapacitados en su palabra, menguados por el miedo y la obediencia. La voz del maestro es la resonancia de una sociedad que decide romper con los espejismos impuestos en la oscuridad de la caverna (Platón, trad. en 1988); es la superación de los vestigios metafísicos que expulsan la poética del cuerpo, y la poesía del aula. La voz del maestro artesano es, entonces, la manifestación del arte que ha pensado lo humano, lo digno y lo justo, desde la libertad crítica que lucha por el derecho a la belleza.

El maestro, en este sentido, enseña su compromiso con la vida para que también puedan ser aprendidos los sentidos de la muerte, de la violencia, de la injusticia y la ofensa. De esta manera, el maestro es un testimonio en el aula y un compromiso con la historia. Su palabra es vivencia, actuación y reflexión de las realidades que deben ser transformadas, y por ello, su enseñanza es artesanía de memoria y sentido; es creación de nuevos horizontes para pensar al

sujeto al margen de los acordonamientos publicitarios del capitalismo. Su palabra es una lanza de argumentos desmembrando las fabricaciones mercantiles y mercenarias dirigidas en las falacias de la rentabilidad y el éxito.

De ahí, la importancia de asumir la lectura y la escritura como acciones sensibles y significativas que cuestionan las imágenes que hacen del mundo una vitrina, y de la realidad una marca que impone un precio: código único para el pensamiento de la *empresarialidad* y el emprendimiento.

Por ello, la lectura y la escritura constituyen el legado social y cultural que también se convierte en práctica y experiencia de subjetividad, entendiéndose dicha práctica como la colocación interrogativa del sujeto que decide recorrer los textos y las textualidades desde el trabajo (Zuleta, 1982), desde el esfuerzo por descifrar otros códigos y establecer otras miradas interpretativas de la realidad biográfica del sujeto inmerso en la realidad histórica de los seres humanos.

La lectura y la escritura son expresiones dinámicas de la tradición, de la historia, de la memoria, de los recuerdos y las aspiraciones que cada sujeto traza para construir y direccionar su camino, y al mismo tiempo, para construir y direccionar sus discursos. Hasta ahora, las prácticas de lectura y escritura han estado inscritas en la linealidad descriptiva de un análisis que no le arriesga a la experiencia estética ni a la potencialidad crítica de quien hace y se hace en el lenguaje y en sus muy diversas manifestaciones de significación. Siguen siendo el conductismo esquemático de leer para localizar datos y personajes, y escribir para relacionar esos datos con las intervenciones de los personajes. No dejarse afectar, no convertirse en actor y autor de una versión que hace propio el texto para potenciarlo como textualidad en vivencia.

La lectura y la escritura han de poner en devenir al sujeto, han de movilizar nuevas búsquedas que sugieran conquistas agregadas en la experiencia del lector, y en tal sentido, aprendizajes que instalan pedagógicamente el texto y que permiten el tránsito de identidades enajenadas a identidades emancipadas.

Un nuevo tiempo de la lectura y la escritura se hace necesario. Un nuevo camino en experiencia de pregunta, de búsquedas borrascosas hacia cumbres de contemplación estética en las que se recupera la experiencia con lo divino para hacer poética la palabra del maestro, y pedagógica la palabra del poeta:

El poeta conoce la finitud de la palabra humana. Cuando el poeta es capaz de transmitir la palabra múltiple, la palabra que permite situarse significativamente en el mundo, siempre de forma precaria, cuando el poeta da la palabra abierta al tiempo y al espacio, cuando da esa palabra finita abierta a la interpretación infinita, el poeta se convierte en *maestro* (Mèlich, 2002, p. 116).

Sujeto y procesos de subjetivación en el lenguaje

En el maestro como sujeto en subjetivación poética se encarna la experiencia de la lectura y la escritura desde un estar en degustación con los objetos, con los fenómenos, con las referencias y referentes que los textos y las textualidades sugieren. Leer y escribir es alimentar el pensamiento mientras se piensa; es llevar y sacar del interior la energía que pone en juego la belleza y la sabiduría; leer como reconciliación con los sabores de las palabras, las imágenes, las costumbres, las prácticas y los rituales con los cuales se estrecha la relación con el mundo: “uno ingiere símbolos, mitos, alegorías, metáforas” (Onfray, 2016, p. 269); y logra habitar un mundo en el tejido poético del lenguaje: “el poema se crea su propio mundo” (Onfray, 2016, p. 378) y abre un portal para redescubrir al sujeto que se creía susceptible de ser definido.

En esta perspectiva, construir subjetividad a través de los procesos de subjetivación con el texto pone en metamorfosis las experiencias con la lectura y la escritura y permite que el lenguaje sea un aleph donde el sujeto se mira en relación con todas las posibilidades e incógnitas frente al universo; que sea un recorrido desde el alfa hasta el omega de las medidas humanas, es decir, desde la vida hasta la muerte de las imágenes y las metáforas donde cada momento de la lectura y la escritura es también un renacimiento en nuevos significados.

En tal sentido, escribir es hacer y hacerse obra en el momento de encuentro y receptividad con las palabras que han sido pensadas; es contenerse en el espacio de la provocación para dejar huellas mientras se oficia el monólogo del creador de sentidos, del intérprete de memorias y del artesano de las posibilidades; es ponerse, exponerse, padecerse en la experiencia de sí mismo hacia lo otro:

La experiencia rompe todo solipsismo, toda afirmación absoluta, todo posicionamiento absoluto sobre uno mismo. Cuando alguien padece una experiencia (...) padece una salida de sí mismo hacia el otro, o hacia sí mismo como otro, ante otro, frente a otro. Y en este salir de uno mismo, hay una transformación. La experiencia nos forma y nos transforma (Mêlich, 2002, pp. 79-80).

Es el encuentro de sí mismo ante el otro, ante el maestro que se es, y ante el maestro que se quiere ser, y desde este evento de comprensión, ponerse en escritura frente al otro, es posicionarse en escritura ante sí; en recuento y reencuentro con las memorias e ilusiones del maestro; de su vivencia como artesano, y de su experiencia en los trayectos educativos y en las preguntas que ha construido a su paso.

Ante este proceso biográfico, pensar el lenguaje es asumir el tiempo de la acción: la obra vital en la que el maestro atrapa el tiempo en el espacio para convertirlo en memoria de experiencia; de regresión, pensamiento, construcción y afirmación del maestro como artesano y de la educación como un taller de la vida, como un espacio de posibilidades en el que también el cuerpo es espacialidad y en el que la escritura y la lectura concurren en tanto práctica de la historia, de la tradición, de la cultura, de los códigos maternos y los juicios que nos anteceden.

En el retorno a la vitalidad pedagógica y a su despliegue de lenguajes posibilitadores en los trayectos de la lectura y la escritura, se actualiza el espacio del maestro como evidencia del tiempo y de sus configuraciones en las épocas, a través de imaginarios mitológicos y epistemológicos del mundo, en los cuales se fundamentan las lógicas y dinámicas de la realidad, pero también de la pregunta y la búsqueda de nuevos horizontes de sentido en los que lo poético es la expresión del posicionamiento estético ante la vida.

El lenguaje en su dimensión estética constituye una experiencia de aprendizaje que confronta al ser humano con la singularidad de su finitud y, por consiguiente, con la singularidad de la subjetividad y con su devenir en las circunstancias.

Desde este enfoque, en el camino de la escritura asiste el sentimiento de hacerse caminante del camino que conduce a ella; del camino de la lectura en el que las huellas del pensamiento se hacen legado social y cultural de los lectores. En este movimiento, leer y escribir es colocarse en la experiencia de la pregunta despojada de los prejuicios heredados de antiguas respuestas; significa también entender el desciframiento del secreto como la apertura a los recorridos que nos hacen vitales en nuestras búsquedas.

Por ello, escribir es testimoniar los trayectos que fueron transitados para compartir una experiencia; es volver sobre las huellas del pensamiento que nos permiten construir dentro de una genealogía hecha memoria en las nuevas obras. Las obras del artesano son, en este sentido, el esculpimiento del pasado desde las nuevas formas del presente; son la caricia sobre las corporalidades de la materia para transformar sus posibilidades en actos de lo humano. Son la acción de la mano en una transformación del trabajo y con el trabajo, dentro de una dialéctica de reciprocidades en la que la vida misma palpita en expresiones estéticas:

La mano no es sólo el órgano del trabajo; es también producto de él. Únicamente por el trabajo, por la adaptación a nuevas y nuevas funciones, por la transmisión hereditaria del perfeccionamiento especial así adquirido por los músculos, los ligamentos y, en un período más largo, también por los huesos, y por la aplicación siempre renovada de estas habilidades heredadas a funciones nuevas y cada vez más complejas, ha sido como la mano del hombre ha alcanzado ese grado de perfección que la ha hecho capaz de dar vida, como por arte de magia, a los cuadros de Rafael, a las estatuas de Thorwaldsen y a la música de Paganini (Engels, 1876, p. 9).

La mano del artesano es el gesto convertido en señal de enseñanza. Su palabra es un legado para retornar al pasado que se es en el recuerdo, y al presente que nos construye en el arte, en lo que será obra, acto del futuro:

Solo la fidelidad al pasado nos permite una proyección en el futuro, pues el pasado es la memoria, por lo tanto, las cosas aprendidas, el recuerdo de los olores, de los colores, de los perfumes, del ritmo de las canciones, de los números, de las letras, de las virtudes, de las sabidurías, de las lecciones de las cosas, del nombre de las flores y de las nubes, de las emociones y las sensaciones vividas, de las estrellas del cielo sobre nuestras cabezas de niños y de las anguilas del río de nuestros años jóvenes, palabras que cuentan, costumbres, voces queridas, experiencias adquiridas que constituyen otras tantas pequeñas percepciones almacenadas en la materia neuronal: son lo que nos hace ser lo que somos como somos (Onfray, 2016, p. 107).

Memoria y estética logran reconciliarse en esta reivindicación de retorno al lenguaje; a su vivencia social y cultural atravesando la intimidad reflexiva del maestro y sus propósitos pedagógicos como artista en nuevos escenarios.

De ahí que los espacios de la enseñanza son también los talleres de la palabra; las textualidades físicas y emotivas en las que la escritura es el guiño a la lectura, y esta es el encuentro que rompe el silencio del arte. Taller donde la belleza vuelve a ser la artesanía del sujeto y de las subjetividades; vuelve a ser la pregunta por el humanismo en su acogida de la vida desde la pregunta de la muerte en redescubrimiento de la mismidad: “en el espejo de la muerte propia cada hombre redescubría el secreto de su individualidad” (Ariès, 2008, p. 53) y, al mismo tiempo, los caminos que conducen a ver la muerte en la otredad desde cierta erótica en la que el sufrimiento es contemplado: Tánatos y Eros trenzando la muerte retórica en la imagen de “la muerte del otro” (Ariès, 2008, p. 53).

La muerte como un nuevo emprender el camino, la obra del artesano, del maestro en preguntas que resignifican su prácticas y vivencias; el renacimiento en las experiencias devenidas conocimientos, y los conocimientos devenidos experiencia. Las muertes del maestro y las muertes que presencia y testimonia a través de su palabra en artesanidad de sentidos.

Por todo ello, los caminos del presente son también los reencuentros con el pasado, así como los sentidos de la vida son un juego estético con los sentidos de la muerte. Desde esta perspectiva, las búsquedas pedagógicas son la mutación del maestro en sus preguntas; son el horizonte del futuro en cambio, en potenciación, como lo indicaría Zemelman (2006), en realidades potenciabiles

en las que el maestro construye en una dirección axiológica, es decir, en vínculo y actuación sobre la realidad, y por ende, en conjugación vital de la práctica y la teoría.

En estos trazos se profundizan las huellas que nos hacen caminantes de la escritura; ellos son la clausura de una experiencia que se inaugura en la lectura del camino; de este trayecto donde la obra de lo humano nos permite presenciar y testimoniar el proceso en artesanidad de la palabra; de un maestro que pone a palpar su corazón en el lenguaje, porque este es el territorio evocado y vivenciado para recordar, pensar y recrear las prácticas sociales y culturales. Las prácticas en las que la mano y el trabajo inauguran el acto pensante para auscultar el texto; para escribir y leer desde el esfuerzo por pensarnos en colocación histórica, lo cual sugiere, además, pensarnos en tono biográfico.

He aquí la obra en construcción permanente. La voz del maestro acompañado de las muchas voces que orquestan su experiencia en formación, y su experiencia en los procesos formativos, en la que la enseñanza y el aprendizaje son también el estado interior de enseñarnos y aprendernos en las construcciones de nuevos sentidos.

Conclusiones

La voz del maestro es también la polifonía de voces que orquestan las experiencias en el aula, y como tal, es la voz del presente narrando los aprendizajes del pasado y las expectativas con el futuro. Es la voz de un sujeto que se piensa y se resignifica mientras se subjetiviza en el lenguaje a través de la reiteración biográfica e histórica.

Leerse y escribirse es, en este sentido, *aperturar* al sujeto a las actuaciones que provocan nuevos guiones y escenas para comprenderse y estar en la vida, en el mundo, en la realidad, en la muerte. Leer y escribir en los espacios de la enseñanza y el aprendizaje; en la vitalidad de la escuela que nombra, sensibiliza, significa y siente la relación del conocimiento con la experiencia; de la

pregunta con el obstáculo, del texto con el contexto y de la palabra con la interpretación, es decir, con la certeza de lo finito: del cambio, del desgaste, del deterioro, de la agonía.

Por ello, estos trayectos son también el encuentro con el taller de la palabra; con el escenario donde las luces se encienden para darle inicio a la obra del artesano; al esculpimiento de sus palabras en cada acto; en cada uno de los movimientos que van tejiendo el sentido y las posibilidades de la enseñanza. Ponernos en aprendizaje de estas escenas es también hacernos actores y autores de los guiones de la educación. Hacer parte de este escenario es darle inicio a la construcción de nuestra propia obra; al relato que somos y construimos mientras moldeamos el pensamiento en el lenguaje y construimos subjetividad con sus sentidos.

La apertura de esta actuación nos posiciona en la experiencia de la lectura y la escritura como maestros en las prácticas educativas, orientando y reflexionando nuestras intenciones pedagógicas. Devenimos como sujetos en el lenguaje, en la medida en que nos relacionamos con el otro, con sus ángulos y perspectivas comprensivas del mundo, de la vida y de la realidad. Componemos desde estos contextos los textos que dialogan con otros sujetos dentro de las intervenciones e improvisaciones que los actos pedagógicos convocan.

Intervenciones en las que el conocimiento fluye con la experiencia y se enriquece con los interrogantes; improvisaciones en las que el maestro deja su impronta posibilitadora del asombro, de la interpelación, de la duda; en las que se rompe el manual de las respuestas para construir el manifiesto de las preguntas en la pedagogía del encuentro para la escucha y para la apropiación de la palabra (Freire, 2014).

La voz biográfica en sensibilidad de aprendizaje, en cercanía con la historia y los recuerdos que cada uno trae en el relato. La voz del maestro desde el aula, en cuyo escenario la lectura y la escritura tejen el vínculo social y cultural con el lenguaje; nos teje como identidades en devenir, como actores dispuestos

a los retos de nuevos actos, de nuevos rostros, de nuevas subjetividades en las que nos encontramos y nos desencontramos en las vivencias de la enseñanza y del aprendizaje.

Puede sintetizarse este trayecto de reflexiones y relaciones con el lenguaje como una provocación a que los maestros estemos en reflexión de la construcción de la subjetividad y las subjetividades que confluyen en el aula, además, en reflexión de las genealogías epistemológicas que argumentan y proyectan la pedagogía desde un diálogo con los saberes que piensan la educación, y en reflexión de las experiencias y contingencias sobre el campo de las prácticas problematizadoras con las cuales se integran los componentes reflexivos, teóricos y metodológicos que hacen parte del panorama vivencial de las preguntas.

Conflicto de intereses: el autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Ariès, P. (2008). *Morir en Occidente*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Engels, F. (1876). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Moscú, Rusia: Editorial Progreso.
- Freire, P. (1969). *La educación como práctica de la libertad*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.

- Freire, P. (2014). *Por una pedagogía de la pregunta*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Heidegger, M. (1972). *Qué significa pensar*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Nova.
- Leroi-Gourhan, A. (1971). *El gesto y la palabra*. Caracas, Venezuela: Ediciones de la Biblioteca Universidad Central de Venezuela.
- Le Bretón, D. (2016). *Desaparecer de sí mismo. Una tentación contemporánea*. Madrid, España: Ediciones Siruela.
- Martínez, B. A. (1997). *Crónica del Desarraigo historia del maestro*. Bogotá, Colombia: Cooperativa Editorial Magisterio.
- Maturana, H. (2001). *Emociones y lenguaje en educación y política*. España: Editorial Dolmen.
- Mèlich, J. (2002). *Filosofía de la finitud*. Barcelona, España: Herder.
- Nietzsche, F. (2003). *La genealogía de la moral*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Onfray, M. (2000). *La construcción de uno mismo*. Buenos Aires, Argentina: Libros Perfil.
- Onfray, M. (2005). *Antimanual de filosofía*. Madrid, España: Editorial EDAF.
- Onfray, M. (2016). *Cosmos*. Barcelona, España: Editorial Paidós.
- Platón. (1988). *República*. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Varela, F., Thompson, E., y Rosch, E. (2005). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona, España: Gedisa.
- Zemelman, H. (2006). *El conocimiento como desafío posible*. Neuquén, Argentina: Editorial de la Universidad Nacional del Comahe Neuquén.
- Zuleta, E. (1982). Sobre la lectura. En: *Sobre la idealización de la vida personal y colectiva*. Bogotá, Colombia: Procultura.



EMMANUEL LEVINAS Y SEYLA BENHABIB: DERECHOS HUMANOS COMO DERECHOS DE LOS OTROS

Emmanuel levinas and seyla benhabib: human rights and
rights of others

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.2425>

Recibido: 21 de diciembre de 2016 / Aceptado: 13 de febrero de 2017 / Publicado: 23 de junio de 2017

*Jhonnattan Stivel Villa Monsalve**

Resumen

Emmanuel Levinas y Seyla Benhabib consideran que no es posible hablar de derechos humanos sin la presencia del otro. Para estos filósofos, los derechos humanos deben constituirse a partir del reconocimiento de los demás en sus particularidades culturales, sociales, religiosas y demás. Por eso, los derechos humanos no podrían implementarse siempre de la misma forma en todas las comunidades humanas. Teniendo en cuenta esto, en este artículo se analizan los argumentos que dan Emmanuel Levinas y Seyla Benhabib sobre la importancia que tiene el reconocimiento del otro en su diversidad para la construcción y la implementación los derechos humanos. Se hace énfasis en que ni el filósofo lituano ni la filósofa turca aceptan el universalismo jurídico de los derechos humanos, pues ven en ello un atentado contra la diversidad de los otros y contra la diversidad de las comunidades humanas.

Palabras clave

Alteridad; Derechos humanos; Ética; Otro; Paz; Universalismo.

* Filósofo de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Estudiante de maestría en Filosofía de la misma universidad. Línea de investigación "Filosofía-literatura, hermenéutica, estética y fenomenología". Orcid 0000-0003-1727-8298. Correo electrónico: jhonnattan.villa@udea.edu.co

Abstract

Emmanuel Levinas and Seyla Benhabib consider that it is not possible to speak about human rights without taking others into account. For these philosophers, human rights should be built upon on the awareness of others and their cultural, social, religious and other particularities. This paper, taking all this into account, analyzes Emmanuel Levinas and Seyla Benhabib 's arguments on the importance of being aware of others in their diversity to build and implement human rights. There is an emphasis that neither the Lithuanian nor the Turkish philosopher accept the juridical universalism of human rights, for they see it as a threat against diversity of others and human communities.

Keywords

Otherness; Human rights; Ethics; Other; Peace; Universalism.

Introducción

Tras su experiencia como prisionero de guerra durante la Segunda Guerra Mundial, Emmanuel Levinas mostró un gran interés por desarrollar una filosofía que tuviera en consideración la importancia del otro como sujeto único en sus particularidades. Esta filosofía (Levinas, 2001, 2014) surgió como respuesta a los regímenes totalizantes y a los horrores cometidos por los nazis contra minorías étnicas (judíos y gitanos, principalmente) y grupos disidentes. Por su parte, Seyla Benhabib (2005, 2008), basada en el pensamiento de Hannah Arendt (1998), también ha mostrado en su filosofía un gran interés por el otro, pero entendido como extranjero, ciudadano y refugiado.

En *Alteridad y trascendencia*, Levinas (2014) aborda la importancia del otro en el discurso de los derechos humanos. Benhabib (2011) hace lo mismo en su obra *Diversity and adversity*, concretamente en el capítulo *Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights* (Benhabib, 2008). Ambos filósofos consideran que sin la presencia del otro no es posible hablar de derechos humanos y que estos no están estrictamente supeditados a discursos políticos homogenizantes y universalistas.

En este escrito se analizan los argumentos de Emmanuel Levinas (2001, 2014) y Seyla Benhabib (2005, 2008) sobre la importancia que tiene el reconocimiento del otro en su diversidad para la construcción y la implementación de los derechos humanos. Se parte de la idea de que el universalismo jurídico de los derechos humanos es un atentado contra la diversidad de los otros y contra la diversidad de las comunidades humanas tanto en la filosofía de Levinas, como en la de Benhabib. Así pues, se inicia mostrando por qué para Levinas los derechos humanos no pueden ser pensados ni aplicados cuando no hay conciencia ni reconocimiento del otro. Después de esto, se analizará lo que Benhabib entiende por derechos de los otros y por qué los considera un elemento fundamental para la discusión sobre los derechos humanos. Finalmente, con base en el pensamiento de Levinas y Benhabib, se dilucidará cómo podría entenderse los derechos humanos en relación con la ética de la alteridad.

El otro, la ética, la paz y los derechos humanos en la filosofía de Emmanuel Levinas

Una de las mayores preocupaciones de Levinas (2014) fue comprender al otro en sus particularidades. Sin embargo, ese otro aparecía en su filosofía como un ser inaprehensible e incognoscible a partir de las categorías cognoscitivas del Yo de la filosofía tradicional. El otro para Levinas es ese ser que nos invita a su encuentro no para conocerlo ni dominarlo, sino para acogerlo tal como es. Pero ese encuentro con el otro solo es posible en la apreciación de su rostro. El rostro muestra al otro tal como es, es decir, como un ser vulnerable. Al respecto, Levinas (2014) dice que:

[e]l rostro es señorío y lo sin-defensa mismo (...). Bajo el contenido que se da a sí mismo traspasa toda su debilidad y, al tiempo, surge su mortalidad (...). Este rostro del otro (...) es también [quien] me ordena: "No matarás" (p. 83).

Esta definición nos permite ver que el otro es un ser finito y vulnerable que debo atender a fin de preservar su vida; en consecuencia, el mandato "no matarás" me interpela a ir a su encuentro y a su cuidado.

Ser responsable del otro implica pensar en el otro. Pero este pensar no se reduce solo a la elaboración de representaciones. Según Levinas (2014), si en un pensamiento ético solo nos representamos al otro desde nuestras particularidades individuales, lo que resultamos haciendo de él no es más que imagen. "Pues bien, en la imagen el pensamiento accede al rostro del otro reducido a sus formas plásticas, sean estas exaltadas y fascinantes o procedentes de una imaginación exacerbada" (Levinas, 2014, p. 96). En otras palabras, la imagen está imposibilitada para decir lo que es en realidad ese rostro del otro. La imagen solo da cuenta de las representaciones de la cosa que es pensada, pero no ofrece nada para conocerla. Así, para ser responsable del otro no basta solo con representárnoslo ni formarnos idea de él. La responsabilidad para con el otro es conocimiento y reconocimiento del otro porque "[esta] me asigna y me reclama como si la muerte invisible a la cual hace frente el rostro del otro -unicidad separada de todo conjunto- fuera mi asunto" (Levinas, 2014, p. 97).

Por otra parte, la responsabilidad invita al Yo a salir de sí para ir al encuentro con el otro. Vista así, debe ser entendida como un acompañar al otro en su situación de finitud –lo cual permite el reconocimiento de la finitud propia–. “La responsabilidad [es] un mandamiento de no dejar solo al otro en su última extremidad” (Levinas, 2014, p. 97). Si este mandamiento es quebrantado, es decir, si abandonamos al otro en su mayor vulnerabilidad, nos convertimos en cómplices de su sufrimiento.

Según Levinas (2014), reconocer la vulnerabilidad del otro nos lleva a reconocer los derechos de los otros. “*El derecho del hombre, absoluta y originalmente, no adquiere sentido sino en el otro*” (Levinas, 2014, p. 97). Visto de esta manera, los derechos humanos –como derechos de los hombres– son un asunto ético. No se puede hablar de derechos de los hombres, si no se tiene en cuenta la presencia del otro, pues el otro es el sujeto de derecho porque nos interpela a su encuentro, a su reconocimiento y a ser partícipes de su vulnerabilidad¹. Empero, en el discurso de los derechos humanos el otro no es más que una imagen, un medio que se usa para implementar un discurso centralizado y homogenizante (Levinas, 2014, p. 101).

Lo anterior también aplica al discurso sobre la paz. Según Levinas (2014), el modelo de paz que se ha querido implementar a nivel mundial es el modelo logrado tras el final de la II Guerra Mundial, es decir, una paz sin un pleno conocimiento y sin reconocimiento del otro. Esta paz no puede ser interpretada como una paz que se construye a partir de lo verdadero. Y lo verdadero es el reconocimiento del otro.

Paz a partir de la Verdad. A partir de la verdad de un saber en el que lo diverso, en lugar de oponerse, se pone de acuerdo o se une; al extranjero se le asimila; y al otro se concilia con la identidad de lo idéntico en cada uno. Paz como retorno de lo múltiple a la unidad, según la idea platónica o neoplatónica de lo Uno. Paz a partir de la verdad que –maravilla de las maravillas– dirige a los hombres sin forzarlos ni combatirlos, que los gobierna o los retiene sin esclavizar, que puede convencer por el discurso en lugar de vencer y que domina los

¹ En la filosofía de Levinas (2014) el Yo también es sujeto de derecho, pero solo si se comprende a sí mismo como el otro.

elementos hostiles de la naturaleza por el cálculo y el saber hacer de la técnica. Paz a partir del Estado que sería reunión de hombres participando en las mismas verdades ideales (Levinas, 2014, p. 101).

Entonces, la paz es asimilación del otro, una acogida del extranjero, pero no para vencerlo ni dominarlo, sino para ser partícipes con él de la diferencia y de eso que nos hace hermanos, a saber, la vulnerabilidad. Por eso, la paz se concibe en la filosofía de Levinas (2014) como “relación con una alteridad irreductible a un género común donde, ya en comunidad lógica, no sería sino alteridad relativa” (p. 105). Dicho de otra forma, la paz es un encuentro permanente con el otro. Además, no se debe entender como la culminación de un conflicto, porque después de los conflictos lo que permanece es ese rostro del otro, que “no es desvelamiento sino pura indigencia de la exposición extrema a la muerte, la mortalidad misma” (Levinas, 2014, p. 106), invitándonos a atender su vulnerabilidad.

La paz es una respuesta ética que damos al otro por el hecho de ser responsable de él. Sin este sentido de responsabilidad por el otro, el discurso de la paz para Levinas (2014) carece de sentido. Sin embargo, Levinas considera que es necesario indagar más por esa relación de responsabilidad que se tiene con los demás, pues esta no dice cómo ser responsables del otro ni por qué el otro aparece como sujeto del cual es necesario responsabilizarse. Si no sabemos cómo responder por el otro, tampoco sabremos cómo atender su vulnerabilidad. Entonces, ¿cómo entender que somos responsables del otro?

Levinas (2014) introduce el concepto de justicia para responder a esta cuestión. La justicia es el fundamento de la relación con los hombres. A partir de esta hay que hacer consciencia del otro y de la comunidad humana en relación con las estructuras políticas y las leyes de la sociedad. Solo en este contexto entran en juego los derechos humanos, pues estos cumplen una importante función social, a saber, hacer posible la construcción de la paz y el encuentro con el otro.

Es necesario resaltar que en la filosofía de Levinas (2014) los derechos humanos no son importantes como teoría política y ética. La importancia de los derechos humanos radica en el otro, pues ellos “no son ni el principio ni la justificación de este ‘privilegio’² adherido *a priori* a la persona humana” (Levinas, 2014, p. 112). En este sentido, los derechos humanos no deben buscarse por fuera del hombre, pues es este quien permite el encuentro con el otro. Si el hombre no es el fundamento mismo del derecho, el sentido del derecho no sería novedoso.

Ahora bien, señala Levinas (2001) que: “[el descubrimiento] de que, a título de derechos humanos, se asignen al hecho mismo de ser hombre (...), señala sin duda un momento especial en la conciencia occidental” (p. 243). Estos derechos tienen como fundamento intrínseco dos mandamientos bíblicos, a saber, “no matarás” y “amarás al prójimo”. Del primero ya habíamos mencionado que el mandamiento que nos demanda cuidado del otro. Del segundo, podríamos decir que es el imperativo que nos lleva al encuentro con el otro y a su reconocimiento. Indudablemente, en estos mandamientos aparecen como una obligación, y apelando a la tradición judía de Levinas, son una obligación religiosa sustraída de la Torá³. Pero esta obligación es “obligación de evitar al hombre los sufrimientos y humillaciones de la miseria, del vagabundeo (...), así como de preservarle contra la violencia y crueldad de los seres vivos” (Levinas, 2001, pp. 243-244). Así, los mandamientos “no matar” y “amar al prójimo” aparecen como principios básicos que sirven para enfrentar problemas.

Pero los derechos humanos son más que una obligación; ellos son la respuesta ética que le damos al sufrimiento del otro. Esta idea, empero, resulta ser bastante problemática en la filosofía de Levinas (2001). Según Edgar Antonio López (2010), “en la filosofía levinasiana existe un problema para hablar de los derechos humanos, pues para el filósofo lituano-francés la noción de humanidad no coincide con la de género humano” (p. 110). Con esto no se quiere decir que Levinas critique estrictamente la teoría de los derechos humanos. Lo que busca resaltar López es que el concepto de humanidad aparece en la

² Cuando Levinas (2014) habla de privilegios se refiere a las condiciones sociales y psicológicas y al estado cultural, técnico y económico de una sociedad. Según el filósofo de Kaunas, estas condiciones no están por encima de lo humano.

³ En la tradición cristiana la Torá se conoce como Pentateuco.

filosofía de Levinas como un concepto bastante general, como una imagen que no da cuenta de lo que es la humanidad como tal. Por esta razón, Edgar Antonio López sostiene que en la filosofía de Levinas no se habla de derechos humanos, sino de derechos del hombre, pues es el hombre quien siempre aparece como otro interpelándonos a su encuentro.

Según López (2010), “en la modernidad el discurso de los derechos humanos, basado en las nociones de libertad y de igualdad, pretendió abarcar a la humanidad toda, cuyos miembros supuestamente comparten una misma dignidad” (p. 110). Para Levinas (2001), en cambio, el otro, y cada otro, es el portador de la dignidad humana. La dignidad humana no existe fuera del hombre y no podemos hablar de ella como una individualidad, ya que no es una igualdad. Por eso, “es la diferencia y no la igualdad la que posibilita desde la perspectiva levinasiana una preocupación auténtica por aquello que se identifica como derecho del Otro” (López, 2010, p. 111).

En resumen, en la filosofía levinasiana el reconocimiento de los derechos del otro solo puede darse en el marco del reconocimiento del otro (López, 2010). Este reconocimiento no implica que ese otro deba ser reducido, vencido y dominado. Los derechos del hombre solo son posibles en la relación ética que establecemos con el otro en sus diferencias. En esto radica la ética de Levinas y la crítica al universalismo de los derechos humanos. El discurso de los derechos humanos se basa en el principio de igualdad entre los hombres, haciendo a los individuos idénticos los unos a los otros (López, 2012). Los derechos del hombre, en cambio, reconocen al otro como unicidad incomparable debido a sus características como otro; mediante estos no se pretende homogeneizar a ningún individuo, sino atender su sufrimiento. Por eso, cuando se habla de derechos del hombre “se [habla] de Otro que tiene palabra y cuya palabra es un grito que clama justicia. El rostro y el grito de cada persona que ve vulnerados sus derechos son el rostro y el grito de toda la humanidad” (López, 2010, p. 113).

“El derecho a tener derechos”: el problema del universalismo de los derechos humanos en Seyla Benhabib

Según Seyla Benhabib (2008), uno de los problemas que tiene la teoría de los derechos humanos es su pretensión universalista en sentido cultural, metafísico, moral, legal, e incluso, religioso. Siguiendo a Hannah Arendt (1998), Benhabib (2008) defiende que, “existe un derecho moral fundamental, el ‘derecho a tener derechos’” (p. 175). Ese derecho se entiende como ser reconocido por los otros, y reconocer a los otros, como una persona de derechos morales y legales dentro de una comunidad humana. Por eso Benhabib (2008) analiza el discurso de los derechos humanos a partir de las implicaciones políticas y filosóficas que estos tienen, pues “[la] unidad y la diversidad de los derechos humanos sólo se puede defender desde la base de un compromiso de formas democráticas de gobierno, así como con una sociedad civil y una esfera pública libres” (p. 175).

El problema de los derechos humanos, sin embargo, está en que estos se establecen como un discurso válido para todos los hombres en todas las comunidades y en todas las circunstancias. Cuando hablamos de derechos humanos, hablamos de normas morales que homogenizan a todos los individuos bajo el concepto de libertad y dignidad. Esto es lo que critica Benhabib (2005) porque, según ella, desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, todos los individuos –especialmente los extranjeros, los refugiados y los aislados social y políticamente– están sometidos a un régimen internacional de derechos humanos. Este régimen puede definirse como “conjunto de regímenes regionales y globales interrelacionados que se superponen parcialmente y que incluyen tratados de derechos humanos junto con la ley internacional consuetudinaria» (Benhabib, 2005, p. 17); y con base en este se buscan resolver tres problemas políticos actuales, a saber, los crímenes contra la humanidad y los crímenes de guerra, las intervenciones humanitarias y la migración transnacional. Aquí solo se abordarán brevemente los dos primeros.

El concepto de crímenes contra la humanidad se articuló por primera vez por las potencias aliadas en los juicios de Nuremberg contra los criminales nazis (Benhabib, 2005). Este concepto estipula que el Estado y sus miembros deben responder por el otro cuando contra él se han cometido hostilidades extremas –limpieza étnica, ejecuciones en masa, violaciones y castigos crueles e inusuales– bajo ciertas normas comunes como el respeto a la vida. Según Benhabib (2005), estas acciones, en caso de juicio, pueden constituir bases suficientes para acusación; lo mismo sucede con el procedimiento de los individuos que las han cometido, así estos pertenezcan o hayan pertenecido a una institución estatal o sido subordinados al cumplimiento de una orden.

La frase del soldado y el burócrata –“Solo estaba cumpliendo con mi deber”–, ya no es un argumento aceptable para abrogar los derechos humanos de la humanidad en la persona del otro, incluso, y especialmente, cuando el otro sea su enemigo (Benhabib, 2005, p. 18).

Los juicios contra los crímenes de lesa humanidad se han configurado como el principio fundamental de las intervenciones humanitarias. Por ejemplo, la limpieza étnica y los constantes crímenes contra la población de Bosnia y Kosovo sirvieron para que los Estados Unidos y los miembros de la OTAN intervinieran estos territorios. Esta intervención, como señala Buchanand (como se citó en Benhabib, 2005), fue considerada como una “*obligación moral generalizada* de terminar con acciones tales como el genocidio y los crímenes contra la humanidad” (p. 18). Así pues, ante estos casos, los derechos humanos priman sobre la soberanía de los pueblos, pues lo que se busca es defender al otro en su vulnerabilidad.

Visto de esta forma, la aplicación de los derechos humanos parece ser una imposición política y moral. Ejemplos como la condena a los crímenes de lesa humanidad y la intervención humanitaria muestran que bajo el discurso de los derechos humanos al otro se trata como un igual, como sujeto homogéneo y semejante y no como sujeto único en sus particularidades nacionales, étnicas, religiosas, culturales, entre otras. Dicho desde una perspectiva levinasiana, este modelo de derechos humanos aparece como un desconocimiento del otro

y no como una respuesta a su sufrimiento. Benhabib (2005) interpreta esto como un universalismo jurídico y político que desconoce las particularidades de cada comunidad humana.

El universalismo jurídico y político de los derechos humanos tiene sus bases en posturas filosóficas hegemónicas y centralizadas (Benhabib, 2005). Para ejemplificar esto, Benhabib (2005) toma algunos de los postulados de Edmund Husserl (1991), quien consideraba que la crisis de las ciencias europeas ponía en peligro el racionalismo filosófico occidental y la permanencia de ese espíritu europeo, que solo puede verse reflejado en la manera de pensar de los mismos europeos y los estadounidenses. Esto permite ver parte de nuestra realidad actual y de la manera en la que, a nivel moral y político, nos relacionamos con el otro⁴. Si Husserl apelaba a una permanencia del espíritu racional europeo, actualmente el discurso de los derechos humanos –y con este, el de la democracia– sugiere una occidentalización de todas las comunidades humanas. La respuesta de Benhabib (2005) a esta problemática es la defensa de la idea de que existe un derecho moral fundamental, a saber “el derecho a tener derechos”. La idea no es propiamente de Benhabib, sino de Hannah Arendt (1998) y se define como reconocimiento del otro⁵.

Benhabib (2005) toma en consideración que el debate que genera el discurso sobre los derechos humanos ha generado diversas acepciones de lo que estos derechos son e implican. De hecho, “existe un amplio desacuerdo en el pensamiento contemporáneo sobre la justificación filosófica y el contenido de

⁴ Husserl, en su libro *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1991), describe el espíritu europeo como un espíritu superior de la siguiente manera: «Formulemos la pregunta: ¿cómo se caracteriza la figura espiritual de Europa? O sea, Europa no en un sentido geográfico, no desde el punto de vista de los mapas, como si fuera posible determinar el conjunto de los hombres que coexisten aquí territorialmente como humanidad europea. Los “dominios” ingleses, los Estados Unidos, pertenecen claramente, en un sentido espiritual, a Europa; no así los esquimales o los indios de las tiendas de campaña de las ferias anuales, ni los gitanos que vagabundean continuamente por Europa. Es manifiesto que bajo el rótulo de Europa lo que está en juego es la unidad de una vida espiritual, de un hacer y de un crear: con todos los objetivos, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con las configuraciones teleológicas, con las instituciones y organizaciones» (Husserl, 1991, p. 328).

⁵ Al respecto, Hanna Arendt dice en *Los orígenes del totalitarismo* (1998) que: «llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global. Lo malo es que esta calamidad surgió no de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario, que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar “civilizado” en la Tierra, porque, tanto si nos gustaba como si no nos gustaba, empezamos a vivir realmente en Un Mundo” (Arendt, 1998, 247). Esta propuesta de Arendt puede entenderse como una exigencia por el cumplimiento de los derechos humanos y por el respeto de la humanidad del otro.

los derechos humanos” (Benhabib, 2005, p. 18). Esto no quiere decir que las reflexiones filosóficas sobre los derechos humanos hayan aumentado. Antes bien, Benhabib (2005) considera que ha sido el discurso político sobre los derechos humanos el que ha prevalecido últimamente. Pese a esto, algunos defienden que los derechos humanos constituyen “el núcleo de una moralidad universalista tenue” (Michael Walzer), mientras que otros argumentan que éstos conforman “condiciones razonables para un consenso político mundial” (Martha Nussbaum). Otros estrechan el concepto de derechos humanos a “un estándar mínimo de instituciones políticas bien-ordenadas para todos los pueblos” (John Rawls) y advierten que es necesario diferenciar entre la lista de derechos humanos incluida en la Ley de los Pueblos, defendible desde el punto de vista de una razón pública mundial, y la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 (Benhabib, 2008, p. 180).

Estas tres acepciones de los derechos humanos resultan problemáticas; ninguna de ellas asume una postura real por el reconocimiento de los derechos del otro. Por ejemplo, la propuesta de “un núcleo de moralidad universalista tenue” (Walzer, como se citó en Benhabib, 2008) hace una invitación al análisis comparativo de todos los principios morales de todas las comunidades humanas y resulta reduccionista y excluyente, pues, según Benhabib (2008), no llevaría al reconocimiento de las particularidades sociales, culturales y religiosas de los otros; además “los mandatos negativos contra la opresión y la tiranía’ de Walzer serían compatibles con enormes grados de desigualdad entre los géneros, clases, castas y grupos religiosos” (Benhabib, 2008, p. 180). Por otra parte, la propuesta de Nussbaum (como se citó en Benhabib, 2008) tampoco resulta viable, porque se basa demasiado en una antropología filosófica de las capacidades humanas y no distingue entre principios morales, prerrogativas legales, el principio de los derechos y la agenda de los derechos. En otras palabras, para la filósofa turca, la propuesta de Nussbaum “ignora el modo en que pueden emerger variaciones legítimas en las interpretaciones, contextualización y aplicaciones de los derechos humanos” (Benhabib, 2008, p. 181). Y por último, la propuesta de Rawls de “un estándar mínimo de instituciones políticas bien-ordenadas para todos los pueblos” (como se citó en Benhabib, 2008, p. 180), tampoco convence a Benhabib (2008) porque estas instituciones no darían cuenta de las particularidades contextuales, sociales, culturales, reli-

gias y de género de todas las comunidades humanas. Así pues, el problema de la teoría de los derechos humanos radica en la manera en la que estos son comprendidos y cómo se quieren aplicar.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, no obstante, es un documento más cercano al derecho internacional público. Según Benhabib (2008), estos documentos han sido concebidos como concesiones políticas y su abordaje filosófico resulta ser bastante confuso. Por eso, es necesario considerar una definición más robusta de los derechos humanos, y para ello, hay que entenderlos como “derecho a tener derechos”. Esta definición no es propia de Seyla Benhabib. La filósofa turca toma del pensamiento de Hannah Arendt para reconceptualizarlos en términos no políticos y estatales, sino como “la exigencia de cada persona humana a ser reconocida y protegida como una personalidad jurídica por la comunidad mundial” (Benhabib, 2008, p. 182). Efectivamente, durante la primera mitad del siglo XX, el hecho de no pertenecer a un estado o ser excluido de una nación implicaba perder todos los derechos y ser excluido como persona de derecho. En ese sentido, la propuesta de Hannah Arendt (1998) de un “derecho a tener derechos” solo es posible, según Benhabib (2005, p. 46), dentro del reconocimiento del sujeto en una comunidad política. Con base en esto, ya no sería posible pensar en una implementación universalista y homogénea de los derechos humanos; de hacerse, no solo se estaría desconociendo al otro como sujeto de derechos, sino también a la comunidad a la que pertenece. La noción de derecho a tener derecho que plantea Benhabib, en consecuencia, debe entenderse como una crítica al proyecto universalista del discurso de los derechos humanos.

Pero ¿qué es universalismo? Este concepto tiende a dos acepciones según Benhabib (2008). En primer lugar, “universalismo puede significar la creencia que existe una naturaleza humana fundamental o una esencia que define quienes somos” (Benhabib, 2008, p. 185). A esta acepción pertenecen los estudios sobre las pasiones humanas, los instintos y las emociones, todo ello susceptible de ser analizado racionalmente. La segunda acepción de universalismo alude a la *estrategia justificatoria* de los debates filosóficos contemporáneos usada por hermeneutas, contextualistas y posestructuralistas para mostrar cómo el contexto y las condiciones culturales, económicas y psicológicas del hombre

determinan su acción. La tercera definición de universalismo es: “principio de que todos los seres humanos, independientemente de su raza, género, orientación sexual, capacidades físicas o psíquicas, trasfondo cultural, étnico, lingüístico o religioso, tienen derecho a igual respeto moral” (Benhabib, 2005, p. 186). Por último, universalismo se define como conjunto de normas morales y legales aplicables a todos los hombres, en todos los contextos.

Todas estas nociones de universalismo son presentadas por Seyla Benhabib (2008) para argumentar que los derechos humanos no pueden ser abordados como norma jurídica válida para todos los hombres. No obstante, la justificación de los derechos humanos “no puede avanzar sin el reconocimiento de la libertad comunicativa del otro, esto es, de derecho del otro de aceptar como legítimas sólo aquellas reglas de acción cuya validez ha resultado convencida con razones” (Benhabib, 2008, p. 187). La justificación de los derechos humanos descansa en un universalismo moral, a saber, el respeto por el otro en tanto que es un ser capaz de comunicarse libremente para aceptar y rechazar reglas de acción. En este sentido, en la filosofía moral de Benhabib (2008), los derechos humanos solo son válidos cuando se escucha al otro en –y desde– sus particularidades.

Por otra parte, Benhabib (2008) afirma que al escuchar al otro y al reconocerlo como sujeto con libertad comunicativa, “nuestras diferencias (...) más que excluirse se complementan (...), anticipan[do] experiencias de altruismo y de solidaridad” (p. 191). Este complemento en las diferencias no solo debe entenderse como reconocimiento del otro, sino también como autorreconocimiento y reconocimiento recíproco. Solo allí, añade Benhabib, es posible poseer el “derecho a tener derechos”. Este es el verdadero sentido del universalismo porque el universalismo no consiste en una esencia o naturaleza humana que se nos dice que todos tenemos o poseemos, sino más bien en experiencias de establecer una comunalidad a través de la diversidad, conflicto, división y lucha. El universalismo es una aspiración, un objetivo moral por el que pelear; no es un hecho, una descripción del modo en que el mundo es (Benhabib, 2008, p. 191).

De acuerdo con esta consideración, los derechos humanos, en tanto derechos a tener derechos, más que un discurso político y jurídico son el lugar donde podemos escuchar al otro para reconocerlo y autorreconocernos, a fin de poder construir con él, desde la diversidad y la diferencia, comunidad humana.

Levinas, Benhabib y el reconocimiento del otro como fundamento de los derechos humanos

El otro se introduce en la filosofía de Emmanuel Levinas (2014) y de Seyla Benhabib (2008) como el principio fundamental de toda relación ética, política y moral. El otro es quien nos interpela a su encuentro, a su vulnerabilidad y a hacernos responsables de él siempre que nos sea posible (Levinas, 2014). El otro es también agente libre que tiene la capacidad de comunicarse con sus otros para debatir normas de acción (Benhabib, 2008). Sin la presencia del otro sería imposible hablar de ética o de derechos humanos. Sin embargo, hay algunas diferencias entre Levinas y Benhabib con respecto a la manera en la que se abordan los derechos humanos. En Levinas (2014) los derechos humanos se entienden como una demanda a atender y evitar el sufrimiento de los otros. Estos derechos no se circunscriben a ninguna doctrina política ni a ningún proyecto moral, pues siempre se han suscitado de manera intrínseca en las relaciones éticas. Los mandamientos “no matarás” y “amarás al prójimo”, por ejemplo, dan cuenta de ello. En cambio, Benhabib (2008) considera que el discurso de los derechos humanos es un discurso político, que manifiesta que el otro tiene derecho a tener derechos porque es un sujeto comunicativo que nos interpela a su reconocimiento. Estas diferencias, empero, no establecen entre sí una oposición. De hecho, la propuesta de Benhabib de los derechos humanos como derechos del otro complementa bien la propuesta de una ética de Emmanuel Levinas. Si se comparan ambas posturas filosóficas es posible hallar en ellas la necesidad de ir al encuentro del otro, ya sea mirando su rostro vulnerable, finito y único en su particularidad, o bien, escuchándolo libremente aceptar y rechazar las normas de acción que le son presentadas.

Resulta interesante contrastar que la filosofía de Levinas (2014) y la de Benhabib (2008) se han interesado en el otro como la verdadera justificación de los derechos humanos y de toda relación ética. Por eso, al mirar y al escuchar al otro en sus particularidades podemos saber cuáles son sus necesidades reales y de qué manera podemos atenderlas. Sin este principio es imposible hablar de derechos humanos. En la filosofía levinasiana, los derechos humanos son la respuesta ética que le damos al sufrimiento del otro. En el pensamiento de Benhabib, los derechos humanos se entienden como el reconocimiento del otro como ser que pertenece a la comunidad humana y, en libertad, puede comunicarse con ella.

Así, los derechos humanos no deben entenderse como absolutos morales y jurídicos ni en la filosofía de Levinas (2014) ni en la filosofía de Benhabib (2008), pues ambos pensadores consideran que un absolutismo moral y jurídico de los derechos humanos no hace más que convertir al otro en instrumento útil para justificar un proyecto que busca la homogenización de cada individuo, a fin de ser válido para todos. En respuesta a esta pretensión homogenizante, el elemento más importante de los derechos humanos es el otro con sus particularidades, su carga histórica, cultural, social y moral (Benhabib, 2008; Levinas, 2014). Por eso, en la filosofía de Levinas, el otro es el prójimo, es decir, el extranjero; aquel individuo que no se comporta según nuestros cánones morales y nuestras convenciones sociales. Si a este prójimo le imponemos normas que van en contra de su rostro, esto es, de lo que él es como otro, lo estaríamos marginando, dominando, venciendo y excluyendo; no estaríamos respondiendo éticamente a su finitud ni a su vulnerabilidad. En la filosofía de Benhabib, esto no es más que desconocimiento del otro como sujeto que, en la medida en que pertenece a una comunidad humana, nos interpela a reconocer que, como nosotros, también tiene derecho a tener derechos.

Conclusiones

Las reflexiones de Emmanuel Levinas (2014) y Seyla Benhabib (2008) sobre los derechos de humanos, interpretadas desde la importancia del reconocimiento del otro, es decir, desde una perspectiva de alteridad, generan una importante discusión de carácter ético y político, pues ponen en cuestión la noción de que los derechos humanos son un principio moral y jurídico válido para todos los hombres. Así, estos filósofos invitan a entender los derechos humanos no desde un discurso homogenizante, sino desde la comprensión de los demás como sujetos diferentes, pero igual de finitos y vulnerables que nosotros.

La importancia del otro en el establecimiento de las relaciones éticas invita a reflexionar en lo importante que es la construcción de un discurso heterogéneo, pluralista y pluricultural de los derechos humanos. Basados en la filosofía de Emanuel Levinas (2014) y Seyla Benhabib (2008), un discurso de los derechos humanos sin el reconocimiento del otro puede interpretarse como un discurso totalizante que desconoce que el hombre es un ser diverso y que nosotros somos el otro para los demás.

En lo tocante al universalismo de los derechos humanos, vale la pena destacar que Levinas (2014) y Benhabib (2008) consideran que este solo es aplicable cuando se mira y se escucha al otro sin querer dominarlo, vencerlo o hacerlo parte de un sistema de normas que le son ajenas. En este sentido, los derechos humanos sólo podrían ser considerados como derechos universales cuando en ellos se reconoce que lo más importante es responder por la vulnerabilidad del otro.

Conflicto de intereses: el autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona, España: Gedisa.
- Benhabib, S. (2008). Otro universalismo: sobre unida y diversidad de los derechos humanos. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (39), 175-203.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, España: Crítica.
- Levinas, E. (2001). *Entre nosotros: ensayos para pensar en el otro*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Levinas, E. (2014). *Alteridad y trascendencia*. Madrid, España: Arena Libros S.L.
- López, E. (2010). Derechos humanos como derechos de otros en Lévinas. *Cuadernos de Filosofía*, 31(103), 107-114.



REFLEXIONES EN TORNO A UNA AGENDA FORMATIVA PARA LA PAZ

Reflection on a formative agenda for peace building

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.2426>

Recibido: 14 de febrero de 2017 / Aceptado: 16 de mayo de 2017 / Publicado: 23 de junio de 2017

*Andrés Felipe Agudelo Zorrilla**

Resumen

Este artículo se propone reflexionar sobre las posibilidades de tejer una agenda formativa para la paz, tomando en cuenta los aportes del pragmatismo como teoría ético-política que surgió en el marco de un conflicto civil y respondió adecuadamente a la coyuntura del momento a través de su agenda formativa, la cual cultivó en los ciudadanos una actitud cooperante-reflexiva transformando la opinión y el debate público en los principales instrumentos de progreso social. Para eso, se exponen las ideas del pragmatismo que fueron fundamentales en la superación del conflicto civil norteamericano, y luego se describen cuáles serían los retos más primordiales para la conformación de una agenda de formación. Por último, se evalúa el concepto de exclusión como manifestación cultural de la violencia por excelencia.

Palabras clave

Agenda para la paz; Exclusión; Paz; Pragmatismo; Violencia.

* Filósofo de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Docente de la Universidad Pontificia Bolivariana, sede Medellín, Colombia. Orcid 0000-0002-1290-474X. Correo: andreszorrilla92@gmail.com

Abstract

This article proposes a reflection the possibilities of building a formative agenda for peace building, taking into account the contributions both from pragmatism as well as from ethical-political theory that comes up in the civil conflict framework and appropriately responded to the moment through a its formative agenda, which promoted a cooperative-reflexive attitude transforming public opinion and debate into the main instruments of social progress. That is why, ideas on pragmatism are presented which were fundamental in overcoming the north American civil conflict and then described what would be the biggest challenges in establishing the formative agenda. Finally, there is an evaluation of the concept of exclusion as a cultural manifestation of violence.

Keywords

Peace agenda; Exclusion; Peace; Pragmatism; violence

Antesala

El concepto de agenda¹ designa –desde su etimología– “lo que ha de hacerse” (Real Academia Española, 2001). En este sentido, este artículo pretende definir un horizonte conceptual pertinente para la ideación de actividades y estrategias concretas que podrían componer una política pública educativa orientada a la consecución del posconflicto en Colombia. Sin embargo, este ensayo tiene unos límites de acción bien marcados, puesto que solo propende por definir el eje problemático y, respectivamente, una posible línea de trabajo dentro del marco de la formación ciudadana para la paz.

En este sentido, un país como Colombia, con miras en la transición del pos-acuerdo al posconflicto², tendría la necesidad de configurar una agenda a la altura de los retos más prominentes consecuentes a la terminación de un conflicto y el imperativo de jalonar procesos que a largo plazo redunden en el fortalecimiento de la justicia social, operada no solo por el Estado, sino por todos los actores de la sociedad como afectados activos³ durante las últimas décadas del conflicto armado en Colombia. En lo que se sigue se presentará el que sería el eje problemático que ha generado y perpetrado patrones culturales de violencia, para luego, establecer líneas de trabajo desde el horizonte conceptual del pragmatismo.

Genealogía del conflicto en Colombia: entre la desigualdad y el bipartidismo

Las causas del conflicto armado en Colombia son diversas y cualquier intento de monocausalismo sería, ante todo, un reduccionismo mal sano para explicar efectivamente el fenómeno que ha determinado al país en los últimos 60 años.

¹ Este artículo no hunde sus bases teóricas ni en el enfoque de la agenda settings ni en la agenda policy. Así pues, se usa el concepto de agenda desde sus raíces etimológicas.

² Esta transición puede ser comprendida como el paso de *peace making* al *peace building*, es decir, del proceso de finalización de un conflicto armado (paz negativa o ausencia de violencia directa) al proceso de construcción proactiva en los territorios, por todos los actores de condiciones de y para la paz (paz positiva o justicia social y resolución pacífica de conflictos).

³ Se refiere a la doble condición de los diferentes actores de la sociedad, como empresas y sociedad civil, que han sido víctimas y victimarios dentro del conflicto con acciones como la financiación de la guerra o replicación de prácticas cotidianas de violencia.

En la gama de explicaciones que han surgido, se encuentra un conjunto de ideas de tipo marxista, esto es, que realzan las dinámicas materiales como determinantes de la realidad política, cultural, económica y social. Así, la clave explicativa de esta postura radica en señalar la desigualdad económica como el principal aliciente del conflicto armado, pues motivaría la creación de los movimientos insurgentes campesinos (precedentes de la FARC) y luego grupos estudiantiles armados (precedentes del ELN). Según Yaffe (2011), las teorías del resentimiento –la autora menciona las claves explicativas de tipo marxista– no estarían completas sin el concepto de prioridad relativa, esto es, “la discrepancia entre lo que las personas piensan que merecen, y lo que realmente alcanzan” (p. 193), lo que dejaría en claro que la desigualdad material alimenta un tipo de imaginario cultural y con eso, un conjunto de conductas, creencias y emociones orientadas a establecer brechas de identificación entre los que lo tienen todo y los que nunca podrán tener algo igual, al menos, sino acceden a la ilegalidad.

En el otro lado de la estela hay explicaciones centradas en la posibilidad de lucro que puede traer la guerra. De acuerdo a Yaffe (2011), tanto el Estado como grupos alzados en armas, empresarios y líderes comunitarios pueden encontrar en la guerra un medio eficaz para gestionar recursos de la ilegalidad y estar invisibilizados por el conflicto mismo. Esto explicaría cómo conforme al avance del conflicto, aparecían nuevas formas de financiación cada vez más sofisticadas y de alto impacto económico y social. Desde el espectro cultural, esta cadena de explicaciones daría a entender que el foco de prácticas sociales que determinaron el conflicto era precisamente la ilegalidad y no propiamente la desigualdad, dicho claramente, no fue el factor de injusticia social lo que había detonado la guerra y las prácticas de ilegalidad, sino que sería la propensión a la ilegalidad la que configuraría el conflicto desde sus inicios hasta la época actual.

Un tercer conjunto de explicaciones está cimentado en el ámbito social y cultural, más que en el económico y político. Este grupo de teóricos han debatido la tesis según la cual, Colombia yace en una cultura de la violencia o no. Esto significa que las estructuras y dinámicas de las instituciones sociales y culturales, tales como la familia, la comunidad vecinal y otras, engendrarían

la violencia en los individuos a través de los procesos de enculturación, sustentando, entonces, la réplica constante de creencias, emociones y prácticas generadoras de violencia. Estas ideas podrían asirse en el hecho empírico del bipartidismo como génesis de la cultura de violencia en Colombia, pero sería imprudente negar las dos conclusiones aportadas tanto por las teorías del resentimiento, como de la codicia, dado que ambas responden a *modus operandi* muy particulares, a saber, la exacerbación de un nosotros (los pobres, el Estado, conservadores, liberales, entre otros) en detrimento de los otros. En este sentido, el bipartidismo no solo es un episodio histórico concreto que se extendió desde finales de 1840 hasta el 2002, en el que hegemonícamente, conservadores y liberales, eran los únicos actores en el espectro político, sino que se debe entender como una lógica cultural que hasta el día de hoy se ha mantenido y se ha manifestado en escenarios coyunturales como el proceso de paz, el plebiscito, el matrimonio homosexual, entre otros.

En todo caso, esta lógica no es una exclusividad del conflicto colombiano, de hecho, hunde sus raíces en aspectos antropológicos que van desde rasgos evolutivos como socio-culturales de diferentes grupos humanos. Particularmente, el pragmatismo norteamericano –fruto de un conflicto civil– no solo logra explicar con pertinencia el fenómeno de la violencia como un problema relacionado con la ideología y sus implicaciones sociales, sino que también abre la puerta para plantear una línea de trabajo en el marco de la formación de ciudadanías pacíficas.

Un experimento con buenos resultados: el pragmatismo

La sociedad norteamericana de finales del siglo XIX estaba devastada. La guerra civil entre abolicionistas y esclavistas no solo había dejado en la mente de todos el sinsabor de haber perdido a personas cercanas o sus propiedades, sino que también la guerra había acabado con cualquier impulso cultural de reconstruir una nación que seguía dividida por las exacerbaciones ideológicas de un bando u otro, tendiendo un ambiente de hostilidad en todo el país. Aunque bien, el esclavismo había sido derrotado y las comunidades del sur de Estados Unidos ya habían aceptado a regañadientes la imperiosa necesidad de

liberar y respetar la dignidad de las personas negras, la nación estaba en un desierto espiritual que se reflejaba en la ausencia de un proyecto común de democracia, un proyecto educativo que consiguiera dejar atrás las antiguas formas violentas de solucionar conflictos entre los ciudadanos e incorporar nuevas prácticas de cooperación. Esta tarea de renovación fue asumida con éxito por un grupo de intelectuales interconectados entre sí, pero con distancias conceptuales a veces considerables, conocidos actualmente como los pragmatistas. Así, personajes como Holmes, William James, Charles S. Pierce y John Dewey, elaboraron –cada uno desde su postura– una revisión de los problemas tradicionales de la filosofía, en concordancia con los problemas sociales, culturales y políticos de su época. Esta naturaleza anfibia –entre el academicismo y la vida pública de su contexto– del pragmatismo, le permitió responder desde una perspectiva teórica novedosa a los problemas más acuciantes de la filosofía, y sobre todo, construir un proyecto cultural que redefinió para siempre la propia comprensión de los norteamericanos y su vida en democracia. “Cambiaron el modo en que viven los americanos, el modo en que aprenden, el modo en que expresan sus ideas, el modo en que se entienden a sí mismos y el modo en que tratan a la gente diferente de ellos” (Menand, 2016, p. 13).

La piedra de toque del pragmatismo consistió básicamente en elaborar una teoría sobre las creencias e ideas que justificaban toda acción humana, pero, en vez de responder ¿por qué se cree esto y no otra cosa? como pregunta netamente epistémica y metafísica, los pragmatistas se preguntaron mejor ¿para qué se tiene cierta creencia y no otra? Una pregunta ético-política que haría del pragmatismo en su sentido más amplio, una actitud, una forma de enfrentar la vida y sus problemas. De forma magistral, los pragmatistas justificaron el vuelco a la primera pregunta porque, de hecho, cualquier respuesta posible podría convertir lo que era solo una idea (una forma entre tantas de comprender un fenómeno del mundo) en una ideología⁴, la cual, según el dic-

⁴ Terry Eagleton (1997) manifiesta que el término ideología es polisemántico, aunque bien, han predominado tres usos: Ideología como tergiversación de la realidad, como distorsión de la comunicación, e ideología como sistema cultural de legitimación. En este caso, se tomará el tercer uso, es decir, como un sistema complejo que tiene funciones socio-culturales como lo son la motivación y la legitimación de la acción social, en otras palabras, la ideología como un componente fundamental en cualquier estructura cultural de las sociedades humanas. Sin embargo –desde la perspectiva de Rorty (2007)–, habría que hacer la salvedad que hay ciertas culturas que adoptan un *modus operandi* donde la ideología se soporta no en justificaciones contextuales (con relación a un proyecto axiológico contingente), sino en justificaciones punto (con relación a una entidad no humana como lo es la Verdad, Dios o lo Humano).

tamen de los propios pragmatistas, podría ser la principal causa de violencia cultural; por lo menos, así lo sugiere Bernstein (2006) cuando antepone dos mentalidades entre sí, a saber, una mentalidad con anhelos de absolutismo frente al falibilismo pragmático. La primera debe ser comprendida como una disposición socio-cultural de fundar las propias creencias en un principio absoluto de naturaleza onto-epistémico, desde el cual se configura un dispositivo cultural de poder no consensuado en tanto no refutable y así, justificar discursos y prácticas de deslegitimación de la alteridad. Por su parte:

El falibilismo, en su sentido más sólido, no es una doctrina epistemológica elitista, sino un conjunto de virtudes –de prácticas– que deben ser cuidadosamente fomentadas en comunidades críticas. Una orientación falibilista requiere la disposición genuina a probar nuestras ideas en público y a escuchar con atención a quienes las critican. Precisa la imaginación para formular nuevas hipótesis y conjeturas, y someterlas a una rigurosa verificación y crítica públicas por parte de la comunidad de investigadores. El falibilismo necesita una alta tolerancia a la incertidumbre y el valor de revisar, modificar y abandonar nuestras creencias más caras cuando éstas han sido refutadas. (...) el falibilismo implica más que una mínima tolerancia de aquellos que disienten con nosotros y cuestionan nuestras ideas. Debemos enfrentarlos y buscar responder a sus críticas y objeciones, y esto requiere respeto mutuo (Bernstein, 2006, pp. 56-57).

Consecuentemente, la mentalidad falibilista estaría en el marco de la democracia deliberativa, donde el acuerdo intersubjetivo y las condiciones que lo permiten se convierten en los principales objetivos de la agenda política de una sociedad. No obstante, el falibilismo pragmático estaría perdiendo su funcionalidad si solamente se relaciona con la libertad comunicativa y la conformación de una comunidad de deliberación al estilo habermasiano. Por el contrario, habría que incluir las reflexiones de Dewey en torno a la democracia, su concepción de que esta es un modo de vida y no solo un conjunto de instituciones, y su adhesión al pensamiento de Honneth (1999) que la democracia “no es el discurso intersubjetivo el que representa la esencia de toda libertad comunicativa, sino más bien, el uso colectivo de las fuerzas individuales para la solución de un problema” (p. 7); dicho de otra manera:

La esfera política no es, como en Hannah Arendt o en forma atenuada en Habermas, el lugar de un ejercicio comunicativo de libertad, sino el medio cognitivo, con cuya ayuda la sociedad intenta de manera experimental explorar, tratar y solucionar sus propios problemas para la coordinación de la acción social (Honneth, 1999, p. 19).

Como bien rescata López (2011) de los desarrollos teóricos de Galtung (1995), la violencia puede ser comprendida como “todo lo que obstaculiza la realización completa del potencial humano, tanto física como mentalmente” (López, 2011, p. 89). Dicha obstaculización no podría ser atribuida solo a las condiciones estructurales o de justicia social, por el contrario, es necesario aplicar una clave explicativa que incluya los factores socio-culturales como elementos fundamentales en la configuración o no de entornos protectores y favorables para la paz, que –de acuerdo a la visión pragmatista- consistirán en ecosistemas en los que se cultive la inteligencia social como instrumento principal para lidiar con la exclusión.

Retos de una agenda formativa pragmatista para la paz

El primer reto, indudablemente, radica en abandonar lo que Rorty (1996) ha designado como el deseo de objetividad y adoptar el deseo de solidaridad como ruta axiológica en el marco del proyecto del posconflicto. Una transición de este tipo, solo quiere significar que el viejo hábito de “saltar fuera de nuestra comunidad lo suficientemente lejos para examinarla a la luz de algo que va más allá de ella, a saber, lo que tiene en común con todas las demás comunidades reales y posibles” (Rorty, 1996, p. 40), debe ser reemplazado inexorablemente por la costumbre de conformar proyectos comunes a través de la conversación, proyectos que brinden narrativas y autoimágenes provechosas para facilitar la inclusión de personajes y modos de vidas poco conocidas para la sociedad.

En este sentido, la distinción que hace Rorty (2007) entre discutir como una forma de intercambio de ideas donde los interlocutores comparten o no un léxico último⁵, acorde o discordante –según sea el caso-, que no está dispuesto a la transmutación y educar como una forma de “proceder suponiendo que las personas seguirán nuestros argumentos y saber que no pueden, pero esperando modificarlos de manera que lo logren” (p. 64) podría ser muy útil como una pauta de enseñanza socio-cultural, sobre todo si se sigue la propuesta deweyana de formar una inteligencia social en la que el debate y la cooperación permitan la propia gestión de las necesidades y proyecciones del orga-

⁵ Conjunto de palabras que sostienen el andamiaje cognitivo de cada individuo en su contexto socio-cultural (Rorty, 1991).

nismo social, como la propuesta de Bernstein (2006) de incentivar en cada ciudadano la capacidad de dudar de sus propios léxicos y experimentar otros nuevos (falibilismo), en virtud al reconocimiento de la diversidad cultural existente entre los grupos humanos (pluralismo). Una cultura de este tipo, piensa Rorty (1996), “se enorgullece de agregar constantemente nuevas ventanas, de ampliar constantemente sus simpatías” (p. 276) y no le queda más opción que crear un auditorio donde sus justificaciones sean aceptables y plausibles, siendo esto posible a través de la educación con fines persuasivos.

Una educación de este tipo es persuasiva en dos sentidos específicos. En la medida que utiliza la fuerza de las palabras y no de la violencia, el acercamiento de una ciudadanía formada para la paz a otros grupos humanos, se daría exclusivamente en dispositivos de participación dialógica, en la que elementos formativos intenten modificar algunas creencias del interlocutor, básicamente, las relevantes para la creación y el sostenimiento de un modo de vida democrático. El segundo sentido de la palabra persuasivo dentro del pragmatismo rortyano es

la prescindencia de palabras como: ¡Basta ya de hacer esas estúpidas preguntas sobre si no hay algunos judíos buenos, preguntas que me hacen dudar de tu conciencia y de tus ancestros, o el Reich encontrará otro uso para ti!” (Rorty, 2007, pp. 67-68).

En esta medida, la preocupación central de una ciudadanía pacífica pragmatista no sería la de encontrar un fundamento filosófico que lograra dejar sin argumento alguno a un interlocutor cualquiera, sino bien, afilar las herramientas con las que cuentan para llevar a cabo

una forma comunicativa de la cultura que intenta establecer conexiones con otras sociedades, con otros discursos o entre discursos, inconmensurables; y es, a la vez, una filosofía poética, en cuanto pretende elaborar nuevos vocabularios, nuevas metas de descripción y nuevas disciplinas que nos ayuden a interpretar los entornos familiares en términos no familiares, en términos de metáforas poderosas o léxicos alternativos (Suárez, 2005, p. 321).

Un proyecto así, exigiría una concepción especial de educación, una alejada del espectro actual de la productividad, que no solo logre responder a las solicitudes del desarrollo económico, sino también posibilitadora de una sociedad democrática, en la que la inclusión, la solidaridad y la cooperación entre los ciudadanos sean primordiales.

Líneas de trabajo: acciones para la formación de ciudadanas pacíficas

La revisión de las causas del conflicto armado en Colombia como el diagnóstico hecho por el pragmatismo de la violencia a modo de manifestación negativa de la ideología, nos permite determinar tres ejes problemáticos y, por tanto, tres conjuntos de acciones resolutivas que podrían orientar –en un ejercicio posterior– una política pública educativa para la consecución del posconflicto en Colombia. En la tabla 1 se encuentra de forma sucinta la propuesta de este ensayo:

Tabla 1

Diagrama para la definición de líneas de trabajo para elaborar una agenda formativa para el posconflicto. Elaboración propia

Ejes problemáticos	Esquema cultural	Acciones resolutivas	Esquema cultural
Cultura del resentimiento/ desigualdad económica	<p>Creencia: imposibilidad de cambiar la realidad. Aceptación de la privación y resignación por medio de la violencia como venganza.</p> <p>Emoción/aptitud: resentimiento, ira, repugnancia, envidia, desconfianza.</p> <p>Práctica: radicalismo político armado, movimientos comunitarios anti-institución, no cobertura de la institucionalidad en el territorio.</p>	Cultura del empoderamiento/ desarrollo humano	<p>Creencia: posibilidades de modificar la realidad a través de la cooperación. Negación de la privación y aspiración a la justicia.</p> <p>Emoción/aptitud: solidaridad, resiliencia, confianza, proactividad.</p> <p>Práctica: creación de laboratorios ciudadanos locales para la resolución de problemáticas comunitarias a través de la innovación y el debate público.</p> <p>Formación de los ciudadanos en mecanismos de participación política y hábitos saludables de ciudadanía como la denuncia y defensa de derechos humanos.</p> <p>Creación de plataformas de sinergia intersectorial.</p>

Continúa en la siguiente página

Continúa en la anterior página

Ejes problemáticos	Esquema cultural	Acciones resolutivas	Esquema cultural
Cultura de la ilegalidad/crematística	<p>Creencia: la vía legal no proporciona la felicidad; el éxito es imperativo moral social. La opulencia por medio de la corrupción es justificable.</p> <p>Emoción/aptitud: avaricia, codicia, egoísmo, oposición desafiante, frivolidad.</p> <p>Práctica: creación de unidades lucrativas ilegales relacionados con los narcóticos, el sicariato, el hurto, el secuestro, la extorsión, entre otros.</p>	Cultura de la legalidad/ciudadanía activa	<p>Creencia: la felicidad está directamente relacionada con las condiciones de justicia. El éxito solo es gratificante si se logra por la vía legal.</p> <p>Emoción/aptitud: templanza, paciencia, benignidad</p> <p>Práctica: creación de emprendimientos sociales en lugares vulnerables a la delincuencia.</p> <p>Incentivo para la instauración y fortalecimiento de una industria de cultura que permita la creación de ingresos económicos -como el aumento paulatino del consumo de bienes culturales- que faculten a las personas de herramientas para elaborar su proyecto de vida.</p>
Bipartidismo/exacerbación ideológica	<p>Creencia: existe una sola visión correcta y verdadera de la vida. Otras versiones del mundo, están equivocadas y deben ser eliminadas y a sus defensores.</p> <p>Emoción/aptitud: ira, repugnancia, humillación, vergüenza.</p> <p>Práctica: exclusión desde el discurso y los programas de la institución.</p>	Pluralismo falibilista pragmático	<p>Creencia: las ideas son herramientas para la transformación de la sociedad y no verdades absolutas. Es mejor incluir, que excluir; por sus beneficios sociales.</p> <p>Emoción/aptitud: respeto, cooperación, solidaridad, justicia.</p> <p>Práctica: creación de estrategias locales y nacionales para la formación en herramientas para el debate público.</p>

Nota: elaboración propia

Educar para la democracia

En la actualidad, el proyecto de una sociedad en paz no encontraría un asidero firme que le garantizara su materialización en el mundo. Claramente, los cimientos ofrecidos por el paradigma de la educación actual no logran cooperar con el ideal democrático de universalizar su forma de vida y, además, son un obstáculo para que de ninguna manera este proyecto sea en algún momento viable. Empero, este paradigma de una educación exclusiva para la obtención de la renta –sostiene Nussbaum (2010)– y su predominancia en el mundo actual, lleva consigo la destrucción de la propia democracia, dado que “ninguna democracia puede ser estable si no cuenta con el apoyo de ciudadanos con ese fin” (p. 29).

La importancia actual que recibe la educación para la renta responde directamente a la idea de desarrollo, que en las últimas décadas, se ha mantenido radicalmente orientado al crecimiento económico, lo cual solo puede significar una relación precaria entre calidad de vida y aumento del producto interno bruto. Sin embargo, poco o nada tienen que decir indicadores de crecimiento económico como el PIB acerca del estilo de vida que cada persona está viviendo, y si este corresponde a un modo de vida digno.

Los Estados, arrinconados por el miedo causado por las recurrentes crisis económicas, han insistido de manera vehemente en políticas que incentiven a los jóvenes a estudiar carreras técnicas y tecnológicas, ignorando que “producir crecimiento económico no equivale a producir democracia, ni a generar una población sana, comprometida y formada que disponga de oportunidades para una buena calidad de vida en todas las clases sociales” (Nussbaum, 2010, p. 36). Ahora bien, una educación radicalizada en el deseo de crear democracia sería una que no desconocería la importancia de producir el capital suficiente para el mantenimiento de las instituciones democráticas (Estado, universidades, colegios, medios de comunicación), pero vería esta función solo como un medio y no como un fin en sí mismo. Resulta evidente, entonces, que la educación democrática está orientada a cultivar en los ciudadanos ciertas aptitudes que garanticen tanto su búsqueda privada de la felicidad, como los insumos básicos para cuidar lo público. Según Nussbaum (2010), estas aptitudes estarían orientadas a fomentar en los ciudadanos la preocupación sobre las cuestiones políticas que se dan en la nación, reflexionando críticamente e indagando siempre por el bien común, bajo la insistencia de brindar a los ciudadanos la capacidad de percibir a sus semejantes como tales; respetando su individualidad como sus preferencias, siempre teniendo en mente que la instrumentalización de otro ciudadano (verlo como un medio y no como un fin en sí mismo) es lo peor que se puede llegar hacer.

Igualmente, es necesario fomentar la aptitud de estar comprometido e interesado por la vida de los otros, pensando siempre en las consecuencias inherentes a cada acción y decisión política que se lleven a cabo, preocupándose por la recurrente afectación de dichas intervenciones en su contexto. También es necesario incentivar la capacidad, tal y como la concibe Nussbaum (2010),

de “imaginar una variedad de cuestiones complejas que afectan la trama de una vida humana en su desarrollo” (p. 49). Es decir, la capacidad de comprender la humanidad como un abanico de posibilidades narrativas que pueden diferir de una comunidad a otra, de una persona a otra, por lo cual, el interés por comprenderlas es fundamental para el sostenimiento de la tolerancia democrática. Por último, una habilidad primordial que todo ciudadano debe tener para el mantenimiento de la democracia debe ser la de verse como un habitante de la aldea global, es decir, reconocer que hay ciertas cuestiones que deben entrar en la deliberación transnacional para darles solución. En todo caso, si bien estos requerimientos son comunes en las sociedades actuales, llegando a ser, inclusive, poco novedosos e insípidos para la comunidad filosófica, hay un elemento primordial que subyace de la reflexión pedagógica de Nussbaum (2010) que, en breve, se tratará de aquí en adelante: la exclusión como fenómeno connatural y consecuente de la violencia.

Violencia como exclusión

Uno de los ejes del entramado conceptual del pensamiento pragmatista – sobre todo en Rorty (1991)– es sin ninguna duda, el concepto de solidaridad. La opción pragmatista de preferir la solidaridad, en vez de la objetividad, es lo que en buena medida lo aleja de poder ofrecer una teoría epistémica de la verdad, para contentarse exclusivamente con una descripción del modo de vida democrático, advirtiendo cuáles serían unas buenas reformas o propuestas para mantenerlo y difundirlo; así, la solidaridad puede ser comprendida como un proceso de expansión de la lealtad de un nosotros a un ellos estableciendo, al mismo tiempo, una dicotomía entre la posibilidad de incluir o excluir un modo de vida u otro. Por eso, el deseo de solidaridad base de la propuesta pragmatista, y común a la propuesta pedagógica de Nussbaum, es el compromiso de adquirir nuevas herramientas narrativas e imaginativas que permitan esclarecer prácticas de exclusión, que deben ser erradicadas a través de estrategias inclusivas de forma interminable. Con todo lo dicho hasta ahora, es necesario hacer una revisión del concepto de exclusión y ver cómo la concepción del pragmatismo está conectada con desarrollos anteriores y contemporáneos.

Foucault (1976) expone una interesante clave de lectura, a propósito de las relaciones de poder entre los hombres y la inferencia de ellas en cuestiones propiamente epistemológicas, de la cual subyacen dos tesis primordiales para comprender el fenómeno de la exclusión. La primera, resultado del proceder genealógico de Foucault, plantea que las condiciones histórico-sociales son las que, en últimas, determinan una episteme de las prácticas humanas. La segunda es que a través del tiempo, las sociedades han incurrido en cierta búsqueda de la pureza que ha encontrado su aliciente en el desarrollo de las ciencias y disciplinas humanas. De esta manera, ciencias como la psicología, la sociología, la medicina y el derecho, se han convertido irremediabilmente en dispositivos de poder encargados de juzgar a los individuos y determinar si son “normales” o “anormales”. Por tanto, las escuelas, los hospitales y las cárceles, no son más que instituciones creadas para el control, la vigilancia y el amoldamiento de los sujetos, bien sea para alinearlos dentro de la “normalidad” –como es en el caso del aparato educativo– o bien, para excluirlos de la sociedad –como es el caso de las prisiones u hospitales psiquiátricos, donde los sujetos que no cumplen con el criterio de pureza son escondidos e incluso eliminados–. Por ende, lo que Foucault (1976) reconoce en las instituciones modernas es que son un sistema dotado de lo que el propio pensador denominó como “violencia metafísica”, la cual radica en la bien conocida relación que hace el autor de “vigilar y castigar” entre saber y poder. Para el francés, un supuesto conocimiento de las condiciones y estructuras objetivas del mundo, es el que permite a instituciones como la psiquiatría o a las iglesias juzgar desde una condición privilegiada las prácticas humanas en general. De lo que se percató el pensador, es que el argumento de un saber metafísico, independiente del contexto y de la historia, ha servido en últimas para el control violento de los sujetos y el castigo de todos aquellos que no encajan en el molde de dicha estructura objetiva, los cuales solo podrían ser tildados como infames o anormales.

Por otra parte, Zygmunt Bauman (2001), sociólogo y filósofo polaco, siguiendo la línea de Foucault, afirma que “la civilización se construye sobre una renuncia al instinto” (p. 8) es decir, una renuncia a lo caótico, sucio y desordenado. Consecuentemente, los extraños, como los llama Bauman (2001), son todos los sujetos que no logran entrar en el esquema de orden y pureza que una sociedad establece, pues “todas las sociedades producen extraños; pero

cada tipo de sociedad produce sus propios tipos de extraños y los produce a su propio e inimitable modo” (p. 27). En esta medida, la cultura se convierte en una especie de agente de higiene, creando instituciones morales y políticas que solo sirven al objetivo de limpiar lo impuro o eliminarlo. En la actualidad, piensa Bauman, las sociedades occidentales con democracias liberales abiertas y globalizadas, han creado un esquema de pureza e impureza muy peculiar. Según el sociólogo, el neoliberalismo económico como político y sus reductos últimos que son la globalización y el consumismo, han llevado a construir un paradigma de pureza basado en la figura del “buen consumista”, pues solo el buen consumista es capaz de libertad y a la vez satisfacer todos los estereotipos y modas que la publicidad va imponiendo (Bauman, 2001, p. 122). Por el contrario, los “consumidores defectuosos” son los que representan la suciedad proclive a la exclusión y a la humillación, siendo el caso más notorio el del habitante de calle –un “desecho humano”, en palabras de Bauman (2001, p. 122).– extraño, fastidioso y repugnante en la sociedad, siempre susceptible de ser privado de su libertad en condiciones crueles.

Nussbaum (2008), desde su perspectiva, intenta explicar el fenómeno de la exclusión como un hecho regido primordialmente por las emociones. De acuerdo a la filósofa norteamericana, las emociones tienen componentes cognitivos, es decir, “están imbuidas de inteligencia y discernimiento sobre los objetos que nos rodean” (Nussbaum, 2008, p. 24), e igualmente influidas por las creencias que cada sujeto pueda adquirir por su cultura. Por eso, la irritación que pueda sentir una persona por otra en virtud a su condición sexual, raza o religión y demás, es impulsada por “creencias y juicios de valor más o menos conscientes acerca de lo limpio, lo correcto, la contaminación del cuerpo y la relación de estas cosas entre sí” (Nussbaum, 2008, p. 18). Consecuentemente, Nussbaum (2006) expone que el fenómeno de la exclusión en los seres humanos está mediado primordialmente por sentimientos y emociones como la repugnancia y la vergüenza. En este orden de ideas, los dispositivos educativos para la paz tendrían que insistir en una autoimagen del hombre como ser vulnerable, rechazando las narrativas actuales que se tejen alrededor de la fragilidad humana. El machismo o la homofobia, por ejemplo, están fuertemente sustentados por una concepción negativa de la vulnerabilidad humana. Por el contrario, la formación pragmatista para la paz

puede inculcar actitudes frente a la debilidad y la impotencia que den cuenta de que ser débil no es vergonzoso y de que necesitar a los demás no es indigno de un hombre (...), enseñar a los niños que tener necesidades o considerarse incompletos no son motivos para sentir vergüenza (Nussbaum, 2010, p. 74).

Conclusiones

Las reflexiones en torno a una agenda de formación para la paz que se han expuesto deben estar enmarcadas necesariamente en el liberalismo político, en contra de un liberalismo perfeccionista o comprensivo. La diferencia entre estos modelos normativos de liberalismo consiste básicamente en que el primero es una teoría normativa débil que pretende lograr el consenso entrecruzado –de acuerdo al concepto desarrollado por Rawls (1999) –, es decir, el acuerdo mínimo que se da entre varias teorías o visiones ético-religioso del bien, que aunque pueden estar contrapuestas, aceptan un conjunto de normas, prácticas e instituciones garantes de la justicia como equidad y/o igualdad o, en palabras más concretas, que personas con diferentes formas de ver la vida lleguen al acuerdo de tratar a cada individuo como un fin en sí mismo y no como un medio. El liberalismo comprensivo, por su parte, defiende una teoría normativa profunda sobre la libertad, comprende entonces que sí existe una única idea de bien que debe ser el epicentro de las instituciones y prácticas sociales orientadas a la consecución de la justicia. Los componentes que hasta aquí se han explicitado corresponden a un mínimo de justicia y no a un máximo de bienestar; y es así porque procuran defender la diversidad y la autonomía de cada individuo como un bien en sí mismo; una agenda formativa para la paz construida en los anales del pragmatismo tiene como fin dotar a cada ciudadano de los insumos cognitivos, emocionales y conductuales necesarios para mantener una cultura de paz y fomentar, así, la justicia estructural, que puede ser amenazada por la exclusión como mecanismo cultural para humillar a ciertos grupos de la sociedad.

El neopragmatismo de Rorty (1991) acepta el liberalismo político acogiendo la premisa de Judith Shklar (2013), según la cual, la crueldad es el mayor mal o el vicio supremo de una democracia liberal y, si bien es cierto que Shklar pro-

pone un liberalismo negativo (la evitación de las restricciones de la libertad y no la promoción de la misma), Rorty hace de este principio un móvil normativo positivo, es decir, no solo es restringir la crueldad directa, sino bien, alienta a la construcción de instituciones y prácticas proactivas en consonancia con la solidaridad, otro principio normativo fundamental en espectro pragmatista, según el cual, la justicia es la ampliación de nuestra lealtad hacia otras personas. La solidaridad como una metáfora expansiva significa, en este contexto, que una adecuada formación para la paz sería una que dejara siempre abierta la imaginación moral de los ciudadanos, en tanto que la violencia siempre puede mutar, la exclusión tomar nuevas formas y con eso, cualquier avance cultural o político en torno a la paz puede verse amenazado; y una parte valiosa de la consecución de sociedades más justas y pacíficas es la sostenibilidad que en el tiempo pueda tener, o no, una cultura de paz.

Conflicto de intereses: el autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Bauman, Z. (2001). *La postmodernidad y sus descontentos*. Madrid, España: Akal.
- Bernstein, R. (2006). *El abuso del mal: la corrupción de la política y la religión desde el 11/9*. Buenos Aires, Argentina: Kats.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología: una introducción*. Barcelona, España: Paidós.

- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México, Estados Unidos Mexicanos: Siglo XXI.
- Galtung, J. (1995). La situación geopolítica después de la guerra fría: un ensayo sobre la teoría de la agenda. En V. Martínez (Ed.), *Teoría de la paz* (pp. 23-43). Valencia, España: Nau Llibres.
- Honneth, A. (1999). La democracia como cooperación reflexiva. John Dewey y la teoría de la democracia del presente. *Estudios Políticos*, (15), 81-106. Recuperado de <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/estudiospoliticos/article/view/16677>
- López, M. (2011). Teorías para la paz y perspectivas ambientales del desarrollo como diálogos de imperfectos. *Luna Azul*, (33), 85-96.
- Menand, L. (2016). *El club de los metafísicos*. Bogotá, Colombia: Planeta.
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*. Madrid, España: Paidós.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro*. Buenos Aires, Argentina: Kats.
- Rawls, J. (1999). *Justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia*. Madrid, España: Tecnos.
- Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la lengua española* (22ª ed.). Madrid, España: Autor.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, España: Paidós.
- Rorty, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona, España: Paidós.
- Rorty, R. (2007). *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Suárez, J. (2005). *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.

Yaffe, L. (julio-diciembre de 2011). Conflicto armado en Colombia: análisis de las causas económicas, sociales e institucionales de la oposición violenta. *Revista en Ciencias Sociales*, (8), 1-22.



Espacio Literario



CANCIÓN DEL MARTILLO

Hammer song

*Víctor Raúl Jaramillo Restrepo**

*Aquí el martillo que supera a los hombres.
¿Se ha malogrado el hombre? ¡Vamos!
¡Pongamos a prueba si soporta este martillo!
Nietzsche 25 (322) primavera 1884*

1

Yo, con “esto” o “aquello”,
no soy otro.

¿Quisieras sujetarme
-aquí en el otoño-
a un paso de la caída,
en brazos de una célebre locura?

Para algunos,
una especie de fingimiento:
la mejor manera de continuar.

Para otros, nacimiento del final.

Viaje de un cometa
que vuelve a su cuna
en forma de cataclismo,
nimbado en su desastre por la melancolía,
parto de las aulas de Basilea
para regresar después
al encierro en una de sus casas para el reposo.

* Doctor en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónico:
victorrauljaramillo@gmail.com

Ya no saldré de la enajenación
y mi mirada se habrá fugado
a inhóspitos territorios glaciales.

Pequeñas orejas me han servido
para escuchar la verdad.

Pálida región donde cae la noche
mis ojos limpios se van esfumando.

Mis manos traen la tempestad
con pisadas de paloma.

El ascenso de un santo decir "sí"
provee la conservación.

Preparo mi genealogía para arrojar del centro
-que está en todas partes-
los hechos y las cosas.

Ahora, sólo interpretación.

Como *ciencia jovial*,
los anuncios que surgen de mi examen
acontecen en el nihilismo que ha dejado
la muerte de Dios.

En la plaza los demás ríen:
no calculan la consecuencia
de este enorme y sublime asesinato
anticipado por un hijo de carcelero.

Negarán al dios que debe ser el hombre
para sí mismo desde ahora.

Es así que defino al hombre:
tránsito y ocaso,
puente hacia el *superhombre*.

Una flecha lanzada al infinito.

¿Y el *superhombre*?
Una esperanza,
quizás un perseguido horizonte.

En ningún momento la meta.

La muerte del hombre
también es un signo
que he dejado en mi escritura.
(habrá quien anuncie su tumba)

Al último la tierra del futuro, su fidelidad.
(un sueño del que soy consciente)

De su canto
el orgullo y la dureza,
a pesar de su pestilencia,
de su inoculado desprecio.

Cuando el hombre
ya no se considere malo,
dejará de serlo.

Es medianoche,
no falta papel y lápiz
al lado de mi humilde lecho.

He vomitado durante tres días y tres noches.
También habrán de vomitar quienes me lean,
quienes intenten mis transformaciones.

Mi existencia es feliz debido a la fatalidad:
acepto y me deleito en esta desgraciada derrota,
en el fracaso de no confiar en mí mismo.

Y a ti y a los tuyos,
 les deseo sufrimiento,
 desolación,
 enfermedad,
 maltratos y humillaciones.

Cuando tengan memoria
 de las guerras más duras
 -pero más necesarias-, volveré.

Sólo entonces podremos cantar juntos
 como el viento tatuado en alas poderosas.

Voy en lid abierta contra las ideas.
 Dócil ante ti, hermano mío.

Mi alma es una fuente
 de creaciones afortunadas
 y ha vivido el ímpetu y la debilidad.

Mi alma que es una canción de amante.

Un amante que no soportó más a Wagner
 después de Bayreuth,
 ni su *auto litúrgico* disfrazado de ópera.

La lectura juvenil de Schopenhauer
 también ha sido ya superada
 por este incómodo fusilazo,
 por esta águila angustiada que soy yo.

Agradezco mi larga dolencia
 porque me ha forjado un duro caparazón.
 Y aunque hay momentos
 en que me asquea la vida,
 estoy libre de resentimiento.

Después de todo, volveré a vivirla.
La vida se repite una y otra vez
con sus subidas y sus bajadas.

Siempre nos volveremos a ver.
(anillo que gira sin ambición)

Camino a través del frío,
camino largamente por las montañas.

No creo en los filósofos
que tienen el culo de plomo:
el aire hace bien a las ideas,
y diariamente habremos de tener cinco pensamientos.

Sí, he cumplido con esta tarea,
mas confirmo que la confianza absoluta
hace enmudecer.

Más aun,
puesto que no lo sabemos todo
es tiempo de gritar.

¡Para saber lo que falta
habríamos de hacer más música!

¡Y amar!

Todo hombre que ama,
al escuchar música,
piensa que esa música habla de él,
que habla por él,
que *lo sabe todo*.

Música que ha encumbrado el ardor
de quienes la escuchan.

Música o bálsamo
para la porquería
que debemos convertir en oro.

Te repito que busco activar esta alquimia
con la fuerza suficiente, aunque flaquee.

Y será la prueba de la fuerza
que el mundo necesita,
y el milagro estará en sus manos.

Fuerza dichosa
en la médula de un propósito sombrío
y sin duda responsable.

El criterio de mi verdad
es el sentimiento de fuerza
acrecentada a pesar del abismo.

La fuerza se fortifica en su abandono.
En la herida habita una inmensa fuerza curativa.

¡Lo que no me mata me hace más fuerte!

2

Luego de un embarazo de diez y ocho meses
en las cumbres de Rapallo,
las siete soledades de mi Zaratustra
fueron ignoradas, y en mis amigos
reconocí también a mis enemigos.

Ya deberíamos saber
que con palabras como “compasión”
no se dice nada.
Que la delicadeza de nuestras manos
no nos llevará a ningún lugar.

Entonces freno el eco de la desilusión
y me digo muy cerca al oído:
“abre tus ojos...
¡mantenlos abiertos!”

Y escucho como Peter, relee mis dictados:
tener los ojos cerrados a todo,
tener boca y también cerrar la boca,
he ahí el engaño de una humanidad
en lo que se refiere
al hecho fundamental de su vida interior.

Sigo con un esfuerzo mayúsculo
pensando en voz alta
a pesar de la migraña y Gast escribe.
No para de escribir por varias horas.

Así de extenso es el hilo que teje mi pensamiento.

Idealiza dentro de lo feo
para poder llegar
a una comprensión de la belleza.

Apalea lo bello y lo bueno
cuando el mundo los disponga
como una y la misma cosa.

¡Aún más si se suma lo verdadero!

La única razón infalible es el cuerpo.
(esta sentencia no pide excusas)

Cuerpo al que hay que llegar
con los truenos de la furia,
con la pasión y la alegría
de una creación indomable.

Este cuerpo que haces,
este cuerpo tuyo, te pertenece.

Ponlo a jugar a campo abierto.

Deja de esconderlo
tras los mantos de la moral.

Permite que sude, fluya y goce
en compañía de los cuerpos
que tu deseo pone frente a ti,
en el movimiento extasiado y multicolor.

No obstante deberás ir solo.
El mercado está circundado por las moscas
y tu apetito despierta su apetito.

Quien conoce,
quien está al tanto de lo que ocurre,
podría ser un desconocido para sí mismo.

Eso ocurre con quienes se reúnen en la noche
a darse las noticias del día
antes de que su cansancio los venza:
quieren cambiar el orden de las situaciones
y no pueden vivir si no son protegidos por alguien más.

“¿Y nosotros?
¿Qué hay entonces de nosotros?”
Preguntan algunos solitarios.

“Nosotros mismos somos desconocidos
para nosotros mismos.

Esto tiene un buen fundamento:
no nos hemos buscado nunca,
¿cómo iba a suceder
que un día nos *encontrásemos*?”

No niegues el pulso de las combinaciones:
busca crecer con tus iguales
y no desprecies a nadie.

El amor a uno solo es una brutalidad.
¡Dónde quedarían los otros!

Lo mismo sucede con el amor a algún dios.

Y ten presente que lo que se hace por amor,
acontece siempre más allá del bien y del mal.
Pues el gran amor, no *quiere* amor: quiere más.

3

He sido infiel a mis recuerdos
y te he interrogado en medio de mi cabaña,
en lo alto del monte donde hiela el viento:
“¿te gustaría duplicarte, centuplicarte?
¿Andas buscando adeptos?”

Afirmando,
bajas la cabeza con la tibieza
de quien no quiere reconocer tal cosa.

“¡Entonces busca ceros!”,
es lo que te exijo.

Y me inquietas tras una mueca
-como tratando de avergonzarme
ante mis amados animales-:
“¿y tú quién crees que eres?”

“¡Soy Dionisos
contra El Crucificado!
-respondo-
¡un preludio de jugadores mejores soy yo!

¡Un ejemplo!
¡Obrad según mi ejemplo!

¡Rumiad!

¡Soy para todos
y para nadie!

¡Yo soy dinamita!
¡Soy un destino!

¡Rumiad!

Mi tesoro está allí donde se reconozcan
los panales soleados de mi sabiduría”.

Pero una mano invisible
se posa en mi hombro y enmudezco
al ver a ese niño que fui una vez a través del espejo.

Y en su hondura comienzo a danzar
para no perder el día.
Danzo y me afirmo en el baile,
pues sólo creería en un dios que supiese bailar.

Pero es una especie de vuelo
que no puedo confirmar sino en el pasado.

Y ya no sé lo que he hecho.
(al final la memoria cede)

Cuando camino,
creo libar la miel de mi espíritu.

Entonces tomo nota
del rayo que se deposita
como pronóstico de mi jornada,
pues mi preocupación más íntima
consiste en poder llevar *algo* a casa.

Me presento en escena entonces, sin ceremonias.
Y aunque ya lo sepas,
tan sólo el pasado mañana me pertenece.

Sonríó un poco mientras toco el piano,
y veo por el rabillo del ojo
cómo una noble señora se sienta
y me señala con su dedo
haciéndole a su hija un guiño confidente.

Quizá la haya estado esperando,
tal vez sea aquella que continúe sin temor
las nuevas tablas de mi valorar.

Sorprendido me encolerizo entonces,
porque la muchacha sólo es un reflejo
de aquella que tomó el látigo para rechazarme
sin tomarse el tiempo
para descubrir el niño que hay en mí.

Esa mujer tiene nombre,
 uno que nadie podría olvidar
 después de ver su altanera belleza:
 Lou Andreas von Salome,
 amiga también de la inteligencia.

De todos modos,
 la buena tinta te dice
 que ya la madurez me sobrecoge,
 aunque la seriedad que de niño tenía al jugar
 prospere en mi corazón rebosante.

Miro entonces dentro de mí,
 me acerco al borde de mi alma
 y encuentro la isla de los sepulcros, la silenciosa.

Allí también alcanzo a divisar
 los sepulcros de mi juventud.
 A esa isla quiero llevar una corona siempre verde de vida.

4

Turín arroja llanto:
 un caballo ultrajado
 enciende el dolor y la aflicción.

Tras una repentina tristeza
 el infortunio rompe mis nervios.

En algún tiempo de igual frenesí,
 quise viajar a las nuevas tierras de América.
 Pero algo, no sé bien qué,
 sustrajo de mí tal intención.

En este momento ya estoy solo.
 Alemania me ha abandonado.

Alguien dirá que es justo:
he puesto pólvora en sus oídos.

He cuestionado
todas las conjeturas de la historia,
todos los cálculos de la lógica,
y me he encontrado de pronto en otro laberinto.

He arriesgado la cordura de un animal
que se cruza con el *superhombre*
en la cuerda donde se tambalean
-uno tras otro-
los funámbulos desprevenidos
que van cayendo y haciéndose cadáveres.
(a mí me correspondió el entierro de uno de ellos)

Me han hurtado
la posibilidad de una voluntad liberadora
convirtiéndola en un arma de guerra,
en una máquina de cruel poder homicida.

¡Mi propia hermana me ha traicionado!

Pero nadie podrá quitarme
aquellas cavernas floridas
de donde también
-hay que decirlo-
brotaba un dragón con su ataque.

Estas son las cadencias de una tragedia
que no aminoran el paso con su sufrimiento,
sino que aumentan la alegría
generando una profunda exaltación.

Y también siento un gran dolor,
el dolor más profundo que pueda sentirse.
Ese dolor por los hombres
me lleva a regalarles un mundo completo.

No niego cierto placer
al escuchar que nuestro sol
-como escondiéndose-
se desplaza con rápido movimiento
hacia constelaciones que nunca hubiéramos imaginado
antes de apagarse irremediabilmente.

Yo espero que el hombre
que habita en esta tierra
actúe igual que el sol.

Entonces le grito airado
al señor de antiguas creencias:

“¡tú, gran astro!
¿Qué sería de tu felicidad
si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas?”

Así me voy quedando en silencio,
como aquella planta marchita
que insiste todavía en ese jardín de Röcken,
donde el reblandecimiento cerebral
concibió la tumba de mi padre.

Allí, meses después,
mi pequeño hermano
reventó entre repentinas convulsiones.

5

Si supieras qué pesos he cargado,
a cuáles he renunciado,
de qué manera ha llegado la inocencia de la niñez
-con su rápido solaz-
a cubrirme en las tardes
ante el infranqueable martirio.

¿Qué sería de ti, si lo supieras?
(hay que tener en cuenta,
de todos modos, que toda suposición
es un impedimento para el vivir)

Azorado y con cierta burla sublime
-porque no se mata con la ira, sino con la risa-
me ofrezco como sacrificio
hasta derrumbarme sobre mí mismo.

Me arrojo al pozo con el anhelo
de quien piensa todo lo que no ha sido pensado
-aun sabiendo que los pozos profundos
son lentos en sus experiencias-
y voy más allá de las leyes de la decadencia
proclamando una nueva *aurora*,
la dinámica de una afirmación de la vida.

Mas sigues viendo
cómo pájaros desorientados
se posan en tu ventana
sin que puedas cazarlos nunca.

¡Y además te santiguas
y crees comprender el desafío de la humanidad!

Dejo esta manera de hablar,
 estos fragmentos del día a día
 que buscan un clima adecuado
 para el conocimiento de su enigma.

Abro las puertas a un seguimiento sin ídolos,
 a un sendero para caminantes
 acompañados únicamente por su sombra.

Pero siento cansancio
 aunque sea la hora de la aventura,
 del gran peligro.

Entonces busco un fruto fresco
 para esta sed que ha dejado mi batallar continuo,
 una bienintencionada embriaguez,
 una canción para mi desmedida convalecencia.

Sin embargo, prefiero y se me ocurre
 tumbarme junto a un árbol y dormir.

¡Digo estas palabras
 y me hago pedazos!

(¿se me ha comprendido?)

Medehollín, comuna 13, 11 de marzo de 2017 (7:21 p.m.)



Guía para Autores

Guidelines for Authors

DIRECTRICES PARA AUTORES

ORGANIZACIÓN DEL TEXTO

Estructura

- Título en español e inglés.
- Autores: incluir el nombre y apellidos bibliográficos, es decir, como comúnmente firman las publicaciones científicas. La normalización de este dato permite la trazabilidad de la producción del autor.
- Resumen analítico en español e inglés con extensión máxima de 250 palabras en el que se describa la idea central, los objetivos, conclusiones y, en caso de ser un artículo de investigación científica, la metodología.
- Entre tres y cinco palabras clave en español e inglés, provenientes de un tesoro de la disciplina. Las palabras clave se separan con el signo de puntuación punto y coma (;).
- Nota del autor: indique a pie de página el último nivel de formación, institución (sin abreviaturas) a la que pertenece, ciudad, país, grupo de investigación (en caso de que pertenezca a uno), ORCID, correo electrónico.
- Desarrollo: ampliar los apartados del texto de acuerdo con el tipo de contribución al que pertenezca.
- Conflicto de interés. El autor declara que no existe ningún potencial conflicto de interés relacionado con el artículo.
- Financiamiento. Relaciona las instituciones que financiaron la investigación de la que se deriva el artículo

Requisitos formales

El documento deberá tener mínimo 9 páginas y máximo 25. La norma que se sigue para citas, referencias, tablas y gráficos es APA (6ta edición en inglés, 3ra en español). 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. Si la contribución contiene fragmentos o palabras en griego o hebreo, se debe enviar la tipografía.

Tipo de artículos

Perseitas recibe artículos del siguiente tipo:

- **Artículo 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.
- **Artículo de reflexión derivado de investigación:** 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.
- **Documento de reflexión no derivado de investigación (ensayo):** documento que expone de manera clara y ordenada un tema, desarrolla argumentos y presenta conclusiones derivadas de los mismos.

- **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.
- **Revisión de tema:** Documento resultado de la revisión crítica de la literatura sobre un tema en particular.

ESTRUCTURA DE LAS CITAS Y REFERENCIAS*

La Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

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, escribala 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”.

* 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.

Casos:

- » 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.
- » Cuando un trabajo tenga seis o más autores, cite el apellido del primero seguido de la abreviatura et al.
- » 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:

- » (Platón, trad. en 1989).
- » William Shakespeare (2007 versión).
- » 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:

- » Ordene los trabajos de un solo autor por el año de publicación empezando por el más antiguo.
- » Las referencias de un solo autor preceden a las de autor múltiple, independiente de cual sea su fecha de publicación.
- » 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.
- » Las referencias que posean los mismos autores se ordenan por el año de publicación con el más antiguo el primer lugar.
- » 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.

INFORMACIÓN PARA EL ENVÍO DE ARTÍCULOS

La contribución debe enviarse únicamente a través de los siguientes correos electrónicos:

perseitas@funlam.edu.co

O a través de Open Journal Systems:

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

POLÍTICAS Y ÉTICA DE LA PUBLICACIÓN

PROPIEDAD INTELECTUAL

Derechos patrimoniales

La revista y los textos individuales que en esta se divulgan están protegidos por las leyes de copyright y por los términos y condiciones de la Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional. © 2017 Universidad Católica Luis Amigó-Funlam.

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

Derechos de autor

El autor o autores pueden tener derechos adicionales en sus artículos según lo establecido en su acuerdo con el editor. Los autores son moral y legalmente responsables del contenido de sus artículos, así como del respeto a los derechos de autor. Por lo tanto, éstos no comprometen en ningún sentido a la Fundación Universitaria Luis Amigó.

POLÍTICA DE PUBLICACIONES

Recepción de contribuciones

- Los textos propuestos se remiten mediante el Open Journal Systems (OJS), software de administración y publicación de revistas que permite el seguimiento a los documentos en sus distintas etapas. Los envíos en línea requieren de usuario y contraseña, que pueden solicitarse en <http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/about/submissions#onlineSubmissions>. No se recibirán artículos impresos. Las consultas para la remisión pueden enviarse al correo electrónico de la revista (perseitas@funlam.edu.co).

- El autor debe dirigir una carta al Director de la revista Perseitas (perseitas@funlam.edu.co) 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.
- 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 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.

Proceso de evaluación

- *Evaluación temática, de estructura y normas de citación:* se evalúa si el escrito es pertinente con los ejes temáticos de la revista y si cumple los criterios que se describen en la guía de autores. En caso que no responda a la temática de la publicación, se regresa al autor; si la presentación formal o de fondo debe mejorarse, se le solicita realizar las correcciones y hacer un nuevo envío en un tiempo ajus-

tado al cronograma de edición; si el artículo cumple con las condiciones mencionadas, se dará paso a la segunda etapa del proceso de evaluación.

- *Análisis de similitud con otras publicaciones:* con el propósito de identificar si los artículos son originales e inéditos y de evitar posibles copias y plagios, se utiliza tecnología profesional para comparar los manuscritos con otros ya divulgados por distintos medios digitales, incluso, con las publicaciones académicas participantes de Crossref. El sistema tecnológico genera un reporte y índice de similitud; si este último es superior al 25%, el artículo es descartado; si por el contrario el índice es hasta del 25%, el artículo continúa en la tercera etapa del proceso. A partir del reporte se identifican errores en el manejo de las citas y referencias, adecuado uso de las fuentes primarias y credibilidad de la información.
- *Evaluación por pares:* los artículos se someten a evaluación por pares bajo la modalidad de doble ciego, es decir, que es confidencial la información de los autores para los dictaminadores, y viceversa; a esto se agrega que entre estos últimos no se dan a conocer datos personales ni los conceptos evaluativos. Una vez iniciada la evaluación del artículo, los autores se comprometen a no retirarlo hasta la finalización del proceso.

Selección de evaluadores: la revista cuenta con una base de datos de académicos investigadores, nacionales e internacionales, con experiencia en el ámbito de las humanidades, en general, y en lo filosófico y teológico, en particular. Para cada artículo se asignan dos evaluadores que cumplan con: poseer un nivel académico igual o superior al de los autores; no pertenecer al comité editorial o al científico de la revista ni a la Universidad Católica Luis Amigó; si es colombiano, debe estar reconocido por Colciencias, en caso contrario, tener título de posgrado o un índice H5 mayor a 2.

Revisión de los artículos: la dirección de la revista entrega a los árbitros el artículo acompañado de la guía para autores y de un formulario de evaluación en el que se abordan los siguientes elementos formales y temáticos:

- » Pertinencia del artículo de acuerdo con los intereses de la revista
- » Correspondencia del título con el tema
- » Vigencia del tema
- » Utilización de términos y conceptos según la disciplina
- » Pertinencia de gráficas, tablas y figuras
- » Utilización adecuada de las citas y referencias
- » Actualidad de las referencias
- » Novedad del trabajo
- » Rigor teórico-metodológico
- » Coherencia del texto

Veredicto: el formato se cierra con tres alternativas de dictamen: 1. “Se publica sin modificaciones”; 2. “Se publica con correcciones”; 3. “No se publica”. Si ambos dictaminadores consideran que el artículo “no se publica”, la dirección de la revista comunica la decisión al autor y envía, como soporte, el resultado de las evaluaciones entregado por los árbitros. Si ambos evaluadores coinciden en que el artículo “se publica sin modificaciones”, se informa al autor la decisión y se remite el artículo a la fase de edición. Si un evaluador considera que el artículo debe publicarse sin modificaciones y otro indica que “se publica con correcciones”, se informa al autor acerca de los cambios que debe implementar y la fecha en que debe hacer llegar el documento con las correcciones solicitadas. Si uno de los dos califica el texto como “no publicable”, mientras el otro lo favorece, la dirección

de la revista nombrará un tercer árbitro (manteniendo la modalidad “doble ciego”) para dirimir la controversia. Una vez recibida la tercera evaluación, se comunicará al autor el dictamen.

Publicación y divulgación

- La revista completa y los textos individuales se publican en formatos PDF y HTML. A cada contribución se le asigna un identificador persistente de recursos (DOI), que facilita su localización en internet.
- Una vez se aprueba la inclusión de los textos en la revista, se genera la publicación anticipada, con el propósito de responder a las necesidades de vigencia del contenido y a los requerimientos de los autores y del medio. Esta edición provisional contiene la última versión enviada por los autores, sin que aún se haya realizado la corrección de estilo, la traducción ni la diagramación.
- Perseitas utiliza, entre otros medios, las redes sociales y académicas para la divulgación de su contenido.

ÉTICA Y BUENAS PRÁCTICAS DE LA PUBLICACIÓN

Perseitas es una revista de acceso abierto que se adhiere a los procedimientos dictados por el Committee on Publication Ethics (COPE), términos que podrán ser consultados en www.publicationethics.org. Se gestiona además bajo los siguientes principios:

Causales de rechazo

Se consideran causales de rechazo:

- El plagio y el autoplagio, la adulteración, invento o falsificación de datos del contenido y del autor, y que el artículo no sea inédito y original.

- Que el contenido de los textos no tenga un nivel de originalidad igual o superior al 75%.
- La existencia de conflictos de interés.
- El incumplimiento de las directrices para los autores.
- Escritura en términos obscenos, abusivos, difamatorios, injuriosos o que de cualquier modo vayan en contravía de la dignidad humana o del buen nombre de una persona natural o jurídica.
- La detección de datos recogidos sin los permisos necesarios de las personas naturales o jurídicas en estos implicadas.

Los autores

- Las decisiones editoriales se informarán a los autores de manera oportuna, en términos respetuosos y procurando el mutuo aprendizaje.
- Cada etapa del proceso editorial y la publicación será notificada a los autores, quienes en uso de sus derechos podrán hacer y solicitar cambios al texto hasta la antes de ser informados de la disposición pública del material diseñado.
- El articulista se comprometerá a respetar las leyes nacionales e internacionales de Derechos de Autor y de Protección a menores.
- En caso de duda o disputa de autoría y coautoría se suspenderá el proceso de edición y la publicación del texto hasta que sea resuelto.
- Los datos académicos o personales adicionales a los solicitados en la nota de autor, se usarán únicamente para la inclusión de la revista en Sistemas de Indexación y Resumen.

Equipos colaboradores

En virtud de la transparencia en los procesos:

- Los comités velarán por la calidad académica de la revista; por tanto, sus opiniones son consultadas periódicamente y estarán al tanto de la disposición en línea de la revista final.
- El Editor, los comités y los evaluadores tendrán libertad para emitir su opinión sobre la viabilidad de publicación del artículo.
- El Editor-Director de la revista no revelará a los evaluadores los nombres de los autores, y viceversa, mientras se cumpla el proceso de edición y revisión de los textos.
- En ningún caso, la dirección de la revista exigirá al autor la citación de la misma ni publicará artículos con conflicto de intereses.
- Los evaluadores declaran la inexistencia de conflictos de interés; es decir, que su concepto no está sesgado por ningún tipo de conveniencia: financiera, laboral, profesional, personal o cualquier otra de la que pueda desprenderse un juicio no objetivo sobre el texto.

Cobros y pagos a colaboradores

- La revista no cobra a los autores por ninguna actividad del proceso editorial ni por la publicación.
- No se generan retribuciones económicas a los autores que contribuyen a la revista ni a los miembros de los comités.
- Todos los costos de producción editorial, publicación y divulgación son asumidos por la Universidad Católica Luis Amigó.

Reclamaciones

- Si una vez publicado el artículo: 1) el editor descubre plagio, adulteración, invento o falsificación de datos del contenido y del autor o errores de fondo que atenten contra la calidad o científicidad, podrá solicitar su retiro o corrección. 2) Un tercero detecta el error, es obligación del autor retractarse de inmediato y se procederá al retiro o corrección pública.

- Las opiniones contenidas en los artículos son atribuibles de modo exclusivo a los autores; por lo tanto, la Universidad Católica Luis Amigó no es responsable de lo que estas pudieran generar.
- Toda reclamación se recibirá por escrito mediante correo electrónico (perseitas@funlam.edu.co). El plazo máximo de respuesta será de cinco días hábiles a partir de la recepción de la disconformidad.

DECLARACIÓN DE PRIVACIDAD

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en Perseitas se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

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 250 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 25 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 freestanding 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: Universidad Católica Luis Amigó.

- 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.

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>

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.

Contenido Vol. 5

No. 1

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

No. 2

Presentación

Presentation

EDITORIAL: La investigación como ejercicio para saber y para vivir 272

Research as a practice to develop knowledge and to live by

Conrado Giraldo Zuluaga

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

Antígona: la figura femenina en la tragedia sofocleana 277

Antigone: the female figure in the sophoclean tragedy

Leidy Andrea Ríos Restrepo

Configuración del campo objetor de conciencia a la eutanasia en Colombia 309

The configuration of the conscientious objector field towards euthanasia in Colombia

Edgar Alonso Vanegas Carvajal

**Comprensión, comunidad y auditorio algunos cruces entre retórica y
hermenéutica 347**

Understanding, community and audience. Some points between rhetorics and hermeneutics

Juan Ignacio Blanco Ilari

**El bien común en el pensamiento ético cubano del siglo XIX: Félix Varela y
Morales 376**

The common good in the cuban ethical thinking of the xix century: Félix Varela y Morales

Yudith de la Caridad Sotomayor Gil

Sonia Martínez Cabalé

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN NO DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

Lo sagrado y la paradoja vital. Una aproximación a la noción de soberanía en el pensamiento de Georges Bataille 402

The sacred and vital paradox. An approach to the notion of sovereignty in George Bataille

Andrés Felipe Ramírez Zuluaga

Escenas de una vida de provincias de J. M. Coetzee: una mirada a la novela autobiográfica desde la analítica existencial de Martin Heidegger 421

Provincial life scenes in J.M. Coetzee: an analysis of the autobiographical novel from martin Heidegger 's existential analysis

Camilo Herrera Rodríguez

Lectura y escritura en apertura a nuevos lenguajes: una relación desde el maestro artesano 440

Reading and writing in new languages: a relationship from the artesan master

Claudia Arcila Rojas

Emmanuel Levinas y Seyla Benhabib: derechos humanos como derechos de los otros 461

Emmanuel levinas and seyla benhabib: human rights and rights of others

Jhonnattan Stivel Villa Monsalve

Reflexiones en torno a una agenda formativa para la paz 479

Reflection on a formative agenda for peace building

Andrés Felipe Agudelo Zorrilla

ESPACIO LITERARIO

Canción del martillo 499

Hammer song

Victor Raúl Jaramillo Restrepo

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