



PERSEITAS

PRESENTACIÓN

EDITORIAL

Inspiración y escritura orgánica en Nietzsche. Una lectura desde *Ecce Homo*
Inspiration and organic written pattern in Nietzsche. A reading from Ecce Homo
Edison Francisco Viveros Chavarría

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

Multiculturalismo e identidad, una mirada desde la hermenéutica analógica
Multiculturalism and identity, a look from the analogue hermeneutics
Fabio Marín Romero

La filosofía de Hegel ¿ciencia redentora?
Hegel's philosophy redeeming science?
Luis Guillermo Quijano Restrepo

Feuerbach: el giro antropológico de la teología
Feuerbach: The anthropological turn of theology
María Cristina López Bolívar

Experiencia y donación
Experience and donation
Juan José Moreno, Carlos Arboleda Mora

La salvación a través de la conciencia y la libertad
Salvation through conscience and freedom
Andrei Zanon, C.S

Las representaciones sociales del conflicto: una mirada desde la escuela
The social representations of the conflict: a view from the school
Andrés Roberto Cardona, Víctor Hugo Montoya Páez

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN NO DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

Justicia por mano propia en Colombia: un análisis desde los conceptos de ira e ira transicional
Vigilante justice in Colombia: an analysis from the concepts of anger and transitional anger
Iván Javier Mojica Rozo

ESPACIO LITERARIO

La ventaja de no pertenecer Germán Espinosa
Camilo Herrera,

Sylvia Plath
Lucía Estrada

Sonia Delaunay
Lucía Estrada

©Universidad Católica Luis Amigó

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

Perseitas

Vol. 6, N°. 2, julio-diciembre de 2018
ISSN (En línea): 2346-1780

Rector

Pbro. Carlos Enrique Cardona Quiceno

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

Diana Patricia Carmona

Traductores

Luis Arturo Chaparro Neira
Juan Pablo González Obando
Jorge Iván Tirado Escobar



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
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. Cecilia Peraza Sanginés
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Ph. D. Rosa Marí Ytarte
Universidad e Castilla-La Mancha, España
[Orcid.org/0000-0002-1132-628X](https://orcid.org/0000-0002-1132-628X)

Ph. D. Carlos Alfonso Garduño Comparán
Universidad Autónoma del Estado de México, México

Ph. D. Alex Iván Arévalo Salinas
Universitat Jaume I de Castellón, España

Ph. D. María Jimena Sáenz
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Ph. D. Leonardo G. Rodríguez Zoya
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Ph. D. Claudio Roberto Bollini
Universidad Católica Argentina, Argentina
[Orcid.org/0000-0002-9784-065X](https://orcid.org/0000-0002-9784-065X)

Ph. D. Claudio Javier Cormick
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad CAECE, Universidad Nacional de José C. Paz, Universidad Nacional de Avellaneda, Argentina
[Orcid.org/0000-0003-0162-2429](https://orcid.org/0000-0003-0162-2429)

Ph. D. Diego Paredes Goicochea
Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina
[Orcid.org/0000-0001-6342-9910](https://orcid.org/0000-0001-6342-9910)

Ph. D. Oscar Gracia Landaeta
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
[Orcid.org/0000-0003-0945-2022](https://orcid.org/0000-0003-0945-2022)

Ph. D. Lydia Deni Gamboa
Universidad Autónoma de Puebla, México

Ph. D. María Marcela Mazzini
Universidad Católica Argentina, Argentina

Ph. D. José María Siciliani Barraza
Universidad De La Salle, Universidad de San Buenaventura, Colombia
Orcid.org/0000-0002-9639-2277

Ph. D. José Francisco Piñón
Universidad Autónoma Metropolitana

Ph. D. Eduardo Ferreira Chagas
Universidade Federal do Ceará, Brasil
Orcid.org/0000-0003-1957-6117

Ph. D. Vivian Leticia Romeu Aldaya
Universidad Iberoamericana, México
Orcid.org/0000-0002-7020-0644

Ph. D. Eduardo Francisco Assalone
Investigador asistente del consejo nacional de investigaciones Científicas y técnicas
Orcid.org/0000-0001-8168-0754

Ph. D. Sofía Cordelia Reding Blase
Universidad Nacional Autónoma de México, México
Orcid.org/0000-0002-6434-318X

Ph. D. Juan Carlos Cepeda Herrera
Universidad Santo Tomás, Colombia
Orcid.org/0000-0002-6993-7729

Ph. D. Israel Arturo Orrego Echeverría
Corporación Universitaria Minuto de Dios, Colombia
Orcid.org/0000-0002-9286-138X

Ph. D. Alberto Múnera Duque, S.J.
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

Ph. D. Juan Guillermo Durán Mantilla
Universidades de Santo Tomás, Colombia
Orcid.org/0000-0002-4512-6550

Mg. David Gil Alzate
McGill University, Estados Unidos

Mg. Vicente Montenegro
Université de Toulouse II – Jean Jaurès, Francia

Mg. Verónica Naranjo Quintero
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia
Orcid.org/0000-0002-9371-1009

Mg. David Blanco Cortina
Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Mg. Lina Marcela da la Milagrosa Cadavid Ramírez
Universidad Católica Luis Amigó
Orcid.org/0000-0002-4537-1564

Mg. Heiner Mercado Percia
Universidad EAFIT
Orcid.org/0000-0002-3492-3415

Mg. Jaime Alberto Rojas Rodríguez
Universidad Católica Luis Amigó, Colombia
Orcid.org/0000-0001-9420-7229

Mg. Gloria María López Arboleda
Universidad Pontificia Bolivariana
Orcid.org/0000-0002-3548-0177

Mg. Eyesid Álvarez Bahena
Universidad Católica Luis Amigó
Orcid.org/0000-0001-8119-6938

Mg. Jonny Alexander García Echeverri
Universidad Católica Luis Amigó
Orcid.org/0000-0002-4273-9917

Mg. Paolo Villalba Storti
Universidad Católica Luis Amigó, Colombia
Orcid.org/0000-0002-4566-2759

Mg. Héctor Leonardo Tovar González
Universidad Santo Tomás, Colombia
Orcid.org/0000-0001-5510-5377

Filósofo, Milton Andrés Ortiz
Colegio Gimnasio Cantabria, Colombia

Filósofo, Andrés Felipe Agudelo Zorrilla
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia
Orcid.org/0000-0002-1290-474X

Filósofa, Leidy Andrea Ríos Restrepo
Universidad de Antioquia, Colombia
orcid.org/0000-0001-9363-5213

Filósofo, Eufrasio Guzmán Mesa
Universidad de Antioquia

Edición

Fondo Editorial 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@amigo.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

Carrera 67A No. 51 – 14 Piso 3
Medellín-Colombia
Teléfono (574) 4602263
Correo electrónico: perseitas@amigo.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
© 2018 Universidad Católica Luis Amigó



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

(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

EDITORIAL

Inspiración y escritura orgánica en nietzsche. Una lectura desde Ecce Homo ... 267

Inspiration and organic written pattern in Nietzsche. A reading from Ecce Homo

Edison Francisco Viveros Chavarría

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

Multiculturalismo e identidad, una mirada desde la hermenéutica analógica .. 275

Multiculturalism and identity, a look from the analogue hermeneutics

Fabio Marín Romero

La filosofía de Hegel ¿ciencia redentora? 302

Hegel's philosophy redeeming science?

Luis Guillermo Quijano Restrepo

Feuerbach: el giro antropológico de la teología 319

Feuerbach: The anthropological turn of theology

María Cristina López Bolívar

Experiencia y donación 352

Experience and donation

Juan José Moreno, Carlos Arboleda Mora

La salvación a través de la conciencia y la libertad 387

Salvation through conscience and freedom

Andrei Zanon, C.S

Las representaciones sociales del conflicto: una mirada desde la escuela 425

The social representations of the conflict: a view from the school

Andrés Roberto Cardona, Víctor Hugo Montoya Páez

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN NO DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

Justicia por mano propia en Colombia: un análisis desde los conceptos de ira e ira transicional 448

Vigilante justice in Colombia: an analysis from the concepts of anger and transitional anger

Iván Javier Mojica Rozo

ESPACIO LITERARIO

La ventaja de no pertenecer Germán Espinosa 475

Camilo Herrera

Sylvia Plath 484

Lucía Estrada

Sonia Delaunay 485

Lucía Estrada

Presentación

La investigación en ciencias sociales y humanas debe entenderse como un ejercicio dialógico entre una matriz de prácticas discursivas y una matriz de prácticas humanas, cuya finalidad no debería ser la producción de artículos publicables en revistas de alto impacto, como propósito principal, sino la afectación de los contextos particulares de los que subyacen los problemas de investigación. Asunto que en muchas ocasiones se deja de lado.

María Immacolata Vassallo de Lopes (1999) plantea un modelo metodológico para la investigación en comunicación, según el cual, en el proceso de investigación intervienen dos elementos fundamentales: una vertiente paradigmática y una sintagmática. En la primera, se describen los niveles de la investigación desde el punto de vista del discurso: epistemológico, teórico, metódico y técnico. En la segunda, se describen las etapas de la investigación práctica considerando, la definición del objeto, la observación, la descripción e interpretación, entre otras (p. 5).

El modelo exige, tal como planteo al inicio del texto, un ejercicio dialógico entre las vertientes paradigmática y la sintagmática, capaz de articularlas y hacerlas crecer, esto es, hacer avanzar el conocimiento. En efecto, cuando el investigador opta exclusivamente por una de las vertientes, el ejercicio dialéctico se rompe, pues en investigación

las decisiones y opciones en la ciencia, que son del eje del paradigma, son hechas dentro del conjunto de las posibilidades teóricas, metodológicas y técnicas que constituyen el «reservorio disponible» de una ciencia en un momento dado de su desarrollo en un determinado ambiente social. Esas opciones son actualizadas a través de una cadena de movimientos de combinación, que son del eje del sintagma, y que resultan en la práctica de la investigación. Así, el campo de la investigación es al mismo tiempo estructura, en tanto se organiza como discurso científico, y proceso, en tanto se realiza como práctica científica (Vassallo, 1999, p. 4).

Ambas, estructura (discurso científico) y proceso (práctica científica), se entienden como fundamentales en el desarrollo de la investigación, y su ejecución toma tiempo, requiere de procesos de maduración, que sean además, sobrios, sosegados y, al mismo tiempo, rigurosos.

Preguntarse si la investigación que se desarrolla en la actualidad es rigurosa o no, no es algo que desee responder de manera categórica, sin embargo, no tiene sentido como investigadores negar que cada día son más frecuentes las voces que nos recuerdan que algo no va bien con la investigación, que la velocidad con la que se llevan los procesos, en muchas ocasiones por atender asuntos burocráticos inherentes a una dudosa idea de (alta) calidad, abren una brecha entre el discurso científico y la práctica científica de tal modo que la vertiente paradigmática no se encuentra nunca con la sintagmática haciendo que el propósito de la investigación por antonomasia se diluya en algunos indicadores.

Sé que en las dinámicas actuales de las universidades se hace “necesario” figurar en algunos escenarios de élite, sé que así se mueve el mercado educativo. Sé también que “los mejores” no siempre son *los mejores*. Y entiendo que la situación no va a cambiar. Sin embargo, no podemos acostumbrarnos a que la cosa marche mal. Es necesario apropiarnos del sentido crítico y ético, que por momentos parece que abandona a los investigadores; es necesario revitalizar la labor y eso solo se logra con conciencia crítica y actitud dialógica. Esperamos pues que este nuevo número de *Perseitas* sea una invitación a pensar, que contribuya a formar el sentido crítico y ético, que haga que, por un momento, entremos en diálogo y fundemos pensamiento.

A los autores, ¡gracias!

Referencias

Vasallo de Lopes, M. I. (1999). La investigación de la comunicación: cuestiones epistemológicas, teóricas y metodológicas. *Diálogos de la Comunicación*, (56), 12-27.



Editorial

INSPIRACIÓN Y ESCRITURA ORGÁNICA EN NIETZSCHE. UNA LECTURA DESDE *ECCE HOMO*

Inspiration and organic written pattern in Nietzsche. A
reading from *Ecce Homo*

*Edison Francisco Viveros Chavarría**

El problema de la inspiración

Escribir no debería ser una búsqueda de aplausos. La superficial vanidad de ser aprobado para llegar a la fama o al prestigio no es más que una ilusión de aquellos vergonzantes intelectuales que no conocen la necesidad de escribir como un acto de sobrevivencia existencial. La escritura es una necesidad dictada por el genio del corazón. Para Nietzsche (1982) la genialidad es el efecto de un descenso, de un desgarramiento, del viaje a un mundo rico, sorprendente, no agraciado que implica la travesía sobre sí mismo. La escritura es un acto inseguro, delicado, frágil, no prepotente. Quien escribe es un ser quebradizo, lleno de esperanzas y miedos, pero con una voluntad y, a la vez, una contravoluntad. La primera, porque hay un empuje, una obligación, una respuesta al llamado de nombrar aquello que abrumba y conmueve; la segunda, un retroceso, un reconocimiento de la finitud, de la fragilidad, una contrariedad que detiene al empuje de la voluntad. Entre la voluntad y la contravoluntad está la inspiración, pero poco a poco gana el pulso la contravoluntad.

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

La escritura tiene como propósito transmitir un estado, un desasosiego producido por el *pathos*, ese empuje irracional ubicado entre el placer y la falta de control de sí. Tal comunicación solo puede darse por medio de signos que dan cuenta de estados interiores de quien se dispone a escribir con un ritmo que escapa al cálculo racional. Una escritura de este tipo se aleja de cualquier intento comercial o pseudo-intelectual propio de la moda contemporánea que exige escribir para ser respetado como filósofo o escritor de literatura. La escritura entendida así es constantemente un gesto de contacto consigo mismo, a veces autobiográfico y otras veces como lector de realidades que tratan de imponer lo 'bello en sí', lo 'bueno en sí' o la 'cosa en sí' que tanto fastidió a Nietzsche en *Ecce Homo*. Pero esta escritura no goza de oídos suficientes porque las orejas actuales están puestas en la comprobación de una ciencia ortodoxa dirigida por sordos o una academia universitaria orientada por egocéntricos autoritarios que solo buscan mostrar que son más inteligentes que sus compañeros de claustro o atolondrar a estudiantes incautos que padecen sus estériles enseñanzas. Estos adiestramientos son áridos porque solo buscan reafirmar lo que ya saben y, por ende, aunque poseen de saber escuchar a los otros no pasan de ser sujetos atrapados por la sordera y la ceguera.

Nietzsche reclama un lector que esté a la altura de sus palabras, que esté dispuesto a emprender el vuelo que implica escuchar a un pensador. Agudizar el oído en el *Ecce Homo* despierta el éxtasis por aprender, dispone el ánimo para dejarse llevar a abismos en los que nunca pie alguno ha caminado. Se trata así de emprender la propia travesía y dejarse alterar el sueño y el reposo para luego levantar el vuelo cínicamente, es decir, sin pretensiones de popularidad o fama. Por eso dice Nietzsche (1982) que el cinismo se conquista "con los dedos más delicados y así mismo con los puños más valientes" (p. 60).

La lectura de *Ecce Homo* le exige al lector ser orgánico, tal como le sucede al escritor. La decrepitud del alma o la dispepsia, es decir, un trastorno de digestión que se ocasiona después de comer y que produce náuseas, pesadez, dolor de estómago y hasta flatulencias, no permiten emprender el vuelo. Por eso para Nietzsche es necesario no tener nervios y adueñarse de un bajo vientre jovial. Un alma de aire rancio no puede volar porque ansía el autoritarismo o la venganza que le corroe los intestinos. Nietzsche es irónico al ponerse en el

lugar de los valores cristianos para transvalorarlos y dirigirlos a la incertidumbre de viajar en el pozo de sí mismo. Dice él, “una palabra mía saca a la luz todos los malos instintos” (1982, p. 60).

La tesis que deseo argumentar es que la inspiración nietzscheana no es un acto consciente, sino que se produce en un estar-fuera-de-sí desencadenado en una escritura por necesidad que implica al cuerpo, y que Nietzsche llama, en *Ecce Homo*, escritura orgánica. En ese sentido, este escrito se propone en tres partes: primera, el problema de la inspiración; segunda, la relación entre inspiración y escritura orgánica; y tercera, las consideraciones finales.

Inspiración y escritura orgánica

El sentido de la inspiración en el filólogo alemán se aleja de fuerzas externas que la hagan llegar a la mente del ser humano cuando escribe. No se trata de supersticiones o de una “mera encarnación, mero instrumento sonoro, mero médium de fuerzas poderosísimas” (Nietzsche, 1982, p. 97). Él usa la ironía con la noción de “revelación” porque no cree que llegue de repente la inspiración con una innombrable seguridad y finura. Él sospecha del hecho de creer que la inspiración llega desde los cielos a lo más hondo de sí y de este modo conmueve, trastorna y motiva al hombre a escribir. Nietzsche cree que la inspiración llega por la vía contraria, es decir, desde adentro del hombre. La realidad de los hechos humanos llega desde los humanos mismos, quienes escriben por necesidad imperativa de comunicar algo que les ocurre íntimamente. La inspiración es el resultado de un trabajo constante consigo mismo. Ésta es descrita por Nietzsche como éxtasis, una tensión que se desamarra involuntariamente en un torrente de lágrimas, en ocasiones lento y en otras a una velocidad abrumadora. La inspiración es:

un completo estar-fuera-de-sí, con la clarísima consciencia de un sin número de delicados temores y estremecimientos que llegan hasta los dedos de los pies; un abismo de felicidad en que lo más doloroso y sombrío no actúa como antítesis, sino como algo condicionado, exigido como un color necesario en medio de tal sobreabundancia de luz (Nietzsche, 1982, pp. 97-98).

La inspiración es una experiencia que se basa en relaciones rítmicas, que atrae diversas formas, longitudes, latitudes internas en el hombre. La voluntad va perdiendo el pulso con lo involuntario porque “todo acontece de manera sumamente involuntaria pero como en una tormenta de sentimiento de libertad, de incondicionalidad, de poder” (Nietzsche, 1982, p. 98). Lo involuntario es la emergencia del símbolo, de las imágenes, de la vivencia de escribir y la distancia del concepto racionalizado, de la voluntad de control. Lo más preciso, sencillo y cercano no es el concepto, sino la imagen y el símbolo. Es como si las cosas mismas se acercaran y se ofrecieran para ser tomadas, vividas, descritas y colmadas de sentido. Dice Nietzsche (1982):

Aquí todas las cosas acuden acariciadoras a tu discurso y te halagan: pues quieren cabalgar sobre tu espalda. Sobre todos los símbolos cabalgas tu aquí hacia todas las verdades (...) aquí se me abren de golpe todas las palabras del ser: todo ser quiere hacerse aquí palabra, todo devenir quiere aquí aprender a hablar de mí (p. 98).

Otra interpretación sobre el *Ecce Homo* es elaborada por Nicholas More (2011). Él dice que el título de *Ecce Homo* se traduce del latín de la siguiente manera: “Ahí está el hombre”; hace alusión a las palabras de Poncio Pilatos cuando entrega a Jesús de Nazaret al pueblo romano para ser juzgado. Para More (2011), Nietzsche en dicho texto usa la sátira para confrontar tres problemas: uno, la moral cristiana; dos, la cultura alemana; y tres, la filosofía post-socrática. More considera que la intención del filólogo alemán fue la de construir una inteligente burla que pusiera en evidencia lo absurdo y el sin sentido de los valores de la sociedad alemana de su época. En una dirección similar, Matthew Meyer (2012) considera que el *Ecce Homo* es una expresión de una comedia dionisiaca y una paráfrasis cómica del intento de definición de sí mismo. Por otra parte, un pasado estudio sobre esta obra, realizado por Hugh Silverman (1981), se concentra en afirmar que ella tiene una relación directa con la vida de Nietzsche; el autor procura demostrar con evidencias textuales que su hipótesis es correcta. Otro estudio, realizado por Brian Domino (2012), enfatiza en el “Amor fati”, es decir, “el amor al propio destino” expuesto en el apartado “¿Por qué soy tan inteligente?”; este filósofo concluye que en este libro se ha dejado de lado el problema de lo autobiográfico del autor para centrarse en sus enseñanzas, y recomienda que los estudios sobre el *Ecce Homo* deberían equilibrar la atención en estos dos puntos.

Yo considero que Nietzsche no solo quiere poner en tensión los valores cristianos o criticar la cultura alemana de su época o examinar la filosofía post-socrática; la crítica de Nietzsche consiste en señalar el exceso de racionalidad y el desconocimiento de la ignorancia acerca de sí mismo con la que vive el hombre. El ser humano ha dejado de lado su *pathos* y por ende su condición dionisiaca, embriagada e irracional. Creo que Nietzsche se involucra a sí mismo, en su escritura, hasta el cuello. Aunque él dice: “Una cosa soy yo, otra cosa son mis escritos” (Nietzsche, 1982, p. 55), hace más adelante una aclaratoria afirmación: “en última instancia nadie puede escuchar en las cosas, incluidos los libros, más de lo que ya sabe. Se carece de oídos para escuchar aquello a lo cual no se tiene acceso desde la vivencia” (p. 57). Lo que visiblemente evidencia que su escritura nace de su propia experiencia, y aunque ésta no se puede igualar a él mismo, sí puede decirse que el acto de escribir le involucra en lo más íntimo; tanto es así que se nombra él mismo como el primero en vivenciar de una forma orgánica el acto de escribir, para transmitir con un primer lenguaje la conexión entre la intimidad y la escritura. Es decir, se escribe desde el fondo del pozo de las experiencias del escritor.

Para Nietzsche, *Ecce Homo* ha sido el resultado de la fortuna más cercana a la privacidad de vivir con la verdad de sí. Se trata de un descenso a un pozo inagotable del que se vuelve a ascender con las manos llenas de riquezas. Pero esta escritura es orgánica, dolorosa. Cuando se describe a sí mismo como un decadente, en el apartado “¿Por qué soy tan sabio?”, sostiene que a los nervios de los otros no les pasa nada y que él “es el único que está enfermo. Imposible demostrar ninguna degeneración loca en mí; ninguna dolencia estomacal de origen orgánico, aun cuando siempre padezco, como consecuencia del agotamiento general, la más profunda debilidad del sistema gástrico” (Nietzsche, 1982, pp. 22-23).

Esa escritura orgánica también ofrece otra versión de Nietzsche, es la contraria al decadente, o sea su antítesis. Es cuando él se pone en manos de sí mismo y se sana. Él convierte su voluntad de salud en su filosofía, aquella alejada de la pobreza y el desaliento; la escritura lo ha revivido y hallamos otra versión diferente a la del decadente, es la del vitalista; este es el que está hecho de otra madera que es simultáneamente dura, suave y olorosa. Esta otra versión

es lenta, orgullosa, confiada, libre de elegir, admitir y examinar el mundo. No se queja de la desgracia ni culpa a los otros de sus problemas, sino que sale al encuentro de ellos y los resuelve; se hace cargo de las situaciones pendientes consigo mismo y con los demás. Olvida lo que debe ser olvidado y se hace fuerte para que lo mejor ocurra para él. Nietzsche nos ofrece la descripción de dos fuerzas que están en él, una decadente, frágil, y otra, su antítesis; ambas son orgánicas y su escritura se alimenta de esas dos tendencias humanas. Nietzsche cabalga en dos potentes ímpetus que se complementan, y hace de ello una ironía, se hace a partir de ellas un sátiro, un burlón del enceguecedor amor por la ignorancia acerca de sí que tienen los hombres de su época.

Consideraciones finales

La inspiración y la escritura orgánica en *Ecce Homo* de Nietzsche van de la mano. La primera es involuntaria, no controlada con conceptos o racionalizaciones, sino ajena al cálculo; es decir, cercana a la embriaguez de lo irracional y al *pathos*. La segunda es más dolorosa porque no es un éxtasis como la primera, sino la cuota corporal que paga el que escribe. Lo orgánico es lo real, la marca del dolor y el cansancio del esfuerzo; la inspiración es lo simbólico, la experiencia del extremo sentimentalismo traducido en la alegría o el dolor del alma que trata de comunicar lo que ha sido inenunciable. En la escritura se ofrece lo máspreciado y valorado del hombre que escribe.

La escritura en Nietzsche es una decisión que pone en juego el sentido de la vida. Tal vez asistimos a una época en la que la escritura no es una tarea que confronte la existencia de las personas porque su papel ha sido tergiversado por el afán de prestigio o, peor aún, convertido en un arma para asesinar simbólicamente la alteridad de los otros. Nietzsche nos muestra que la escritura es profundamente íntima para cada persona y que aún nos falta mucha disposición anímica para acercarnos a oír las palabras de los demás; no nos anima el deseo de conocer el sentido de éstas, sino el de mostrarnos más lúcidos, más especiales, más ambiciosamente inteligentes. Pero logramos lo contrario: una profundidad en la torpeza y una falta de tacto. Olvidamos que las palabras de

los otros son su propia intimidad, la propia morada en la que habitan y que se abre para ofrecernos la hospitalidad y la acogida. Nietzsche nos pone en frente el reto de dejarnos abrumar por el deseo de escribir y de andar por la vida dionisiacamente, es decir, embriagados del placer de sentir el descenso hacia nosotros mismos y el ascenso con las riquezas que solo se ofrece al sumergirse en las profundidades del corazón humano.

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

- Domino, B. (2012). Nietzsche's Use of Amor Fati in Ecce Homo. *Journal of Nietzsche Studies*, 43(2), 283-303. DOI: 10.5325/jnietstud.43.2.0283.
- Meyer, M. (2012). The Comic Nature of Ecce Homo. [Special Issue: Proceedings from the North American Nietzsche Society (Spring 2012)]. *Journal of Nietzsche Studies*, 43(1), 32-43.
- More, N. (2011). Nietzsche`s Last Laugh: Ecce Homo as Satire. *Journal Philosophy and Literatura*, 35(1), 1-15.
- Nietzsche, F. (1982). *Ecce Homo*. Madrid, España: Alianza.
- Silverman, H. (1981). The Autobiographical Textuality of Nietzsche's Ecce Homo. *Journal Boundary 2*, 9(3), 141-153.

The background of the page is a light-colored marbled paper with a complex, organic pattern of veins. A horizontal decorative border runs across the middle of the page, featuring a repeating geometric pattern of squares and lines. The text is centered within this border.

**Artículos de reflexión
derivados de
investigación**



MULTICULTURALISMO E IDENTIDAD, UNA MIRADA DESDE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Multiculturalism and identity, a look from the analogue
hermeneutics

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.3017>

Recibido: 9 de mayo de 2018 / Aceptado: 24 de julio de 2018 / Publicado: 15 de agosto de 2018

*Fabio Marín Romero**

Resumen

El multiculturalismo ha suscitado diferentes debates y posturas. Esto ha conducido a tensiones entre los derechos comunitarios e individuales, fortaleciendo o disgregando a la vez el tema de la identidad. Esta oscilación pendular es abordada por la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot (1997) con su categoría “pluralismo cultural analógico”. Con ello pretendo no caer en unívocos o equívocos, sino hallar desde la analogía una mejor comprensión de la multiculturalidad en América Latina. Este trabajo se orienta a proponer una mirada comprensiva de los alcances de la propuesta de Beuchot y su relación con la identidad individual y colectiva del sujeto multicultural, además su vinculación con la educación y el pensamiento crítico como escenarios y lógicas en que se puede propiciar un acercamiento a la problemática de la multiculturalidad.

Palabras clave

Educación; Hermenéutica analógica; Identidad individual y colectiva; Multiculturalismo liberal y comunitarista; Pensamiento crítico.

* Doctor en Ciencias de la Educación, mención en Educación Intercultural, de la Universidad de Santiago de Chile. Correo electrónico: famarop@gmail.com

Abstract

Multiculturalism has provoked different debates and postures. This has led to tensions between community and individual rights, strengthening or disintegrating the issue of identity. This pendulum oscillation is approached by the analogue hermeneutics of Mauricio Beuchot (1997) with his category "analogue cultural pluralism". With this I intend not to fall into univocal or equivocal, but to find from the analogy a better understanding of multiculturalism in Latin America. This work is aimed at proposing a comprehensive view of the scope of Beuchot's proposal and its relationship with the individual and collective identity of the multicultural subject, plus its linkage with education and critical thinking, as scenarios and logics in which we can promote an approach to the problem of multiculturalism.

Keywords

Education; Analogue hermeneutics; Individual and collective identity; Liberal and communitarian multiculturalism; Critical thinking.

Introducción

En una sociedad marcada por procesos de globalización que la enfrenta a situaciones esperadas, unas, y otras un tanto inesperadas, se pone a prueba el multiculturalismo como eje comprensivo de la realidad y lo abre a la interculturalidad. Asistimos así a la erosión de un modelo, fruto de la modernidad, que se bate en retirada ante un nuevo proceso comprensivo producto de la posmodernidad, situándonos frente a un signo de nuestro tiempo: la interculturalidad, que para muchos es tema de moda ya sea en el ámbito académico, político y social.

El fenómeno de la globalización nos emplaza ante dilemas y dualidades en las que la interculturalidad se ve avocada hacia la demanda de identidades y derechos de grupos identitarios, pues la interculturalidad, junto con la globalización, permite que se fusione casi todo; esto es, cada vez más personas de diversos países se encuentran con otros, ya sea por causa de la migración o por causa de la mundialización de las comunicaciones, tales como Internet, cada vez más la creciente diversidad de grupos culturales, religiosos, étnicos, etc., evidencian la transfronterización, por una parte, y por otra las reafirmaciones de sus identidades y derechos. De esta manera somos testigos de una reacción defensiva que genera la reivindicación de los particularismos, así como también las pretensiones de universalismos culturales.

Es osado decirlo, pero un mundo que manifiesta varias polaridades exige que se vislumbre un acercamiento comprensivo a esta realidad, pues cada vez ellas se presentan como algo natural. En efecto, se exige reinterpretar la diferencia entre la modernidad y la posmodernidad, entre el particularismo y el universalismo, entre la proliferación de minorías identitarias y la homogenización. Además, se exige superar las distancias entre los nacionalismos (incluyentes y excluyentes) y la alteridad de los grupos que están dentro o fuera de sus fronteras, pues la uniformidad de prácticas en estos grupos despierta demandas de identidad, ya sea cultural, religiosa, étnica o de género. También en estos grupos de dentro o fuera de frontera, se cultiva, por una parte, la defensa de la identidad como tradición, y, por otra parte, aparecen los reclamos de los

distintos movimientos (indígenas, afrodescendientes, feministas, homosexuales, religiosos, etc.) que apelan desde su diferencia a derechos colectivos. Por lo general estos movimientos emplazan la defensa del sujeto como sujeto de derechos individuales, pasando desde lo jurídico hasta lo educativo.

El debate en torno a la globalización y su relación con la modernidad y la posmodernidad, el particularismo y el universalismo, pueden ser algo inabarcable, sin embargo, la querrela actual acerca del multiculturalismo y la interculturalidad y sus repercusiones en la sociedad, junto a sus instancias como son la educación, la política, la religión, etc., confluye en una paradoja que transita entre la univocidad y la equivocidad, lo cual es fruto del tránsito de una sociedad homogénea y uniforme a una sociedad pluralista y diversa.

Una buena forma de recapitular esta paradoja, como efecto de la globalización y su incidencia en el ocaso de la modernidad y los albores de la posmodernidad, es la mirada hermenéutica que, como paradigma de conocimiento, se convierte en un modelo de comprensión e interpretación. Este modelo puede responder a la problemática y, aunque parezca una simpleza, genera a su vez interrogantes y discusiones teóricas que aún llevan a preguntarnos ¿qué es el multiculturalismo?, ¿qué es la interculturalidad? En realidad, abundan perspectivas que hacen de estos vocablos un tema complejo y escabroso donde, en cierto modo, parecen referirse al mismo asunto, pero a la vez toman matices diferentes, tanto así que oímos hablar indiferentemente de interculturalidad, multiculturalidad, pluralismo, diversidad cultural (Hernández, 2007; Vargas y Méndez, 2012).

Pues bien, como efecto de esta paradoja ha de ubicarse el debate en torno a la cuestión multi-pluri-interculturales, que obliga a reflexionar sobre qué multiculturalidad, qué pluralismo de culturas o qué interculturalidad es de la que estamos hablando, lo cual por momentos ofrece claridad, pero también confusión y sorpresas. Es precisamente en este contexto de discusión desde donde emerge una lectura hermenéutica que puede esclarecer mejor los problemas teóricos y las aplicaciones prácticas.

De hecho, la hermenéutica ha sido aplicada a diversas áreas y de diversas maneras, pero en medio de los debates entre particularismos y universalismos, entre multiculturalismo e interculturalidad, emerge una línea de reflexión que desde la analogicidad puede proporcionar elementos para superar la univocidad o equivocidad. A juicio de Mauricio Beuchot, una hermenéutica analógica propende hacia un equilibrio o moderación, sin caer en una univocidad demasiado rígida, fruto de la modernidad, pero tampoco en una equivocidad excesivamente relativista en la que se admiten todas las interpretaciones como válidas, fruto de la posmodernidad (Beuchot, 2010, 2016). En efecto, en una sociedad como la nuestra donde conviven lo moderno y lo posmoderno, es necesario que seamos analógicos, pues como señala Beuchot (2009), en la hermenéutica analógica:

predomina la diferencia sobre la identidad, pues así es la analogía o semejanza, más diferente que idéntica. Por eso, una hermenéutica analógica es capaz de privilegiar las diferencias culturales cuanto sea posible, sin perder la capacidad de universalizar, de esa universalidad atada al hombre que nos asegura la posesión de los derechos humanos (p. 57).

Este artículo se propone dar cuenta de la propuesta de la hermenéutica analógica para abordar la multiculturalidad y la identidad, toda vez que sus postulados se traducen en el empleo de la 'proportio' o 'analogía' como un dato que trasciende lo unívoco al proponer la aceptación de elementos esenciales absolutos, por una parte, y, por otra parte, lo equívoco y lo particular que revelan un relativismo que, sin embargo, como manifiesta Mota (2013): "no todo relativismo es problemático, porque esta idea permite la diversidad y la independencia, incluso da pie a una identidad" (p. 57).

Por tanto, interesa dar cuenta del concepto de multiculturalismo e interculturalidad que se extrae de esta perspectiva de hermenéutica analógica, proponiendo un modelo para abordar la multiculturalidad desde la mirada conceptual de la analogía, y que el mismo autor llamará el pluralismo analógico cultural, permitiendo buscar un camino intermedio, una alternativa diferente, es decir, una posición analógica, toda vez que está se ubica entre las consideraciones univocista, propia de la modernidad, y equivocista, animada por la posmodernidad (Beuchot, 2016).

Centrado en la perspectiva teórica de la analogía desarrollada por la filosofía pitagórica, y pasando por Platón y la mirada aristotélico-tomista, siendo rescatada durante la época del Barroco y del Romanticismo (Beuchot, 2015; Beuchot y Arenas-Dolz, 2008; Conde, 2004), y retomada por Mauricio Beuchot, brindaré en la primera parte una reflexión en cuanto a los sustentos teóricos de esta iniciativa, lo cual permitirá indicar la cercanía o distancia entre multiculturalismo e interculturalidad, para, en la segunda parte, desde mi juicio, resignificar la identidad desde la analogía, haciendo de la hermenéutica analógica una aplicación a algunos problemas que se presentan en la educación.

Hacia el camino de la hermenéutica analógica y la multiculturalidad

De entre los debates abiertos por las conceptualizaciones de multiculturalismo, hay una cuestión que constituye el elemento clave y esencial y que se reconoce como parte de su construcción teórica: el problema de la identidad y su reducción simplemente a lo individual. Ante esta situación hay que partir reconociendo que no hay una sola teoría multicultural, sino muchas, ofreciendo una pluralidad de autores que estudian el tema, constatándose diferentes posturas ante el problema de la diversidad cultural y la identidad, y los alcances en ámbitos como el político, el social, el educativo. De acuerdo a esto, y como el debate ha sido muy amplio, es pertinente señalar que el multiculturalismo surge de la crítica al liberalismo, siendo considerado como una forma alternativa de lidiar con la diversidad cultural. Ahora bien, el punto de discusión puesto sobre la mesa no es si la diversidad cultural es un problema, sino cómo promover la riqueza de la diversidad cultural, toda vez que ella es universalmente valiosa.

Ante este panorama complejo han surgido perspectivas de autores que tratan de ofrecer elementos de comprensión. Entre ellas está la teoría liberal de Will Kymlicka y la teoría comunitarista de Charles Taylor (Arriarán y Hernández, 2001, 2010; Beuchot, 2005, 2013; Álvarez, 2000), valga mencionar que dicha clasificación es una forma de referencia no exenta de ambigüedades, pues por una parte algunos autores catalogados comunitaristas, como Michael Walzer –él se declara liberal y califica a Charles Taylor en esta línea–, y por otra

parte, media en dicha clasificación “el peso que atribuyen a la comunidad en la formación de la identidad y la relación que establecen entre esta condición y las elecciones personales del sujeto” (Rodríguez, 2005, p. 49). Asimismo, está la propuesta teórica de Beuchot, con el pluralismo cultural analógico (Beuchot, 2005, 2006, 2010, 2016; Blanco, 2009; Buganza, 2006; De la Torre, 2004; Mota, 2013).

Para la teoría del multiculturalismo, el problema está centrado no solo en lo simplemente individual, sino en el reconocimiento y preservación de las otras identidades y, por eso, son entendibles las exigencias y luchas por los derechos y la identidad, haciendo énfasis en el binomio cultura-identidad y en las implicaciones jurídicas.

El multiculturalismo, en atención a aquellas demandas que lidian por el reconocimiento de identidades, prácticas y derechos al interior de un Estado-nación, constituye una búsqueda por avanzar del plano individual al plano de la heterogeneidad, en cuanto que cada grupo con identidad propia desea ampliar sus horizontes para ser abordado en el plano de lo jurídico y lo educativo.

Ahora bien, ante la problemática de la diversidad cultural favorecida por la globalización, el multiculturalismo, como categoría relacional con lo político (existencia de diversas culturas en una entidad política), abre las puertas a la viabilidad intercultural en cuanto que integra las diversas identidades en un mismo territorio político.

El proyecto multiculturalista es tensionado por posturas del liberalismo y el comunitarismo, cuyas bases están en el proyecto ilustrado kantiano, en un marco de referencia de modernidad. Esto sentará los fundamentos para el discurso multicultural, en cuanto liberal y comunitario y en sí universalista, en el que algunas nociones y afirmaciones articulan un discurso vigente y actual que vincula otros conceptos como nación, Estado, ciudadanía, derechos individuales y colectivos, identidad, diferencia, reconocimiento, etc., con los que se busca establecer criterios universales para abordar la problemática de lo universal y lo particular, y para enmarcar el surgimiento de las particularidades identitarias. Cuando las particularidades identitarias son obligadas a vin-

cularse a un proyecto común, se propicia la reivindicación de las diferencias y surgen los siguientes cuestionamientos: ¿cómo resolver la relación dialéctica entre universalismo y particularismo?, ¿cómo hablar de multiculturalidad cuando la homogeneidad de las culturas y las hegemonías de identidad cultural la han propiciado los Estados, y ahora ignoran esas identidades de los grupos minoritarios?

Lo que está de fondo en la perspectiva multiculturalista no es solo lo individual, sino la idea de una ciudadanía diferenciada, generando tensión entre la igualación y la diferenciación (Durán, 2012), y los mecanismos de integración y de participación:

donde, sobre la base del reconocimiento de su diferencia, se reclaman condiciones y medios que garanticen su supervivencia, o incluso su independencia. Y también es evidente que en todos los casos puede hablarse de una reacción contra un *statu quo* que no reconoce las necesidades específicas y los derechos particulares que, desde su perspectiva, precisan estos grupos (Anchustegui, 2011, p. 49).

Asimismo, atendiendo a la cuestión multiculturalista tensionada por el liberalismo y el comunitarismo, tratando de perfilar estas dos corrientes, es pertinente mencionar que ambas aceptan y buscan elaborar una normatividad en pro de garantizar una convivencia armónica entre ciudadanos, y que “conceden desigual relevancia al individuo, a la comunidad, a lo particular y a lo universal” (Rodríguez, 2005, p. 49).

Dentro de este marco multiculturalista aparecen propuestas teóricas como las de Taylor y Kymlicka. Taylor, a quien se le cataloga de comunitarista, juzga la propuesta del liberalismo como universalista al señalar que la política igualitaria de los derechos es intolerante respecto de las diferencias culturales, minusvalorando las culturas minoritarias. Lo anterior implica la necesidad de mediar entre la política del reconocimiento universalista igualitario, que apela a la igualdad jurídica, y la política de la diferencia, que se fundamenta en la dignidad. Al respecto Taylor manifiesta que: “Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo” (Taylor, 2001/1992, p. 61).

Así pues, estamos frente al principio político de dignidad universal y el principio político de la diferencia, por lo que el primer principio implica que no existe distinción entre ciudadanos, mientras que el segundo conlleva que cada individuo y cultura tienen derecho para definir su propia identidad. Lo anterior implica la obligación de luchar contra toda pretensión de homogenización, y que se eviten universalismos que se ciegan ante las diferencias, ya que una política de la diferencia no solo denuncia la discriminación, sino que exige que demos reconocimiento. Así pues, Taylor plantea en su argumentación como punto de inicio:

Del hecho que no se ha concedido a determinadas etnias o culturas minoritarias garantías para que puedan salvaguardar su existencia y vitalidad. (...) En este sentido, toda la problemática multicultural habría de discurrirse en torno a los conceptos de <dignidad, identidad –auténtica– y reconocimiento> (Vallescar, 2000, p. 164).

Ahora bien, nuestra sociedad es plural y propende por respetar las diferencias. En ese sentido la apuesta de Taylor es que no se trata simplemente de tolerar las diferentes culturas, sino de reconocer su valor. Para Taylor: “así como todos deben tener derechos civiles iguales e igual derecho a voto, cualquiera que sea su raza y su cultura, así también todos deben disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene un valor” (Taylor, 2001/1992, p. 100).

Taylor propone el reconocimiento como salida a la homogenización cultural; cuando se vinculan identidad individual y colectiva con la necesidad de reconocimiento, es decir, se apuesta por la política del reconocimiento, se generan procesos de constitución de identidad que son ignorados por el liberalismo.

Asimismo, está la posición liberal de Kymlicka, que propone la no neutralidad estatal, pues las diferencias no implican una posición neutral del Estado (Kymlicka, 1996), sino “acomodar las diversas identidades culturales dentro del Estado” (Anchustegui, 2011, p. 54) para no generar la discriminación. Él pretende argumentar en favor del multiculturalismo desde lo liberal y lo arguye desde el concepto de libertad, pues el liberalismo promueve la elección de vida y dispone asumir opciones vitales o formas de vida. Por tanto, su propues-

ta se fundamenta desde el ámbito de las demandas de las minorías culturales con miras a un posicionamiento legal y político que contenga unos derechos diferenciados en función de la minoría. Del mismo modo, este autor propone ensanchar la teoría liberal de los derechos individuales haciéndola compatible con la existencia de derechos para grupos, generando así el principio de las ciudadanía diferenciadas que el Estado liberal debe proteger (Pérez, 2007), especialmente en su obra *Ciudadanía multicultural* argumenta Kymlicka que es tal la variedad de culturas y su discurso de reivindicaciones, que no podemos hablar tan solo de un Estado multicultural, sino que debemos hablar de Estados multinacionales.

En suma, Kymlicka (1996) propone que los Estados ofrezcan medidas mínimas para proteger las identidades y tradiciones de los grupos minoritarios. Vale la pena resaltar que, a juicio de Beuchot, el modelo que propone Kymlicka es más cercano al univocismo, “porque pide que se deje convivir a las culturas, pero falta la interacción entre ellas” (Beuchot, 2013, p. 4).

La perspectiva y la mirada multiculturalista “confluyen en la reivindicación del valor de la ‘diferencia’ étnica y/o cultural, así como en la lucha por la pluralización cultural e identitaria de las sociedades, que acogen a dichas comunidades y movimientos” (Dietz, 2005, p. 28). De este modo se busca fusionar la protección del individuo y su identidad con el reconocimiento de ciertos derechos colectivos que impidan la discriminación sistemática por razones ya sea culturales, étnicas, sexuales. No obstante, Beuchot (2005) señala:

Que la pugna no se presenta entre las identidades colectivas y las identidades individuales (las individuales siempre se dan en las colectivas); pero sí hay tensión entre los derechos individuales (que tienden a la universalidad) y los derechos colectivos (que tienden a la particularidad) (p. 10).

Es indudable que tanto Taylor como Kymlicka hablan de una ciudadanía diferenciada en la que, al introducir el reconocimiento y los derechos de las diferencias, se logre quebrantar la mirada homogenizadora, fruto de la modernidad. Esto evidencia que, por un lado, está la postura más universalista, que será la de los liberales, y, por otro, la comunitarista, que aboga por la diferenciación. Donde los liberales subrayan el valor del individuo y la autonomía,

promueven el bien de los individuos antes que el de la comunidad; mientras que los comunitaristas apuestan por el individuo no aislado de la comunidad, ya que esta contribuye a la formación de su identidad. Por lo tanto, a juicio de Beuchot:

Conviene evitar el univocismo del liberalismo, que únicamente ve por la libertad, de modo individualista y hasta egoísta, y también evitar el equivocismo de un comunitarismo relativista (pues el relativismo se da, más que de los individuos, de las comunidades) (2013, p. 5).

Así pues, un modelo de ciudadanía que se debate entre el universalismo liberal y una especie de sectarismo relativista del comunitarismo, es posible de conciliarse desde la perspectiva de la hermenéutica analógica. Entre estos extremos ella cobra sentido, pues trata de caminar por el medio de ambas posturas, preservando las particularidades, pero sin señalar a todos en lo idéntico; esto es, la analogía permite descubrir las similitudes, pero pone el acento en las diferencias, pues es factible ver la identidad sin perder de vista la diversidad (Reding, 2012). Por lo que, en medio de la pugna entre liberalismo y comunitarismo –antagonistas actuales–, la hermenéutica analógica es una síntesis, un camino mesurado y equilibrado (Beuchot, 2013) que contribuye a superar los desencuentros del liberalismo y el comunitarismo, toda vez que ella privilegia más el comunitarismo, en cuanto que:

Propicie las diferencias de las comunidades, pero sin perder los logros innegables del liberalismo, como los derechos humanos, esto es, que evite la exclusión. Con ello se podrá acceder a una mejor respuesta al problema del multiculturalismo, tan presente en nuestros países latinoamericanos (Beuchot, 2016, p. 35).

Al respecto, frente a este debate multiculturalista en el que se propende por una integración política de grupos identitarios diversos, y en el que el liberalismo individualista y el igualitarismo comunitarista proponen caminos distintos, aparece la propuesta del ‘pluralismo cultural analógico’ de Beuchot, que busca un equilibrio de comprensión e interpretación de la realidad cultural. Esta propuesta busca salvaguardar lo individual y lo colectivo, recurriendo a la analogía en la que el multiculturalismo liberal acentúa los derechos individuales y el multiculturalismo comunitarista reafirma los derechos grupales (Buganza, 2006); la proporcionalidad o analogicidad puede ayudar a mantener

esta tensión entre la semejanza y la diferencia: “la proporción en la que debe respetarse la diferencia y procurarse la semejanza entre las culturas” (Beuchot, 2005, p. 14).

La analogía como fundamento para la relación entre el multiculturalismo y educación

La propuesta de la hermenéutica analógica, con su aporte a la comprensión de la multiculturalidad y la interculturalidad mediante el pluralismo cultural analógico, parte de la base de los postulados de la analogía, lo unívoco y lo equívoco. Esta mirada hermenéutica se sitúa entre dos extremos (la univocista y la equivocista) y, consciente de la subjetividad del interpretante y de la objetividad del texto o autor, intenta ofrecer un equilibrio recurriendo a la intersubjetividad mediante la analogía, pues es la misma analogía la que no permite ser presa de lo universal pero tampoco olvida su relación con lo particular.

Para comprender la hermenéutica analógica hay que ahondar en la relación entre univocismo y equivocismo. Lo unívoco como noción se centra en la tesis de que todo texto tiene un significado único, fijo, derivando hacia una interpretación con pretensiones de validez universal. En cuanto al equivocismo, las interpretaciones varían según los intérpretes y los contextos; la equivocidad marca el predominio de la diferencia, de la diversidad de interpretaciones, mientras que la univocidad es la interpretación única, que debe ser aceptada y compartida por todos. Al respecto, Beuchot (2015) manifiesta: “Si la hermenéutica unívoca aspira a la interpretación clara y distinta de un texto, la equívoca se derrumba en interpretaciones oscuras y confusas, por su excesiva aceptación de la ambigüedad y del relativismo” (p. 137).

Esta tensión requiere de la analogía como medio donde no todas las interpretaciones tengan que ser idénticas o exista una interpretación única y posible, pues las personas al formar parte de un esquema de vida de una co-

munidad, es decir, de una cultura donde se manifiesta la diversidad, deben contemplar también el otro punto de vista que busca el bien del grupo y eventualmente el de otros grupos.

La hermenéutica no solo se acerca a interpretar un texto escrito sino hablado y su contexto, como también a su comprensión. En dicha interpretación y comprensión está en juego la subjetividad y la objetividad, esto es, la intencionalidad tanto del autor como la del lector. De modo que, si se privilegia al autor, se tiende a una hermenéutica unívoca, objetivista; si, por el contrario, se privilegia al lector, se tiende a una hermenéutica equívoca, subjetivista, desde donde se deriva una multiplicidad de interpretaciones o sentidos. Por tanto, se requiere de una hermenéutica analógica para superar la univocidad y la equívocidad, de manera que se logre un equilibrio, esto es, lo analógico, y así se logre algo de objetividad sin caer plenamente en la subjetividad.

Por eso, emplear la analogía nos conduce a optar por lo conmensurado, por la proporción, por el equilibrio o la moderación, esto es, estar en el medio entre lo unívoco que favorece la identidad, y lo equívoco que enaltece la diferencia (Ruíz, 2011; Beuchot, 2010).

Así, desde esta dialéctica entre lo unívoco y lo equívoco, se puede mirar la multiculturalidad y la interculturalidad. Tanto el multiculturalismo como el interculturalismo pueden oscilar entre lo unívoco, que propenden por lo rígido e inflexible, y lo equívoco, que es permisivo, y ahí cabe la hermenéutica analógica, en la que la proporcionalidad facilita acercamientos. No obstante, para no caer en estos extremos peligrosos, que se generen de la univocidad y de la equívocidad, recurrir al lenguaje analógico puede evitar exageraciones y ofrecer caminos de mediación.

Ya se ha señalado que aunque existen diversas acepciones y miradas al multiculturalismo, en general este ha sido comprendido como la existencia y convivencia de varios grupos culturales en un territorio o Estado. Beuchot señala que el multiculturalismo es “un hecho o situación: la existencia de varias culturas en un mismo Estado” (Beuchot, 2005, p. 13), y, además:

Significa la existencia de muchas comunidades culturales en una comunidad mayor. También se les llama naciones, pueblos o etnias. Por supuesto que algunas de ellas son minorías, grupos no dominantes. La comunidad mayor es una comunidad política, donde están estas comunidades culturales; es un Estado multicultural (Beuchot, 2005, p. 14).

Sobre esta comprensión del multiculturalismo se ha elaborado una mirada política y legislativa, en cuanto que se aboga por el reconocimiento de la diversidad cultural de grupos minoritarios: “el Estado es político, la nación es étnico-cultural. Por ello el Estado es multicultural, esto es, envuelve a varias naciones. Varios grupos étnicos (totales o parciales) conviven en un Estado” (Beuchot, 2005, p. 16).

Si la multiculturalidad es vista desde la existencia de varios grupos culturales dentro de un Estado, la interculturalidad ha sido asumida como interacción de grupos culturales. El énfasis ha sido puesto no sólo en la interacción, sino en el encuentro y el diálogo. Aunque existen diversos posicionamientos teóricos en cuanto a la distinción, la semejanza o la diferencia entre multiculturalismo e interculturalidad, desde la mirada de Beuchot la interculturalidad es asociada a pluralismo cultural, entendido como el modelo que trata de explicitar el multiculturalismo: “Y se suele llamar pluralismo cultural al modelo con el que se trata de explicar o manejar ese multiculturalismo. A veces también se le llama (esto, más recientemente, y tal vez con una connotación más determinada y estudiada) interculturalidad” (Beuchot, 2005, p. 13). No obstante, Vargas y Méndez (2012) señalan que Beuchot emplea pluralismo cultural e interculturalidad indistintamente, asociándolos como sinónimos. Álvarez (2000), hablando de hermenéutica analógica y referenciando a Beuchot, al emplear el concepto pluralismo cultural lo llama multiculturalismo analógico. Sin embargo, el mismo Beuchot, en su articulación teórica, recoge el término pluralismo cultural no sólo incorporado a la interculturalidad, sino también al multiculturalismo: “Y es que veo aquí el multiculturalismo sobre todo como interculturalidad, es decir, como unión de culturas que interactúan entre sí, pues ya no es posible aislarlas o separarlas, como si se colocaran en reservaciones incomunicadas” (Beuchot, 2010, p. 81). Y también dice en otro apartado: “Está claro que este multiculturalismo o pluralismo cultural sólo es posible si promovemos y defendemos un ámbito político democrático” (Beuchot, 2010, p. 90).

Más allá de una aclaración etimológica y conceptual, es conveniente comprender las propias definiciones, y tener marcos de referencia claros y precisos, desde los que se delimite y se distinga para no generar confusiones, pues esto conduce a emplear de forma arbitraria definiciones y constructos teóricos, yendo en detrimento de un sendero de análisis conceptual que genere mayor comprensión.

Beuchot asume este pluralismo cultural o interculturalidad desde la interacción y el diálogo entre culturas. Dirá que en el ámbito educativo una enseñanza multicultural necesita de un diálogo intercultural, y es la hermenéutica analógica la que puede ofrecer bases indispensables para este cometido:

La hermenéutica analógica, que trata precisamente de proporcionar un modelo de diálogo que evite la imposición del univocismo, es decir, de una hermenéutica unívoca, al igual que el relativismo desmedido de una hermenéutica equívoca, la cual, pretendiendo abrir el diálogo, lo que en realidad hace es dificultarlo más (Beuchot, 2005, p. 92).

El problema de la multiculturalidad, de la identidad y los derechos puede ser pensado desde una perspectiva analógica, como la propone Beuchot. Su propuesta habla de la existencia de dos extremos interpretativos o hermenéuticas: la univocista y la equivocista, entre las cuales media la analogía. Por eso apela a la analogía como estrategia para liberar esa tensión o paradoja, que parece amenazarla o destruirla: la tendencia al univocismo, por una parte, y, por otra, el equivocismo. El empleo de la analogía no permite que el asunto se disperse en la equivocidad ni se reduzca a la univocidad. Hay que aclarar que dentro de la analogía existe la de atribución (Beuchot, 2015), que se asocia a jerarquía, en la que hay un análogo primero y analogados secundarios. Este tipo de analogía admite que hay diferentes interpretaciones, pero hay unas más cercanas que otras a la objetividad del texto; si partiéramos de este tipo de analogía aplicándolo al problema multicultural, se llegaría a la conclusión de que existe una cultura dominante y culturas subordinadas. Esta conclusión es más bien una deducción desde la perspectiva política; sin embargo, desde la perspectiva antropológico-cultural se sostiene que todas las culturas son iguales en dignidad.

El tipo de analogía propuesta por la hermenéutica analógica es la de proporción, que atiende las diferencias, la diversidad de sentidos y la diversidad de interpretaciones, sin caer en la dispersión de lo unívoco: “en la analogía predomina la diferencia, pero dentro de ciertos límites; no puede ser hasta el punto de lesionar la semejanza o igualdad y caer en la desproporción” (Beuchot, 2005, p. 14). No obstante, la analogía no es una forma equidistante que se da entre lo unívoco y lo equívoco, pues la analogía “tiende al equivocismo, porque en la interpretación predomina lo primariamente diverso y secundariamente lo idéntico” (Reding, 2012, p. 148).

Ahora bien, interesa establecer si la analogía ayuda a superar el concepto de identidad-derechos que propone la mirada del multiculturalismo, aunque, en boca de Beuchot (2010), la propuesta de Taylor contiene un potente pensamiento analógico, la postura de Taylor será desde el reconocimiento del otro, en la que se permite asumir las diferencias y las igualdades (Beuchot, 2005).

Abordar el tema de la identidad y los derechos en una sociedad multicultural implica abordar el tema de la diferencia y la igualdad, y es la analogía la que puede ayudar a mediar y equilibrar entre identidades y derechos colectivos y derechos individuales. La identidad y los derechos, por su origen liberal, tienen mucho de individualismo y de comunitarismo; sin embargo, desde el pluralismo cultural analógico, se pueden reducir las distancias entre los aspectos del liberalismo y los del comunitarismo. Apelar a la hermenéutica analógica es recurrir a la proporcionalidad para mediar entre el modelo liberal y el modelo igualitario, entre la tensión individualista y comunitaria; así, por ejemplo, se requiere de la analogía para ablandar la tensión entre derechos individuales y derechos colectivos en materia de justicia, en la que unos aprovechan su identidad y posicionamiento social, gozando de ciertos derechos, y otros no, por no ser parte de ese grupo cultural:

Una hermenéutica tal superará la dicotomía entre derechos individuales y derechos colectivos o grupales, viendo los derechos grupales como derechos individuales, y los individuales como grupales. Por ejemplo, que los derechos individuales se vean como relacionados con la comunidad; o que los grupales se vean como individuales, porque la misma comunidad es vista como un individuo (aunque sabemos que es un conjunto de individuos). Derechos culturales, relativos a culturas, esto es, a comunidades que tienen su cultura, y tienen derecho a que viva, o sobreviva. Y también a

que no se la mutile; que pueda fomentarse e interactuar con otras culturas. Al modo como el individuo tiene derecho a la vida, a la integridad y a la promoción, así también los grupos y las culturas los tienen analógicamente (Beuchot, 2006, p. 185).

Si el multiculturalismo liberal privilegia los derechos individuales; el comunitarista, los colectivos, donde la analogía, sosteniendo lo más posible las diferencias, que se dan en las culturas, y la vez, sin destruir esa intención de identidad, sin caer en equivocismo ni en univocismo, evitando los excesos, permite valorar las diferencias sin destruir la identidad, pues en la analogía predomina la diferencia sobre la identidad, esto es, no se trata de aceptar o rechazar en conjunto las prácticas de tal cultura, sino de manera diferente salvaguardar y amparar, pero también objetar y oponerse a ciertas praxis propias de dicha cultura. Si se permite que cada cultura realice lo que a lo largo de su existencia hace por costumbre, aunque sean para nosotros conductas reprochables, desde la mirada del equivocismo se caería en un relativismo cultural. De ahí que Beuchot (2005) señale que:

Hay que tratar de salvaguardar lo más posible las diferencias culturales, con un sano relativismo cultural moderado. Están en juego el derecho a la igualdad y el derecho a la diversidad, y tenemos que equilibrarlos proporcionalmente. Ese relativismo moderado no dejará que a las culturas se les permitan prácticas contrarias a los derechos humanos, ni tampoco se les impondrán costumbres que no vayan de acuerdo con sus idiosincrasias, dentro de los límites en que sus tradiciones no lesionen a las demás culturas, ni vayan contra prácticas que se han visto como objetivamente adecuadas (p. 25).

Esto es, la perspectiva unívoca en un ambiente multicultural se entendería como la imposición de una cultura sobre la otra, mientras que el equivocismo propende hacia un relativismo donde toda cultura es válida (Beuchot, 2010). No obstante, parece que esta situación tensionante y dialéctica nos ubica en un callejón sin salida, pues desde lo unívoco el inconveniente sería si tal cultura es válida, cuáles serían las razones para legitimarla como única y con pretensión de universalidad, mientras que desde el equivocismo cultural pretender que todas son válidas llevaría a la problemática de superioridad y subordinación.

Ante este extremo, la analogía asiente por respetar lo más posible las diferencias, sin perder la posibilidad de lograr cierta unidad o universalidad que permita un determinado margen de interpretaciones diferentes. De esta forma:

Un pluralismo cultural analógico estaría obligado a respetar o subrayar más las diferencias de las culturas, pero sin perder la cohesión e interacción que realizan ya de suyo y sin que se pueda evitar. Es decir, esta interacción es el aspecto tensional o elemento de esa tensión que les asegura su parte de universalidad, comunidad o interrelación (Beuchot, 2006, p. 183).

Esta tensión pendular entre lo unívoco y lo equívoco exige a la analogía aunque busque proteger lo más que se pueda las diferencias unos límites para tratar de salvaguardar a unos y otros, esto es, no hay que lesionar la diferencia ni la identidad, aunque la analogía tienda a la diferencia sobre la identidad, si no existen límites respecto a la diferencia se puede lesionar la identidad:

Trata de evitar el univocismo al que ha conducido el liberalismo y el equivocismo en el que han desembocado el igualitarismo y el comunitarismo. Si el liberalismo pretende un universalismo casi absoluto, el comunitarismo ha sido acusado de llevar a un relativismo muy fuerte. Un modelo analógico buscará mediar la universalidad y la particularidad, la identidad y la diferencia, en una semejanza que privilegia la diferencia y lo particular. Pero todo dentro de ciertos límites (Beuchot, 2006, p. 182).

Si la analogía permite salvaguardar lo semejante sin detrimento de las particularidades, donde la diferencia no puede opacar la identidad que nos acerca al otro, ella misma puede enriquecer el ámbito educativo desde la mirada del pensamiento crítico. El mismo Beuchot (2010) hace alusión a un aprendizaje crítico, pero también a la capacidad de enjuiciar y juzgar:

La educación forma para aprender y para criticar (enjuiciar), para un aprendizaje crítico. El juicio, el enjuiciamiento, la capacidad de juzgar, es a la vez comprensiva y crítica. Requiere una comprensión y por eso es un juicio hermenéutico, pero también requiere la actividad crítica, y por eso es también un juicio crítico. No en vano "crítica" viene de "krínein", que en griego es "juzgar". La crítica es el ejercicio mayor del juicio (p. 45).

En un mundo globalizado, la educación debe aportar competencias para abordar, comprender, analizar y evaluar las situaciones a las que se enfrenta el ser humano. En consecuencia, se requiere desarrollar el pensar crítico como habilidad que examina y evalúa toda la información recibida, y que les brinde a las personas herramientas para valorar o rechazar cierto posicionamiento propio de las sociedades multiculturales.

Así, por ejemplo, en el nuevo escenario de la Educación Superior se plantea que las instituciones desarrollen en los formandos las competencias personales y profesionales, y concomitantemente el desarrollo de las habilidades de pensamiento, lo que implica, en algunos casos, ciertas transformaciones para mejorar la calidad de la educación. En ese sentido, la Declaración sobre la Educación Superior en el siglo XXI de la UNESCO (1998) señala:

Las instituciones de educación superior deben formar a los estudiantes para que se conviertan en ciudadanos bien informados y profundamente motivados, provistos de un sentido crítico y capaces de analizar los problemas de la sociedad, buscar soluciones, aplicarlas y asumir responsabilidades sociales (Artículo 9, p. 3).

La educación superior tiene como compromiso ineludible conducir todo su potencial hacia el desarrollo del pensamiento crítico; sin embargo, este mundo globalizado y multicultural exige una posición crítica ante estos retos que deben ser tratados en las instituciones de educación superior en sus diferentes aspectos, pues la educación no es una cuestión de instrucciones, sino un proceso cultural donde el estudiante debe enfrentarse a otros modelos culturales. Además, todo proceso educativo implica emplear recursos físicos, mentales y afectivos, que no solamente haga al estudiante consciente de su cultura, sino también la de los otros, de tal manera que la experiencia enseñanza-aprendizaje exige enfocarse en elementos del pensamiento tanto propios como de los otros.

Así pues, en un mundo multicultural donde las culturas interactúan, se enriquecen, se afectan, generan conflictos, se requiere de las habilidades del pensamiento crítico en cuanto que en la multiculturalidad y, por ende, en las culturas existen elementos que necesitan ser examinados, juzgados y evaluados. Es necesario tener una hermenéutica que ayude a entender, comprender

y criticar, esto es, juzgar tanto favorable como desfavorablemente (Beuchot, 2005). Esto presupone que el pensamiento crítico puede incidir y actuar en situaciones de multiculturalidad:

Es el caso de la educación en un ámbito multicultural, esto es, una educación intercultural que impida que la cultura más fuerte devore a la más débil, y que lleve a un aprovechamiento de lo que cada cultura tenga de bueno y una evasión de lo que pueda tener de nocivo. Esto llevará a un aprendizaje crítico, según el cual se pueda criticar lo que de negativo tenga la otra cultura e incorporar lo que ofrezca de positivo; claro está, con cierta coherencia que haga que no se rompa del todo la tradición cultural, sino que se enriquezca y se promueva (Beuchot, 2010, p. 20).

Cuando se habla de pensamiento crítico, lo hacemos ubicándonos en la noción que lo trabaja como conjunto de habilidades y capacidades de orden cognitivo para resolver problemas, tomando como referentes a Paul y Villarini. En ese sentido, Paul y Elder (2005), partiendo desde los estándares intelectuales (claridad, exactitud, precisión, relevancia, amplitud, lógica, significado, justicia), definen el pensamiento crítico como “el proceso de analizar y evaluar el pensamiento con el propósito de mejorarlo” (p. 7). Desde la perspectiva de Villarini (2001), se mirará el pensamiento crítico desde las cinco dimensiones (lógica, sustantiva, dialógica, contextual, pragmática) y se definirá como “la creciente capacidad (es decir, conjunto de destrezas, conceptos y actitudes) del pensamiento para examinarse y evaluarse a sí mismo (el pensamiento propio o el de los otros)” (p. 20).

A partir de este planteamiento general, y a la luz de la hermenéutica analógica en la que la noción de analogía se reviste de capital importancia, se puede recurrir a otro posicionamiento de Beuchot que, fundamentándose en la hermenéutica analógica, posibilita la comprensión de la multiculturalidad en el campo de la educación.

Así pues, Beuchot nos plantea que la cultura posibilita el diálogo, y que por efectos de la globalización cada vez más las culturas interactúan (Beuchot, 2014), lo que conduce necesariamente a un diálogo intercultural. Para avanzar en tal diálogo se requiere de la hermenéutica, pero no de cualquier hermenéutica, pues algunas hermenéuticas de tipo unívoco terminan bloqueando el diálogo, pues ellas imponen la identidad y valores de la cultura dominante, ni

tampoco las hermenéuticas equívocas que, propiciando el relativismo, terminan acentuando que todos tienen la razón, haciendo del diálogo algo complejo (Beuchot, 2009).

Como hemos apuntado, no cualquier hermenéutica es de gran utilidad para abordar el tema del diálogo intercultural. Por lo que optar por la hermenéutica analógica resulta de gran ayuda, pues la analogía de proporcionalidad permite abrirnos al diálogo, pero a la vez establecer ciertos límites, dado que, por una parte, no permite que prevalezcan los criterios de una cultura, pero tampoco que todo se valga.

Lo anterior tiene ciertas implicaciones, pues para que se pueda dar un auténtico diálogo intercultural, a juicio de Beuchot (2009), debe existir ciertas condiciones de tipo hermenéutico y ético, a saber, debe darse la interpretación por parte de los implicados, interpretación que conlleva la comprensión de la otra cultura con el propósito de elaborar un juicio crítico a los contenidos, ya sea teóricos, prácticos, valóricos, de dicha cultura. Por lo tanto, comprendemos a partir no solo de nuestra propia cultura, sino también a través de la comparación de los contenidos de ambas culturas, pues como señala Beuchot, por la:

Comparación se da un conocimiento por lo menos analógico o proporcional de lo que antes nos era desconocido (...) No tenemos otra manera de hacerlo más que a partir de nosotros mismos, y aplicando la analogía. Con eso se dará una universalidad y objetividad suficientes para que sea válido y valioso el diálogo intercultural (Beuchot, 2009, p. 151).

Así pues, el diálogo intercultural es posible en los centros educativos multiculturales y, por ende, en el aula, cuando nos apoyamos en la hermenéutica analógica, pues esta permite respetar lo más posible las diferencias culturales, pero, a la vez, contribuye a establecer algo de universalidad en cuanto que permite criticar a la otra cultura en un marco de respeto por la diferencia, y procura la semejanza entre las culturas de manera que se evita el univocismo, que es incomunicación, como también lo es el equivocismo.

Retomando la problemática que hoy se vislumbra, enmarcada en el resurgimiento de las particularidades identitarias cuyo efecto no puede ser vinculado a un proyecto común, generando reivindicación de las diferencias, el pensamiento crítico puede propiciar una liberación en los estudiantes en cuanto a visiones monoculturales, sin embargo, ¿puede este estilo de pensamiento destruir la identidad?

Lo unívoco propone la homogeneidad que destruye la singularidad cultural, sosteniendo en el fondo un único modelo de sociedad, y conllevando a la uniformización de estilos de vida. Lo anterior puede ir en detrimento de aquellos que eligen otras formas de vida, produciendo fisuras en la identidad. Por su parte, lo equívoco relativiza las culturas. Ante este panorama, el pensamiento crítico inicialmente juega un rol de valoración de las identidades culturales de los otros, sin embargo, puede caer en un univocismo o equivocismo. En ese sentido, el pensamiento crítico necesita de la hermenéutica analógica para superar un posible callejón sin salida: el pensamiento crítico, al tratar de valorar al otro mediante la dimensión dialogal, por ejemplo, puede generar la destrucción de la identidad y conducir, mediante el consenso, a homogeneizar y, de esta manera, destruir las identidades e incluso las minorías.

Así pues, frente a la tendencia de unificar culturas y ante las reacciones defensivas por afirmar particularidades culturales e identidades (religiosa, de género, étnicas) afirmando una pluralidad de culturas, tanto la analogía como el pensamiento crítico pueden ayudar a comprender la cosmovisión del otro, revisar, examinar y corregir nuestra comprensión de la propia cultura, ofrecer espacios de aprendizaje y, a su vez, poder juzgarla, esto es, interpretarla.

Conclusión

Una hermenéutica analógica intenta abrir siempre espacios de comprensión e interpretación a la problemática del multiculturalismo, donde pone en la balanza lo unívoco y lo equívoco, la identidad y los derechos, lo particular y lo universal. La tensión generada por la mirada liberal individualista y comunitaria desde el multiculturalismo, puede ser abordada desde la analogía, en cuanto

que, si bien significa proporción y no simple semejanza, y predomina más la diferencia que de la identidad, no por ello renuncia a la universalidad para proteger las particularidades ni tampoco lo contrario, que sería renunciar a lo particular para afirmar algo de universalidad.

Frente a las miradas unívocas y equívocas que se han tejido en torno al multiculturalismo, la hermenéutica analógica, con su propuesta de pluralismo cultural analógico, más allá de los límites etimológicos y del uso indistinto que Beuchot hace, aunque no se trate de dar una definición universal, resulta compatible para poder equilibrar los extremos que ha generado la teoría multiculturalista. Recurrir a la analogía permite hacer concordar la diferencia y la identidad; aunque predomine siempre la diferencia, admite conmensurar lo unívoco, esto es, lo universal y, por ende, la homogeneización, y lo equívoco, es decir, los particularismos y, en consecuencia, los relativismos culturales. Además, vincular analogía y pensamiento crítico puede ser una herramienta útil para analizar y afrontar tipos de situaciones, esto es, cómo cada uno de los individuos descubre cuáles son los límites, pero también cómo les puede permitir vislumbrar aquello que puede generar conflicto y cuáles los medios para resolver o evitar, y así no caer en unívocos o equívocos.

No obstante, ¿puede la analogía ser una categoría que permita atender las demandas identitarias de grupos minoritarios, dando lugar a sus pretensiones jurídicas sin lesionar otros derechos? Si se privilegia a uno, se lesiona el otro. Sin embargo, si la analogía es un camino intermedio, y el problema de la identidad es una oscilación entre lo unívoco y lo equívoco, entre lo universal y lo particular, ¿cómo atender a las particularidades de estos grupos minoritarios sin generar conflicto con la sociedad? Por tanto, ¿es válida la propuesta de la hermenéutica analógica e incluso la presencia del pensamiento crítico para ayudar a superar el etnocentrismo (univocismo) y el relativismo extremo (equivocismo)? Así, pues, este trabajo ha sido una apuesta por vincular identidad y derechos, destacando que su comprensión puede ser emprendida desde una hermenéutica analógica que necesariamente opera sobre la base de la analogía como principio proporcional, lo cual permite neutralizar los extremos o tensiones privilegiando la diferencia cultural y el particularismo de las identidades, impidiendo que unos ejerzan superioridad. Aunque la analogía privi-

legie la diferencia, lo particular, la misma no pierde de vista la universalidad, lo cual posibilita a la multiculturalidad poder expresarse. Sin embargo, se hace necesario complementar la noción de hermenéutica analógica con la “atributio”, la analogía de atribución, pues la primera ayuda a contextualizar mientras que la segunda a priorizar o jerarquizar. Ambas son absolutamente necesarias y pueden brindar elementos de comprensión del multiculturalismo.

En suma, la cuestión de la universalidad y particularidad de las culturas, y tras el liberalismo y el comunitarismo con el absolutismo y el relativismo, respectivamente, hace pertinente estudiar y exponer en este espacio el pluralismo cultural analógico de Beuchot, el cual, por medio de la analogía de proporcionalidad, permite ubicarnos en una posición que no privilegia miradas unívocas ni equívocas.

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

- Álvarez, L. (2000). *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*. México: Editorial Torres Asociados.
- Anchustegui, E. (2011). Debate en torno al multiculturalismo. Ciudadanía y pluralidad cultural. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 13(26), 46-67.
- Arriarán, S. y Hernández, E. (2001). *Hermenéutica analógica-barroca y educación*. México: Universidad Pedagógica Nacional.

- Arriarán, S., y Hernández, E. (2010). El paradigma del multiculturalismo frente a la crisis de la educación intercultural. *Revista Cuicuilco*, 48, 87-105.
- Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: UNAM.
- Beuchot, M. (2005). *Interculturalidad y derechos humanos*. México: Siglo XXI.
- Beuchot, M. (2006). *Filosofía del derecho, hermenéutica y analogía*. Bogotá, Colombia: Universidad Santo Tomás.
- Beuchot, M. (2009). *Hermenéutica analógica y educación multicultural*. México, Plaza y Valdés.
- Beuchot, M. (2010). *Hermenéutica analógica, educación y filosofía*. Bogotá, Colombia: Universidad Santo Tomás.
- Beuchot, M. (2013). Política, sociedad y ética a través de la hermenéutica analógica. *Arbor*, 189(761), 2-7. Recuperado de <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/1629/1705>.
- Beuchot, M. (2015) Elementos esenciales de una hermenéutica analógica. *Diánoia*, 60(74), 127-145. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502015000100006.
- Beuchot, M. (2016). *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beuchot, M., y Arenas-Dolz, F. (2008). *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. España: Anthropos.
- Blanco, R. (2009). *Hermenéutica analógica y cultura contemporánea*. México: Editorial Torres Asociados.
- Buganza, J. (2006). Últimos apuntes de Mauricio Beuchot sobre hermenéutica analógica. *Razón y Palabra*, 11(51).
- Conde, N. (2004). Breve historia del movimiento de la hermenéutica analógica (1993-2003). *Diánoia*, XLIX(52), 147-162.

- De la Torre, J. (2004). *Hermenéutica analógica, derecho y derechos humanos*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Dietz, G. (2005). Del multiculturalismo a la interculturalidad: evolución y perspectivas. En Carrera, G. y Dietz, G. (Coords.). *PH Cuadernos, No. 17*, España: Junta de Andalucía. Consejería de Cultura. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.
- Durán, C. (2012). Multiculturalismo: publicidad y ciudadanía. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 11(31) 125-140.
- Hernández, M. (2007). Sobre los sentidos de “multiculturalismo” e “interculturalismo”. *Ra Ximhai: Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sostenible*, 3(2), 429-442.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, España: Paidós.
- Mota, A. (2013). *Hermenéutica analógica, identidad y pluralismo cultural*. [Tesis doctoral] Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de http://www.ciencianueva.unam.mx/bitstream/handle/123456789/139/08_hermeneutica.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- Paul, R. y Elder, L. (2005). *Estándares de competencia para el pensamiento crítico*. [Guía para los educadores]. Foundation for Critical Thinking.
- Pérez, F. (2007). Will Kymlicka: La defensa del nacionalismo minoritario. *Revista Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 4, 61-77. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2310157>.
- Reding, S. (2012). *Ética e interculturalidad en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodríguez, R. (2005). *Charles Taylor: identidad, comunidad y libertad*. [Tesis doctoral] Universidad de Valencia. Recuperado de <http://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2015/11/identidad-comunidad-y-libertad.pdf>.

- Ruíz, J. (2011). *Entrevista a Mauricio Beuchot. Introducción a su pensamiento*. México: Demeter Ediciones.
- Taylor, C. (2001/1992). *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- UNESCO. (1998). La educación superior en el siglo XXI. Visión y acción. En *Conferencia mundial sobre la educación superior* (Tomo 1). Paris, Francia: UNESCO.
- Vallescar, D. (2000). *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad*. España: PS Editorial.
- Vargas, M., y Méndez, A. (2012). La interculturalidad: una propuesta para fortalecer los valores sociales en un mundo multicultural. *Uaricha. Revista de Psicología*, 9(18), 112-130.
- Villarini, Á. (2001). *Teoría y práctica del pensamiento sistemático y crítico*. Río Piedras, Puerto Rico: OFDP Organización para el Fomento del Desarrollo del Pensamiento.



LA FILOSOFÍA DE HEGEL ¿CIENCIA REDENTORA?

Hegel's philosophy redeeming science?

Artículo de reflexión derivado de investigación¹

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.3019>

Recibido: 23 de abril de 2018 / Aceptado: 24 de julio de 2018/ Publicado: 15 de agosto de 2018

*Luis Guillermo Quijano Restrepo**

Resumen

El presente ensayo tiene como fin abordar una temática que resulta inquietante en el sistema filosófico hegeliano, a saber, la relación entre religión, ciencia y filosofía. Dicha relación se manifiesta a través de la obra de Hegel de manera recurrente y por ello estructural, a través de conceptos y momentos que tienen un desarrollo dialéctico que se mueve entre lo teológico y lo científico. Se trata de indagar si esta relación entre religión y ciencia conduce a una propuesta novedosa para la filosofía.

Palabras clave

Hegel; Filosofía; Religión; Ciencia; Concepto; *Aufhebung*; Reconciliación; Redención.

¹ Este artículo hace parte de la investigación del doctorado en Filosofía que adelanta el autor en la Universidad Pontificia Bolivariana y que se titula: La dialéctica de la expresión en la religión del arte de la fenomenología del espíritu de Hegel.

* Luis Guillermo Quijano Restrepo. Profesor y director del Programa de Licenciatura en Filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira (Risaralda-Colombia); estudios de pregrado y maestría en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Director del grupo de investigación en Estética y Expresión (sin categorización en Colciencias). Correo electrónico: luisquijano@utp.edu.co

Abstract

This essay aims to address a thematic that is disturbing in the philosophical system Hegelian, namely, the relationship between religion-science-philosophy. This relationship is manifested through Hegel's work in a recurrent and structural way, through concepts and moments that have a dialectical development that moves between the theological and the scientific. It's about investigating whether this relationship between theological and scientific. It is about investigating whether this relationship between religion and science leads to a novel proposal for philosophy.

Keywords

Hegel; Philosophy; Religion; Science; Concept; Aufhebung; Reconciliation; Redemption.

Introducción

Antes de comenzar la reflexión en torno al problema en cuestión, a saber, si la filosofía de Hegel puede atribuírsele el carácter de “ciencia redentora”, debemos formularnos los siguientes interrogantes:

Si hay en el sistema de Hegel relaciones conceptuales con dogmas y términos propios de la teología cristiana ¿afectarían substancialmente o no la interpretación de su sistema? ¿Sería por ello adecuado o justificado distinguir un ala izquierda y otra derecha para entender la filosofía hegeliana? Es decir, ¿Para la primera se trataría de ver en Hegel un intento por alcanzar la “deificación” propia de los místicos orientales u occidentales? O bien para la segunda, ¿se trataría más bien de una total liberación del hombre por lo religioso y un estado de ateísmo absoluto? En caso de afectarse, ¿hay una intención de calcar, o mejor, de adaptar estos dogmas y conceptos a una dimensión filosófica más completa (y secular) que el de la propia religión?

Si se concibe a la filosofía, a la ciencia como el último momento del Espíritu Absoluto, aquel en el que llega al culmen de su desarrollo, entonces ¿la religión como tal no sería también para Hegel como lo es el arte, cosa del pasado?

Teniendo en cuenta que es en la ciencia como el Espíritu alcanza la reconciliación misma, su unidad, su identidad, su libertad auténtica y absoluta, entonces ¿la filosofía misma es la nueva figura redentorista que el hombre necesita para asumir o elevarse en este mismo Espíritu? ¿Lo anterior no nos lleva acaso a pensar que, posiblemente, se trataría de una nueva visión más antropocéntrica que teológica, ya que la filosofía requiere de la religión para elevarse a un espíritu absoluto que se tiene que dar *para nosotros*, esto es, que se encarna en nosotros y con el cual llegamos a ser uno en el Espíritu, es decir, ser Dios?

Pero así mismo, ¿no es acaso llevar al extremo este contenido divino lo que se nos resuelve en un nuevo modelo antrópico? ¿No remite lo anterior, en última instancia, a la postura de la izquierda hegeliana? ¿Arribar al espíritu

absoluto como redención de la filosofía es hablar también de la muerte de la religión? Se trata del movimiento dialéctico de su sistema en el que la serpiente se devora a sí misma.

Una de las discusiones en torno a la filosofía hegeliana y en la que más tinta se ha derramado, constituye la importancia de la religión y sus conceptos teológicos para su propio sistema filosófico. Lo cierto es que, bien sea que el asunto religioso lo incorpore o lo transforme para la filosofía, toma, en todo caso, una distancia y una actitud crítica frente a sus predecesores ilustrados por haber hecho de la religión un sistema racional que dejaba de ser fe y, con ello, a su vez, la filosofía dejaba de ser racional. Por lo anterior, Hegel buscará de nuevo una reconciliación de la religión con la filosofía en su sistema. De aquí que nuestra pregunta orientadora sea si Hegel con esta pretensión de unión procura atribuirle a la ciencia, que es la misma filosofía, una dimensión redentora. Para ello vamos a echar un vistazo a los presupuestos del joven Hegel, y revisarlos a la luz de una de sus últimas obras, *La Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Hegel, 2006a), para corroborar que estos contenidos siguen presentes a lo largo de su sistema y de sus obras. Rastreadremos los conceptos de amor, religión, concepto, ciencia, *Aufhebung*, entre otros, a través de algunas de sus obras, y de algunos de sus más ilustres comentaristas como Hyppolite, Heidegger, Taylor, entre otros.

El concepto de religión a la luz de algunos escritos de juventud y del sistema de la enciclopedia

Comencemos diciendo que, según Taylor (1983, p. 64), nada para el espíritu está dado, sino que se alcanza y conquista por medio del trabajo. La filosofía de Hegel es, ciertamente, una de las más sistémicas y complejas que se hayan escrito, no en vano Hegel mismo habla del “esfuerzo del concepto” (*Anstrengung des Begriffs*) (1985, p. 39)². Por eso se han formado a su alrededor dos tendencias interpretativas: la derecha y la izquierda hegeliana. Tal vez ambas pretenden encasillar a Hegel y su filosofía dentro de un ámbito comprensivo más estrecho y específico. En la derecha hegeliana, Ludwig Michelet, Karl Rosenkranz,

² En la edición de Suhrkamp, Werke 3, Phänomenologie des Geistes, p. 56.

Göschell, entre otros, pretenden explicar la noción de “Espíritu” desde la dimensión teológica cristiana; la izquierda hegeliana, por su parte, la explica desde la dimensión netamente humana, esto es, desde una interpretación antropológica. De aquí se derivó la dialéctica materialista de Feuerbach, Bruno Bauer, Marx, entre otros.

Con respecto a la derecha hegeliana, se ha llegado incluso a comparar su obra con una teología, en la cual retoma los dogmas cristianos como el de la trinidad, la encarnación y la redención, entre otros, para construir su obra filosófica. Al respecto el filósofo Jorge Aurelio Díaz, en su capítulo de libro titulado *Hegel y la religión* (2008), al referirse a la importancia del elemento religioso en su filosofía, afirma que este elemento va más allá de condicionantes sociales o históricos:

La intención de Hegel es mucho más atrevida: considera que en las doctrinas fundamentales del cristianismo –la trinidad, la encarnación, y la redención– se hallan las claves para la comprensión de la realidad, es decir, para el logro del propósito que ha venido orientando la reflexión filosófica desde sus orígenes en Grecia (p. 220).

De hecho, el propio *concepto* en Hegel se apoya en el dogma de la trinidad: la universalidad –el Padre–; la particularidad (la negación propiamente dicha) –el Hijo; y su singularidad o negación de la negación, su reencuentro subjetivo (elevación) –el Espíritu Santo–. Hyppolite (1998), por su parte, analiza en el apartado de la *religión revelada* de la *Fenomenología*, el elemento de la representación (*Vorstellung*) que ella misma comporta, por ejemplo, en la representación, “aún extraña” para el espíritu, de la trinidad, y que influirá para el desarrollo ulterior del concepto en el saber absoluto:

Efectivamente, la consciencia religiosa no es todavía pensamiento que concibe o el absoluto saber de sí, sino que traduce, con la *forma aún extraña de la representación*, el espíritu que ella misma es sin tener todavía plenamente consciencia de sí misma (...). Se da la distinción entre el reino del padre, el del hijo y el del espíritu, es decir, el logos, la naturaleza y el sí mismo finito y, finalmente, el sí mismo universal, el espíritu en la comunidad (p. 507).

La intención en este texto no es abordar a Hegel ni en una ni en otra corriente; sin embargo, para efectos de nuestra exposición, nos remitiremos en su obra misma a varios pasajes en los que se resalta la cercanía entre religión y filosofía para formularnos la pregunta, ya formulada antes, si la ciencia del saber absoluto reemplazaría a la religión en su función redentora.

Antes de entrar en el asunto propiamente dicho, sería pertinente mencionar que la inquietud religiosa en Hegel atraviesa prácticamente toda su obra, al igual que su actitud crítica frente a la ilustración. En lo que respecta al aspecto religioso, ya en sus escritos de juventud, entre los que se encuentran sus *Escritos sobre religión y amor* de 1797, Hegel (1998) desarrolla el aspecto del amor como el elemento mismo donde se realiza la unión de aquella dualidad, naturaleza y libertad, que se había enquistado en la filosofía ilustrada, amor que alcanza su máxima expresión en la religión:

Ahí donde sujeto y objeto –o libertad y naturaleza– se piensan unidos de manera tal que la naturaleza es libertad, que sujeto y objeto no son separables, ahí está lo divino; tal ideal es el objeto de toda religión. Una divinidad es sujeto y objeto a la vez (p. 241)³.

En este mismo escrito, Hegel deja ver su lado místico, influenciado ciertamente por el gran místico alemán Maister Eckhardt, a quien leyó con asiduidad; aquí el joven Hegel ve en la religión esa figura platónica del amado que se hace uno con el amante, en la cual se avizora también su lejanía misteriosa:

La religión es uno con el amor. El amado no está opuesto a nosotros, es uno con nuestro ser; a veces vemos solamente a nosotros mismo en él, y luego, de rechazo, es algo diferente de nosotros: un milagro que no llegamos a comprender (1998, p. 243)⁴.

Hegel, en efecto, reconoce que en la perspectiva judeo-cristiana, a diferencia de la griega, la religión viene a ser un acto en el que una comunidad (también en la interioridad del individuo), aspira a ser uno con lo eterno, con lo infinito, no solo en la forma del saber, sino, y sobre todo, para vivirlo en el modo del amor. Hegel (1985), desde la perspectiva de su Fenomenología expresará al final de la exposición de la Religión, que en ésta el ser uno (del mundo con la esencia) se da solo como representación del amor y no todavía como algo real

³ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke I, Frühe Schriften*, p. 242.

⁴ En la edición de Suhrkamp (1986), p.244.

efectivo: “El mundo se halla ya, ciertamente, reconciliado *en sí* con la esencia, y de la *esencia* se sabe, ciertamente, que no conoce ya el objeto como algo extraño, sino como igual a ella en su amor”⁵ (p. 457). Por su parte, en *Las lecciones sobre filosofía de la religión*, Hegel define ésta en términos más orientados hacia el Espíritu Absoluto, como “conciencia de Dios en general; y que esta conciencia tiene la forma de sentimiento, representación, conocimiento, concepto, saber, o la forma que fuere” (1984, p. 89) y a Dios considerado como “espíritu absoluto” (1984, p. 33). Vemos de entrada que en el concepto de religión está el de la misma conciencia con sus diferentes representaciones, de tal manera que encontramos desde la conciencia de Dios como sentimiento, hasta la de concepto; es decir que la religión misma no escapa a la consideración filosófica, sino que ella misma la contiene.

Igualmente, en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (2006a), Hegel, a partir de la cercanía entre religión y filosofía en el Espíritu Absoluto, anunció la reconciliación de ambos saberes en una identidad en el contenido:

Sólo sobre la base de tal conocimiento de las formas es posible adquirir el verdadero convencimiento que importa, a saber: que el contenido de la filosofía y de la religión es el mismo, prescindiendo del contenido ulterior de la naturaleza exterior y del espíritu finito que no cae en los límites de la religión (2006a, §573, p. 177)⁶.

Esta identidad, sin embargo, se logró alcanzar luego de su anterior separación, escisión misma que había tenido lugar en el propio espíritu y que ahora, reconciliado, se manifiesta en su modo de saber Absoluto. De esta manera se cierra el sistema hegeliano (el de la *Enciclopedia*), en el que el Espíritu Absoluto está conformado respectivamente por el arte, la religión y la filosofía. En el primero, predomina la exterioridad sensible en lo bello, en la segunda la verdad como revelada en la interioridad y en la tercera el concepto, y es en él donde se realiza *efectivamente* dicha identidad.

Por otro lado, desde el aspecto de la crítica a la ilustración encontramos un texto importante que rompe con esta filosofía con que se había abierto la brecha entre fe y razón. Se trata de un texto perteneciente a la época de Jena,

⁵ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 3, Phänomenologie des Geistes*, p. 574.

⁶ En la edición de Suhrkamp, *Werke 10, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, p. 379.

publicado en 1803, en el segundo volumen de la *Revista Crítica de Filosofía* que dirigió con su amigo Schelling, y que se titula *Creer y saber* (1997). Aquí Hegel señala las contradicciones en las que la Ilustración cayó en relación a este distanciamiento de la religión con la razón y que el culto a ésta propició:

Si se mira a la luz el glorioso triunfo reportado por la razón ilustrada sobre aquello que, de acuerdo con su menguada comprensión de lo religioso, ella veía frente a sí como fe, vemos que pasó lo mismo: ni siguió siendo religión aquello positivo contra lo cual luchaba, ni ella siguió siendo razón al vencer, y el engendro que se eleva triunfante por encima de esos cadáveres, como el hijo común que los une, tiene en sí tan poco de razón como de auténtica fe (1997, p. 14)⁷.

Esta crítica va dirigida contra el idealismo subjetivo de Kant, Fichte y Jacobi. En ellos se privilegia el aspecto reflexivo (subjetivo) y positivo (finito), sobre el Espíritu (que es la identidad de lo subjetivo y lo objetivo, de lo finito y lo infinito), que es lo Absoluto mismo. Es en él donde se realiza esta unidad, tal como se expresa en el *Fragmento de sistema* de sus *Escritos de juventud* (1998):

Se puede llamar 'espíritu' a la vida infinita, en oposición a la multiplicidad abstracta, puesto que 'espíritu' es la unión concordante, viviente de lo múltiple (...) el espíritu es una ley que vivifica en unión con lo múltiple que, entonces, es una multiplicidad vivificada (p. 401)⁸.

Si bien como vimos en la Fenomenología Hegel concibe la religión como insuficiente para realizar dicha reconciliación, será la filosofía quien cumpla esta misión. No obstante, es gracias a ella, a la religión, que el Espíritu encuentra su verdadero camino para alcanzar el saber absoluto; verdadero porque es en la religión donde se representa el contenido verdadero, lo absoluto como verdad, pero en su interioridad, expresado como plegaria; camino, porque es tránsito hacia la ciencia misma; así se entiende el pensamiento de Hippolyte (1998), "la religión es la autoconsciencia del espíritu, pero todavía no es el saber absoluto, puesto que el conocimiento del espíritu por el espíritu es un conocimiento en el elemento de la representación" (p. 481). Al definir la religión como la autoconsciencia del espíritu, ello implica que es en ella donde se da una reconciliación de la conciencia con la autoconsciencia y que se había escindido en el momento de la ilustración:

⁷ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 2, Jenaer Schriften* (1801-1807), p. 288.

⁸ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 1, frühe Schriften*, p.421

Esta reconciliación de la conciencia con la autoconciencia se muestra, así como producida de dos lados, una vez en el espíritu religioso y otra vez en la conciencia misma como tal. Ambos modos se diferencian el uno del otro en que el primero es esta reconciliación en la forma del ser *en sí* y el segundo en la forma del ser *para sí* (p. 464).

Este aspecto de la diferencia formal entre los dos momentos: el de la religión y el del saber absoluto, se retomará más adelante; sin embargo vale la pena mencionar que esta forma del ser *en-sí* hace referencia a la manera en la que se manifiesta la sustancia misma de lo absoluto; en tanto la forma del ser *para-sí* remite al saber de sí mismo como sujeto que se re-encuentra a sí mismo tras haber pasado por los momentos de enajenación, es decir, momentos en que el espíritu no ha alcanzado saberse a sí mismo como sujeto, sino sólo como substancia.

Relación entre religión y filosofía en el sistema hegeliano

Ahora bien, en lo que respecta a la relación entre ciencia, filosofía y fe en la obra de Hegel, dista mucho en lo que acontece hoy en nuestro tiempo (más cercana al tiempo de la Ilustración), pues parece que la distancia entre ambas es cada vez más grande y que no es posible más que una posición irreconciliable. Es como si entre ellas no hubiese sino un abismo insalvable. No obstante su lejanía, hay en ellas algo que hace que una sin la otra se anulen o, en el peor de los casos, incluso formen un engendro.

Sin embargo, en la concepción hegeliana dicha brecha no es insalvable o tan abismal: cuando el espíritu conquista el concepto, la filosofía llega a ser ciencia (Hegel, 1985, p. 471)⁹. Más tarde en su *Enciclopedia* (2006a), en la parte que corresponde a la *Filosofía del Espíritu*, Hegel define a la filosofía como “ciencia” que “es la unidad del arte y la religión” (§572, p. 176)¹⁰.

Esta definición parece un tanto extraña, sobre todo cuando en el propio prólogo a la *Fenomenología del espíritu* (1985), Hegel se propone “Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que pueda

⁹ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 3, Phänomenologie des Geistes*, p. 589.

¹⁰ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 10, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, p. 378.

dejar de llamarse *amor* por el saber para llegar a ser *saber real*" (1985, p. 9)¹¹-. No olvidar, sin embargo, que las dos obras mencionadas (*Fenomenología del espíritu* que es de 1807 y la *Filosofía del espíritu*, perteneciente a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* que es de 1830), distan 23 años entre ellas. Ya también está lejos la idea que motivaba al joven Hegel de pensar en el amor la posibilidad de unión de la libertad y la naturaleza, del sujeto y el objeto en la divinidad; más tarde, en la *Fenomenología*, esta unión y reconciliación del sujeto con el objeto, de la naturaleza y la libertad, se delegó en el *concepto* (*Begriff*) propiamente dicho.

Si se retoma la intención del propio Hegel de hacer de la *Fenomenología del espíritu* la primera parte de su sistema, esto es, en tanto ciencia de la experiencia de la conciencia, la *Filosofía del espíritu* sería entonces la última parte de su sistema; más aún, la filosofía sería propiamente el culmen en el cual el espíritu alcanza el *concepto*, es decir, llega a ser sujeto de sí mismo y no sólo sustancia. En este sentido, la unión misma del arte y la religión como definición de filosofía no debe extrañarnos, pues el arte en tanto manifestación sensible de lo divino y la religión como su representación interna, constituyen propiamente el concepto que es la unión de lo objetivo con lo subjetivo, de lo externo con lo interno, de lo finito con lo infinito. Por su parte, en su *Estética* (1983), Hegel reafirma tal unión:

en la filosofía se unen ambos aspectos del arte y la religión: la *objetividad* del arte, que ha perdido, en efecto, la sensibilidad externa, pero en cambio la ha compensado con la más elevada forma de la objetividad, con la forma del *pensar*, y la *subjetividad* de la religión que es purificada en la subjetividad del *pensamiento* (1983, p. 38)¹².

La filosofía, al asumir su saber en el modo del concepto, deviene ella misma ciencia, saber absoluto. Pero, entonces, ¿qué entendemos por *concepto* en la filosofía hegeliana? En la *Estética* nos encontramos con que "el concepto es ya la unidad de las determinaciones diferentes y por ello la totalidad concreta" (p. 42)¹³; así también, en *La lógica de la enciclopedia* (2006b), Hegel insiste en resaltar el aspecto de unidad y totalidad que el concepto comporta:

¹¹ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 10, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, p. 14.

¹² En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 13, Vorlesungen über die Ästhetik I*, p. 143.

¹³ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 13, Vorlesungen über die Ästhetik I*, p. 150.

El concepto es lo *libre* como la potencia *sustancial existente para sí*, y es *totalidad*, en tanto que *cada uno* de los momentos es el *todo* que es el concepto y es puesto como unidad inescindible con él; así el concepto en su identidad consigo es lo *determinado en y para sí* (§160, p. 173)¹⁴.

En esta cita se destaca, en primera instancia, que el concepto se define como *lo libre* (*das Freie*), esto es, que no se limita por algo extraño a sí, sino que por su infinitud implícita el concepto es de por sí ya totalidad, es la unidad consigo en el ser otro, cuya negatividad se impone como autodeterminación, y es que el concepto contiene la universalidad (en tanto identidad), la particularidad (en tanto diferencia) y la singularidad (en tanto fundamento) (Hegel, 2006b, §164, p. 176)¹⁵. El *concepto* se autodetermina porque en él no se da la separación entre la objetividad real y la universalidad ideal; en el concepto se dan ambas libremente como unidad. Es decir, si alguna de ellas tuviese más predominio sobre la otra (por ejemplo, lo ideal sobre la realidad), entonces ahí se daría una dependencia de una sobre la otra y el concepto mismo tendería en este caso a ser abstracto. Pero, además, este ser *libre* del *concepto* implica que en él se reúna *en sí* su existencia misma con su *para sí*, o su saber de sí idéntico a sí mismo. Esta es la fuerza misma de su actuar como totalidad, en el que su ser-ahí, su sustancia, es idéntica a su saber de sí. Esta es la libertad de Dios, vista desde sus escritos anteriores: es ser sujeto y objeto a la vez; es la identidad absoluta.

Ahora bien, ya habiendo insinuado las características del concepto: unidad, reconciliación, autoconocimiento y ante todo la libertad que él mismo comporta, podemos preguntarnos si en estos elementos no está presente un intento de llevar a la filosofía a cumplir una misión en cierta forma mesiánica o, al menos, redencionista. Es el propio Hegel quien afirma en su *Filosofía del espíritu* (2006a) que es en la forma donde se encuentra la diferencia entre religión y filosofía; ambas asumen a su manera la exposición de su contenido (la verdad): la religión lo hace a través de la representación (*Vorstellung*), y la filosofía a través del concepto (*Begriff*) que se despliega de manera especulativa. Así pues, el contenido de la religión y la filosofía es el mismo, esto es, lo divino que se presenta como objeto y sujeto a la vez, es decir, como la verdad absoluta:

¹⁴ En la edición de Suhrkamp, *Werke* 8, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, p. 307.

¹⁵ En Suhrkamp, *Íbidem*, p. 314.

el contenido de la filosofía y de la religión es el mismo, prescindiendo del contenido ulterior de la naturaleza exterior y del espíritu finito que no cae en los límites de la religión. Pero la religión es la verdad para todos los hombres, la fe reposa en el testimonio del espíritu que, en cuanto testimonio, es el espíritu en el hombre (2006a, §573, p. 177)¹⁶.

No se puede pasar de largo en esta breve exposición sobre la relación ciencia y religión, por uno de los más importantes conceptos en la filosofía hegeliana, la *Aufhebung*, que se ha intentado traducir (infructuosamente) de múltiples maneras: la más frecuente como “superación” (Wenceslao Roces), también se encuentra como “sublimación” (Kaufmann, 1972), ascunción, absolución (Heidegger, 2006), entre otras. Este último autor nos recuerda la polisemia presente en el sentido de este vocablo tan caro a Hegel, a partir del “aparecer” concebido como historia absoluta del espíritu absoluto; en aquel aparecer, el espíritu mismo se transmite y *asume* la tradición como un triple movimiento; “*asume* en la triple significación de esa palabra y que siempre resuena en Hegel: *tollere* (suprimir y eliminar la primera mera apariencia), *conservare* (resguardar, llevar de fuera a dentro en la experiencia), pero como un *elevare* (un alzar a un nivel más alto del saber de sí mismo y de lo en él sabido)” (2006a, p. 46). Como vemos, también en este concepto resuena la estructura trinitaria del concepto: el *tollere*, en relación con la universalidad, el Padre; el *conservare*, la particularidad, en relación con el Hijo; el elevarse, la singularidad, como el Espíritu Santo.

En esta trinidad dialéctica que comporta el concepto *Aufhebung* encontramos el carácter reconciliador del espíritu: se parte de una diferencia, una negación de la particularidad que se conserva en la experiencia, y luego se elevan estos dos momentos en un nuevo momento que los rebasa (por eso se habla también de superación) y por ello los absuelve o, en términos teológicos, los “redime” en el saber absoluto. Es este un saber tal que “se desprendiese, se absolviese de lo en él sabido y que en tanto absuelto –absoluto– no obstante, todavía sería un saber” (Hegel, 2006a, p. 29). Tanto este “desprenderse” como el “absolverse” remiten a lo *libre* mismo que es el concepto: en el concepto el saber se desprende (se libera) del saber relativo, así como se absuelve (se libera) de lo en él sabido, sin dejar por ello de ser saber. La diferencia entre

¹⁶ En la edición de Suhrkamp, *Werke 8, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, p. 379.

saberes relativos, en los que hay una diferencia entre saber y verdad, y el saber absoluto de la ciencia es que en ésta ya no hay diferencia entre saber y verdad, es decir, el saber es ya de por sí la verdad. Así lo expresa Hegel en su *Fenomenología* (1985):

Si en la Fenomenología del Espíritu cada momento es la diferencia entre el saber y la verdad y el movimiento en que esa diferencia se supera, la ciencia, por el contrario, no entraña esta diferencia y su superación, sino que –por cuanto el momento tiene la forma del concepto– conjuga en unidad inmediata la forma objetiva de la verdad y la del sí mismo que sabe (1985, pp. 471-472)¹⁷.

Sin entrar en detalles teológicos, vemos finalmente cómo el *concepto* mismo asume características propiamente libertarias, esto es, redentoras. El espíritu, en tanto *concepto*, “redime”, pues se da en él la unión de lo finito y lo infinito, del sujeto y el objeto; en tanto *concepto*, el Espíritu es lo libre, él mismo se autodetermina y se desprende de las sujeciones relativas a los objetos mismos; en tanto *concepto*, eleva, alza el saber de sí y lo sabido a una identidad absoluta.

Pareciese que, en Hegel, la filosofía tiene que arribar a su viernes santo especulativo, esto es, debe pasar por el sufrimiento de autonegarse como substancia (divina) y en este su sacrificio, redimir o liberar de la esclavitud o sumisión el saber real con respecto de las filosofías dogmáticas, en la unidad del concepto. Escuchémoslo *in extenso* del propio autor en su ensayo ya citado *Creer y saber* (1997):

darle a la filosofía la idea de la absoluta libertad y con ello el dolor absoluto o el Viernes Santo especulativo, que era ya histórico, y reestablecerlo en toda la verdad y la dureza de su ateísmo, dureza desde la cual únicamente puede y tiene que resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez omniabarcante y con la figura de la más risueña libertad, –porque lo más risueño, lo más superficial y lo más singular de las filosofías dogmáticas, así como de las religiones naturales, debe desaparecer (p. 194)¹⁸.

La filosofía, entonces, en tanto saber absoluto, es la propia ciencia donde el espíritu llega como a su casa, no sin antes haber padecido el *calvario* de su propio extrañamiento a lo largo de la historia, pero que era necesario para ma-

¹⁷ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 3, Phänomenologie des Geistes*, p. 589.

¹⁸ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 2, Jenaer Schriften*, p. 432.

nifestarse y saberse a sí misma como espíritu. Calvario que finalmente arriba a su *trono* donde bebe de aquel *cáliz* que “rebosa para él su infinitud” (Hegel, 1985, p. 473)¹⁹. La filosofía, al lograr captar su concepto (absoluto), absuelve todo este proceso asumiendo en sí mismo la contradicción que en él se generó. Si no hubiese pasado por todo este esfuerzo y no hubiese superado todas estas contradicciones, no habría sido posible “resucitar” a la suprema totalidad que él mismo comporta. De ahí que la religión sea un momento necesario previo al saber absoluto, puesto que en aquella proclama como su contenido lo que *es el espíritu* mismo, antes que la filosofía lo realice; “pero solamente la ciencia es su verdadero saber de él mismo” (Hegel, 1985, p. 469)²⁰. En la ciencia misma se ha superado la religión, en tanto ha conservado en sí y para sí la configuración misma del pensamiento que en la religión se presentaba como representación de la esencia divina (como el caso de la trinidad, la redención o la reconciliación, entre otros términos), pero que también la ha sabido negar al suprimir su mera representación en efectuación misma de la unidad en el concepto.

Consideraciones finales acerca de la secularización en Hegel

A partir de la exposición anterior se puede reconocer una tendencia a la secularización que hace el mismo Espíritu a través de la historia²¹, el cual asume los momentos históricos y las figuras (incluso contradictorias) que tienen lugar en la conciencia para realizar en ella una síntesis en la que se alcanza el absoluto mismo, esto es, la idea como el concepto libre que se determina a sí misma (2006b, §213, p. 212)²². No se debe entender, entonces, el proceso de secularización como la mundanidad absoluta, es decir, la negación total de lo sagrado o divino. En el proceso de secularización se da, más bien, una toma

¹⁹ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 3, Phänomenologie des Geistes*, p. 591.

²⁰ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 3, Phänomenologie des Geistes*, p. 586.

²¹ Para Karl Löwith (2008), esta historia del espíritu tendría en Hegel una suerte de cierre (Schluss) lógico a la manera de un silogismo (a la manera como Proclo ya lo había formulado para su espíritu universal con el advenimiento del cristianismo como “quiebre absoluto”), de tal manera que el logos cristiano tendría su cierre con la “absoluta idea de la totalidad” que concluiría en la modernidad: “Como Proclo, también Hegel ha cerrado conclusivamente el mundo del Logos *cristiano* en la absoluta totalidad de la idea organizada de manera concreta, con lo cual cerró la totalidad de tres épocas.

²² En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 8, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, p. 369.

de conciencia cada vez más real que contiene en sí todos los momentos por donde el espíritu realiza una verdadera teodicea como filosofía de la historia²³. Ahora bien, si en Hegel se hablase de mundanización del espíritu, solo se podría entender por cuanto este se manifiesta *realmente* en la historia y en el mundo. En el caso que nos ocupa en concreto, con los términos y figuras que la filosofía toma de la teología y que los conserva y niega para arribar a un saber absoluto que los contiene, ella no lo hace sólo para resignificarlos con sentidos similares. No se trata, pues, de que la filosofía tome los términos de manera similar a como se aplica una “analogía” o una “metáfora”, como expone Blumenberg (2008) al respecto de Carl Schmitt cuando este afirmaba que “todos los conceptos pregnantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados” (p. 93). No es que por el proceso histórico que vivió Occidente, la filosofía encontrara la figura de la trinidad y se la apropiara como metáfora del concepto; más bien, el concepto como tal ya estaba en estas formas de representación, pero de manera abstracta, esto es, no en su verdadera manifestación en sí y para sí. Igual ocurriría con aspectos como el Estado, la eticidad, el arte, etc. La filosofía no reemplazaría unos contenidos determinados y los haría más especulativos. En Hegel, como lo hemos expuesto, se trata de una reconciliación (se entiende de un momento previo en el que había estado unido y luego, por su proceso dialéctico, negativo, se divide) de lo finito y lo infinito, de lo objetivo y lo subjetivo, de la naturaleza y la libertad, que ocurre en la idea en tanto concepto libre y concreto. En resumen: la reconciliación no es original de la religión (como momento) sino del espíritu, por lo tanto, la necesidad de dicho concepto debe buscarse no en la historia sino, incluso, en la misma “Ciencia de la lógica”, en cuya introducción señala que “dicho contenido es la exposición de Dios tal como es en su eterna esencia antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito” (Hegel, 2011, p. 199)²⁴.

²³ Dicho sea de paso, Blumenberg (2008) considera que este proceso de mundanización, entendido como teodicea, es, sobre todo, identidad de funciones más que de contenidos (p. 70). Esta teodicea implicaría pensar al hombre moderno, esto es, autónomo, como el responsable (culpable más exactamente) de todo este proceso, de tal manera que a Dios se le hace cada vez menos culpable del devenir mundano

²⁴ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 5, Wissenschaft der Logik I*, p. 44.

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

- Blumemberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad moderna*. Valencia, España: Pre-textos.
- Díaz, J. A (2008). Hegel y la religión. En M. Acosta y J. A. Díaz (Eds.). *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy* (pp. 219-246). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Hegel, G. W. (1983). *Estética II*. (Versión de Alfredo Llanos). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Hegel, G. W. (1984). *Lecciones sobre filosofía de la religión (parte I)*. Madrid, España: Alianza.
- Hegel, G. W. (1985). *Fenomenología del espíritu*. México: F.C.E.
- Hegel, G. W. (1986). *Werke* [in 20 Bänden]. Frankfurt, Deutschland: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. (1997). *Creer y saber*. Bogotá, Colombia: Norma.
- Hegel, G. W. (1998). *Escritos de juventud*. México: F.C.E.
- Hegel, G. W. (2006a). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Buenos Aires, Argentina: Claridad.
- Hegel, G. W. (2006b). *La lógica de la enciclopedia*. Buenos Aires, Argentina: Leviatán.

- Hegel, G. W. (2011). *Ciencia de la lógica* (Félix Duque (Ed.)). Madrid, España: Abada.
- Heidegger, M. (2006). *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid, España: Alianza.
- Hyppolite, J. (1998). *Génesis y estructura de la 'Fenomenología del espíritu' de Hegel*. Barcelona, España: Península.
- Kaufmann, W. (1972). *Hegel*. Madrid, España: Alianza.
- Löwith, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento*. Madrid, España: Katz Editores.
- Taylor, Ch. (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. México: F.C.E.



FEUERBACH: EL GIRO ANTROPOLÓGICO DE LA TEOLOGÍA

Feuerbach: The anthropological turn of theology

Artículo de reflexión derivado de investigación¹

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.2844>

Recibido: 18 de marzo de 2018 / Aceptado: 15 de mayo de 2018 / Publicado: 19 de junio de 2018

*María Cristina López Bolívar**

Resumen:

Ludwig Feuerbach fue uno de los estudiantes más destacados de Hegel, a quien criticó asiduamente por perpetuar la formalidad teológica especulativa y abstracta en la filosofía alemana. En consecuencia, Feuerbach realiza un giro antropológico de la teología para declarar que el sujeto primero de cualquier meditación, estudio o premisa, no es Dios o el espíritu, sino el hombre. Pero el hombre de Feuerbach no es cualquier hombre, es “el hombre de carne y sangre”, concurrendo así, este autor, al nacimiento del materialismo, doctrina que concibe que el origen del hombre no es la idea sino la materia. De aquí que el autor de *La esencia de cristianismo* vuelque todos sus esfuerzos en realizar una antropología filosófica que sirve de base al humanismo materialista que fuerza a concebir al hombre, ética, social, filosófica y económicamente desde sus circunstancias vitales y no desde el idealismo a priori. Con ello se logra volver al hombre material centro de una dialéctica antropológica propia del humanismo donde el hombre solo es hombre en relación con otro hombre. El objetivo de este texto es enseñar el giro antropológico de la teología especulativa presente en la obra de Hegel y que realiza Feuerbach para dar origen al humanismo materialista –importante para todo el marxismo–. Con ello se concluirá la relevancia de Feuerbach para la tradición humanista.

Palabras clave:

Antropología; Hombre; Humanismo; Materialismo; Teología.

¹ Este artículo se deriva de la tesis de maestría en filosofía: *Feuerbach y Stirner: ¿Qué es el hombre o quién es el hombre? El ateo humanista y el único iconoclasta en el marco de la antropología filosófica*.

* Magister en Filosofía de la Universidad de Antioquia. ORCID: orcid.org/0000-0002-4085-9042. Correo electrónico: validono@gmail.com

Abstract

Ludwig Feuerbach was one of Hegel's most outstanding students who he regularly criticized for perpetuating the speculative and abstract theological formality in German philosophy. Consequently, Feuerbach performs an anthropological turn of theology to declare that the first subject of any meditation, study or premise is not God or the spirit but man. But the man of Feuerbach is not any man, he is "the Man of Flesh and blood" concurring thus, this author, to the birth of materialism, doctrine that conceives that the origin of man is not the idea but the matter. From here, the author of the *Essence of Christianity* will overturn all his efforts in carrying out a philosophical anthropology that serves as a basis for materialistic humanism that strengthens to conceive man, ethical, social, philosophical and economically from his circumstances *Vital* and not from idealism *a priori*. With this, it is achieved to return to the material Man center of an anthropological dialectic of humanism where man is only man in relation to another man. The objective of this text is to teach the anthropological turn of the speculative theology present in Hegel's work and that it performs Feuerbach to give origin to materialistic humanism-important for all Marxism. This will conclude the relevance of Feuerbach to the humanist tradition.

Keywords:

Anthropology; Humanism; Man; Materialism; Theology.

El autor y el contexto

Este autor nace en 1804 en Landshut, Alemania, el mismo año en el que muere Kant. Si bien inició sus estudios de teología luego de escuchar algunas clases de Hegel, se enfrentó con su padre –quien quería ver a su hijo como teólogo–, para renunciar a su carrera y dedicarse a la filosofía.

Fue alumno destacado del autor de *Ciencia de la lógica* (2013), de quien tomó distancia al hacer una consideración crítica sobre la religión y un ataque de tinte materialista a la filosofía especulativa por considerarla extensión del pensamiento teológico. Al respecto mencionó:

La lógica hegeliana es teología llevada a la razón y al presente, la teología transformada en lógica. Así como la esencia divina de la teología es la síntesis ideal o abstracta de todas las realidades, de todas las determinaciones, de todas las finitudes, lo mismo acontece con la lógica. Todo lo que está en la tierra se vuelve a hallar en el cielo de la teología; así también todo lo que se halla en la naturaleza aparece en el cielo de la lógica divina: la cualidad, la cantidad, la medida, la esencia, el quimismo, el mecanismo, el organismo. En la teología cada cosa nos es dada dos veces, una vez en forma abstracta, otra en concreto; en la lógica de Hegel cada cosa nos es dada dos veces: como objeto de la lógica, y después también como objeto de la filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu (Feuerbach, 1974, pp. 67-68).

La crítica al idealismo lo puso en el camino de la filosofía de talante antropológico, más enfáticamente cuando en sus estudios, antes de la década de mil ochocientos treinta, se preguntó por Dios, no en términos de una posibilidad de las proposiciones a priori, sino en términos histórico-antropológicos.

Cuestiones realizadas por este pensador como “¿qué es la religión?” y “¿qué entendemos por Dios?” abrieron una nueva línea dentro de la filosofía de corte especulativa y teológica en la que se encontraba ceñido el pensamiento alemán, y en la que se inscribió en un principio el joven y sobresaliente estudiante de Hegel. Esta línea que debatía los supuestos teológicos y especulativos, le exigió a Feuerbach volver sobre la naturaleza sensible del hombre y considerar su origen en términos de un materialismo antropológico que le permitiera responder por el hombre en el marco de una valoración secular del mismo, de la mano del pensamiento crítico del idealismo y a favor del materialismo.

La valoración secular del hombre inició cuando se comprendió que él hacía parte de un entramado de relaciones y circunstancias devenidas de las contingencias propias de la materia, y que su vida, y tales relaciones, no obedecían a un “plan divino” o a una voluntad diferente que la propia. Se entiende así el inicio de la visión humanista sobre el hombre como la determinación sobre la condición humana, su origen y su desarrollo fijados exclusivamente por un solo creador, el mismo hombre en cuanto sujeto real. Dentro de esta visión humanista, el hombre se percibe más acá de su “idealidad” (hombre como ser producto de la especulación y que estaba alienado en la religión), en su “concentricidad” como ser natural que habita el mundo material sensible.

Feuerbach sabía muy bien que, si quería reflexionar sobre el hombre real que permanecía oculto tras la teología, como pensaba hacerlo en el marco de su antropología, le era necesario tener en cuenta el atraso económico y religioso en el que se encontraba la Alemania de su época.

Arno Mayer, historiador estadounidense de gran vigencia, entendió en su estudio sobre *La persistencia del Antiguo régimen* (1994) que el atraso que vivió no solo Alemania sino gran parte de Europa como Francia, por ejemplo, correspondió a que el *Ancien régime* persistió en la cultura, los tratos ceremoniosos, las mentalidades de las personas y los imaginarios colectivos psicosociales que invadían la esfera política, ya no legítimamente monárquica, pero sí influenciada por la realeza y la nobleza. Esta influencia contribuyó a la continuación del modelo económico feudal que afectó la configuración de la colectividad política muy jerarquizada aún, pese a la transformación en términos de igualdad político-social de las mismas comunidades que se estaban gestando desde la Revolución Industrial². La misma se dio en mayor grado en Inglaterra, y en un grado más tímido en Alemania, que aún abrazaba el progreso en términos de un protestantismo religioso.

En consecuencia, Feuerbach en 1839 señaló el vínculo entre política, religión e idealismo como culpable del atraso en el que se encontraba su nación. Esta tesis lo llevó a confrontarse con la propuesta de Hegel que perpetuaba tal

² Mayer (1984, pp. 125-176) menciona que el sincretismo de las comunidades políticas europeas desde 1830 hasta 1914 se debió a que las instituciones políticas no promovían la industria y la igualdad. Por el contrario, reproducían el culto a los ideales estéticos y los formalismos sociales propios de la nobleza. Incluso las personas que tenían cargos públicos sin llegar allí por vínculos con la realeza, emulaban todo el arquetipo del ser noble.

vínculo en su filosofía, siendo esto problemático porque era una figura de gran influencia en la configuración intelectual y política de Alemania, según el autor de *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel* (1974).

El autor que aquí me ocupa suele ser considerado como parte de *los jóvenes hegelianos*,³ considerados *hegelianos de izquierda* al intentar desde su lectura de Hegel ampliar la relación entre filosofía y realidad, para obligar así a la filosofía del autor de *La fenomenología del espíritu* (1993) a abandonar su extrañamiento del mundo y procurar la unidad entre la teoría y la praxis, entre *el hombre y la materia*.

Para lograr su objetivo, los jóvenes hegelianos propusieron el *superar-conservando*: superar el estado social que reproducía la opresión en términos materiales de gran parte de la población, en aras de legitimar la persistencia de las formas institucionales del Estado y conservar la conciencia histórica que hace del individuo un hombre histórico. Este hombre tiene como absoluto las categorías de *espacio* y de *tiempo* que son fundamentos de su realidad, realidad cuyo origen es la materia.

Para Feuerbach, en términos filosóficos, había que *superar* el rasgo teológico que se encontraba en la filosofía, para que la misma dejara de justificar lo finito a partir de lo infinito y se ocupara propiamente de lo finito por sí mismo: de la materia como origen de todo sujeto (infinito). Por otro lado, propuso *conservar* la crítica que se presentaba en la dialéctica como método que reconoce los opuestos. Esta interpretación de Hegel la desarrolló en tres ensayos rectores en el desarrollo de esta investigación, a saber: *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel* de 1829,⁴ *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* de 1842 y *Principios de la filosofía del devenir* de 1843.

³ Aquí se nombran a Marx, Engels y a Stirner, entre otros como el mismo Feuerbach. Al respecto véase a Löwith (2008).

⁴ Este ensayo corresponde al fundamento argumentativo de la antropología contra el idealismo teológico de Hegel, porque en él Feuerbach critica la concepción de espíritu absoluto como identidad abstracta en la que el hombre deberá reconocerse. En este sentido se empieza a configurar la crítica a la filosofía de Hegel como enmascaramiento de una teología protestante, pues aún concibe la subordinación del hombre a lo trascendente y espiritual.

Continuando con la presentación sobre Feuerbach, hubo otro elemento importante que lo mantuvo alejado de su profesor Hegel: la necesidad de deducir de la filosofía teológica de lo absoluto la filosofía antropológica que presentaba al hombre como el sujeto por excelencia de cualquier reflexión, al dejarlo de considerar como deudor de lo infinito y confrontarlo con su realidad y la relación con la misma.

Empero, ¿cómo sacar a la filosofía y al hombre de la teología, y vincularlos con la antropología? El autor respondió al anterior interrogante con lo que denominó como *no-filosofía* o *filosofía genético crítica*. La misma comprendió el nacimiento de la antropología filosófica humanista al reflexionar sobre el hombre como creador de su mundo, entendido así desde *La esencia del cristianismo* de 1841. Cabe decir que Feuerbach en sus obras posteriores, como *La esencia de la religión* de 1845, abandona el antropocentrismo subjetivista declarando que el hombre deviene de la naturaleza, quien es la única agente que es causa de sí misma. En este orden del discurso se tendrá en cuenta *La esencia del cristianismo* como obra fundamental en la que el autor realiza el giro antropológico de la teología, por ser allí el antropocentrismo protagonista de su argumentación. En tal ocasión el autor manifiesta que el hombre estudia su contenido desde sí mismo y no desde lo abstracto. Así lo manifestó en las siguientes palabras:

Nada pertenece verdaderamente a la filosofía como la forma, el concepto. En cuanto al contenido si bien la filosofía debe engendrarlo en su propio interior, en la medida en que esta ya lo condujo a la forma del concepto, es un contenido dado; La filosofía no tiene, sino que concebirlo por medio de la distinción crítica entre lo esencial y lo inescencial, es decir, lo que le agrega la forma específica de la representación, la sensibilidad etc. Por eso es que la filosofía tiene a Hegel en alto grado, una significación crítica, pero no genético-crítica. La filosofía genético-crítica es la que no demuestra ni concibe dogmáticamente un objeto dado por la representación-puesto que se trata de objetos inmediatos, vale decir, dados por la naturaleza, objetos verdaderamente reales (...), sino que estudia su origen: esta filosofía se pregunta si el objeto es un objeto real o bien solo representación, un fenómeno puramente psicológico; ella distingue pues, de la manera más estricta entre lo subjetivo y lo objetivo (Feuerbach, 1974, pp. 55-56).

En efecto, la filosofía teológica tenía el concepto, su tarea no era interpretar el mundo ni conocer el hombre en su realidad. El concepto era la forma que sintetizaba la aprehensión de la idea de hombre, luego, el contenido le era dado. Pero para Feuerbach, por el contrario, su *no-filosofía* o su *filosofía genético-crítica* sí tenía que estimar los objetos reales y naturales como origen de su reflexión⁵, porque su objeto de estudio no podía ser una *representación* –Dios–, sino el objeto *real y material* por excelencia, es decir el hombre.

De aquí que la filosofía de Feuerbach sea *no-filosofía*, porque su objeto de estudio no es ideal sino material, convirtiéndose al mismo tiempo en una crítica al idealismo, no en su quehacer crítico, sino en su quehacer especulativo, ya que para este autor el pensamiento especulativo es una hipótesis vacía sin contenido que desconoce la realidad y no tiene justificación en la materia.

El pensamiento feuerbachiano contribuye a configurar el ateísmo entendido como afirmación del hombre real y finito que, desembarazándose de la especulación sobre lo divino, se aproxima a su propia esencia en términos antropológicos. Dice el autor:

Si quieres tener a Dios, renuncia entonces al hombre; pero si quieres tener al hombre, entonces desentiéndete de Dios, o no tendrás a ninguno de los dos. La nulidad del hombre es el presupuesto de la esencialidad suprema de Dios (...) (Feuerbach, 2001, p. 5).

Se refiriere con lo anterior a que solo puede haber una verdadera esencia, la antropológica –y no la divina–, para comprender la existencia del hombre, la configuración del hombre, del ser o no ser del hombre necesaria para la concepción antropológica.

⁵ La diferencia entre estudiar el concepto y ocuparse de su fundamento o de “lo dado” y “el origen” de las cosas inmediatas, no solo se encuentra en Feuerbach y su filosofía genético-crítica. Nietzsche también se ocupó del problema de “el origen”; incluso para ir al origen, él asumió como método “la genealogía”, como lo manifestó en el prólogo de *La genealogía de la moral* (2009). Tal método consistía en remitirse al origen de manera *histórica*, encontrando que las castas dominantes han utilizado el lenguaje tergiversándolo a su favor para nombrar como “bueno” solo aquello de lo que eran capaz de realizar como hombres en comunidad y no como hombre en su individualidad. De aquí que para este autor la filosofía sea “El arte de la interpretación” que devela las verdades desde la historia.

Hasta 1872, año de su muerte, el autor se mostró como un escritor de talante materialista, crítico de la religión y auténtico en su postura de la filosofía genético-crítica, donde lo material precedió a la lógica, como se desarrollará en el apartado posterior. Su obra tuvo dificultades para salir a la luz por ser crítica con la teología protestante. Lo que llevó a que el autor no gozara de gran recepción ni en la esfera intelectual, ni en la esfera pública de la sociedad profundamente creyente que pululaba en la Alemania del siglo XIX. Una emergente nación amparada en la fe para creer y ver lo que debían y no lo que acontecía. Al respecto dijo:

La fe es el ojo espiritual, el ojo de la fuerza de la imaginación; ella ve lo que no ve, es decir, lo que no tiene presente ante los ojos –la fe no se atiene al presente– (...). Para la fe lo lejano está próximo, pero por lo mismo, lo más próximo es lo más lejano. La fe es “insensata” y “absurda”, “ciega” y “sorda”, pues por una parte está con su sentido y por otra con sus ensueños. Quién ve lo ausente, no ve el presente (Feuerbach, 2001, p. 52).

Para la vida del hombre el componente telúrico no es la fe sino el *conocimiento* que ejerce influencia sobre su realización en términos antropológicos, las decisiones que elige tomar y de las cuales puede hacerse cargo como sujeto excepcional de todas sus acciones. Entonces, deslindarse de la fe y centrarse en el conocimiento le permiten configurarse al hombre como sujeto *real y material* y, de paso, acabar con el último lugar donde se refugia el sujeto de la *representación* –Dios– para poder considerarse a sí mismo como sujeto por excelencia. Esta es la tesis que sostiene el giro antropológico de la teología.

El giro antropológico de la teología especulativa

El joven Feuerbach asumió un pensamiento crítico contra la filosofía de su tiempo. La señaló por fundarse desde el trasfondo teológico de la especulación y la abstracción metafísicas. Pero su posición no solo fue crítica, también tuvo como objetivo demostrar que la teología especulativa, entendida como filosofía, idealismo alemán o cristianismo moderno, guardaba una esencia antropológica si se obedecía a la concepción del hombre como secreto de la teología, ya que él era el origen y el gestor de la idea de lo infinito –entendida como Dios–.

Inicia así la interpretación del hombre en Feuerbach. En la misma, el *hombre* no es reflejo ni se realiza a partir de lo que piensa o lo que cree entendido como sujeto divino. Todo lo contrario, se realiza *en y para sí mismo*⁶ desde su origen real al comprender que el hombre es ante todo sujeto efectivo. En cuanto el hombre es originario⁷, la *esencia* de toda meditación no puede estar por fuera de él, *la esencia* es él mismo concebido como sujeto creador de pensamiento, el cual puede proyectar cualidades propias y reales en el sujeto de la representación formal, es decir, Dios.

Es propio advertir aquí que el hombre como ser de género o universal no es sujeto puramente lógico comprendido a la luz de las proposiciones *a priori* del pensamiento. Él no surge para ser fundamento del mundo objetivo o “representado”, como lo llamó Feuerbach. Es decir, el hombre no es gestado como un concepto puro y formal al que se le agregan predicados, como si de darle contenido se tratase; su origen efectivo exige un conocimiento sobre su naturaleza y su situación en el mundo para reflexionar sobre él. El hombre es material/real y por ello los conceptos puros y formales no lo agotan. La relación que guarda con los mismos solo es comprendida si se entiende que son resultado de su pensamiento creativo y lógico y que, en este sentido, el *sujeto real* antecede al *sujeto lógico*, es la esencia –como hombre– que precede como realidad a la idea.

El Hombre es quien crea lo pensado –la lógica–, por ello el pensamiento no puede consolidarse como un círculo cerrado y replegado sobre las formas lógicas o abstractas del pensar; ha de entenderse desde su origen en términos esencialmente antropológicos. De esta manera, el hombre es esencia de todo pensamiento y, con ello, de todo conocimiento subjetivo y universal. En términos de Feuerbach:

El ser humano no es sólo un ser particular y subjetivo, sino un ser universal, pues es el universo lo que el hombre tiene como objeto de su instinto de conocimiento; en consecuencia, solo un ser cosmopolita puede convertir al cosmos en su objeto. *Simil simili gaudet*. Las estrellas no son el objeto de una intuición sensible inmediata, pero sabemos lo esencial: que obedecen a las mismas *leyes* que *nosotros*. Asimismo,

⁶ No desde el formalismo y el contenido del idealismo que aprecia al sujeto de la lógica.

⁷ Tal cual se aprecia en sus escritos hasta 1843; a partir de 1845, el sujeto originario para Feuerbach será la naturaleza.

toda especulación es trivial si pretende sobrepasar a la naturaleza y al hombre; (...). Los más profundos secretos yacen en las cosas naturales más simples con las que el soñador que suspira por el más allá se da de patadas. Solo el regreso a la naturaleza es la fuente de la salvación (1974, pp. 63-64).

El ser humano es esencia de todo pensamiento y todo conocimiento en la antropología humanista. En consecuencia, Feuerbach, más que renunciar a la filosofía especulativa por estar infestada de teología, presume de darle un giro subjetivo al encontrar en ella una *esencia suprema* que no es divina, sino antropológica. Esta esencia, el hombre, es origen de todo fundamento, creadora de toda tendencia hacia lo infinito. Se gesta así el giro antropológico de la teología como una concepción que encuentra al hombre, al sujeto natural, real y esencial capaz de ser un universal desde sí mismo.

Feuerbach debe fijar en la naturaleza la esencia humana escondida tras la teología especulativa y su sujeto supremo, Dios. Le corresponde hacerlo para cuidarse de ser alcanzado por su propia crítica contra el idealismo –en la cual lo acusa por haber precedido el sujeto de la lógica al sujeto real volviendo las abstracciones centro de toda reflexión–, si quiere llevar a término el giro antropológico de la teología y obligar a la filosofía a reflexionar sobre el hombre real.

Para fijar la esencia humana en la naturaleza, el autor recurre al pensamiento de los estoicos al afirmar que se debe vivir de acuerdo a ella. De aquí que atender a nuestro organismo sea importante. Escuchar con fina atención lo que llega a los oídos, dejarse ser en los encantos de los sonidos que amplifican la armonía natural de la relación hombre/mundo, por ejemplo, sea concebir que la libertad y la moral no son contrarias a la naturaleza, sino que el conocimiento de la misma civiliza al hombre en la medida en que este entiende mejor los procesos orgánicos a los que está expuesto, cómo controlarlos y sobrellevarlos, según lo sugirió el autor:

La filosofía es la ciencia de la realidad en su verdad y su totalidad; pero la esencia de la realidad es la *naturaleza*, la naturaleza en el sentido más universal de la palabra (...) El postulado mismo de los estoicos, digo los estoicos rigurosos, esos espantos de los moralistas cristianos, era conocido: *tò omoloumènos te physei zèn* (vivir de acuerdo con la naturaleza) (Feuerbach, 1974, pp. 63-64).

La comprensión del hombre desde la naturaleza es la tarea antropológica que plantea Feuerbach. Su propuesta consiste en dejar la filosofía ligada al puro estudio del concepto y la forma, para empezar a advertir que el estudio de tal disciplina debe responder a los objetos inmediatos, naturales y no meramente abstractos, desde el conocimiento que atiende a aprehender y confrontar las contingencias a las que se precipita el hombre como un ser natural.

En este sentido, la aspiración del autor al hacer el giro antropológico de la teología especulativa fue presentar la necesidad de arrancar a cimentar la filosofía desde un sujeto real, material, subjetivo y susceptible de universalizarse como el hombre-hombre, y no desde un sujeto lógico, formal y abstracto imposible de conocer, sino como representación especulativa desde la teología.

Acontece con el pensamiento antropológico algo bastante precioso, a saber: que solo presenta como digno de ser pensado y tenido a cuentas aquello que ayuda a entender las “leyes naturales”, que no son otras sino las que competen a la propia vida. Luego, solo pueden seguir pensándose las ideas que son útiles a la comprensión de la realidad. En este sentido, puede apreciarse el giro antropológico de la teología como un pensamiento que se intenta ocupar de la vida en su aspecto más originario, plural, material y real.

La filosofía tiene que ser no-filosofía

La filosofía, hasta mediados del siglo XIX, había preguntado por el ser de los entes en su búsqueda del fundamento supremo y absoluto, lo que la llevó a concentrarse en responder en términos de un supuesto suprasensible. Hegel, interesado en responder a tal pregunta, se enfocó en la forma más que en el contenido haciendo de su sistema filosófico “(...) la autoalienación absoluta de la razón, que se expresa objetivamente, entre otras cosas, lo que, en su derecho natural, es el empirismo especulativo más puro (...)” (Feuerbach, 1974, p. 33).

Feuerbach consideró la importancia de un ser real y efectivo y, en consecuencia, criticó tanto el formalismo inserto en la filosofía y la pregunta por el ser de los entes, como la endogamia presente en el sistema de Hegel que partió de la especulación para llegar a la especulación en su respuesta.

Hegel, en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (como se citó en Cruz-Vélez y Florián, 1977), presentó la conquista de la subjetividad sobre la manera de ver y comprender al ser. Esta conquista pasó por alto el momento teológico de la obra que anunciaba el problema de lo absoluto como fundamento base e independiente de todo lo existente. El *absoluto*, así entendido, era solo un supuesto. La metafísica encargada de administrar los “supuestos” ligó lo absoluto con la infinitud representada en Dios, pero también con la subjetividad en relación a un *yo* determinado como autónomo y racional. Esta ligazón era muy importante para formalizar que la aprehensión del mundo obedecía a pensarlo por fuera de la contingencia, situándolo bajo las leyes de la lógica desde las cuales el sujeto podía reafirmar el *conocimiento del mundo* desde su autonomía.

Sin embargo, el sujeto cognoscente para validar la facticidad de los supuestos sin la necesidad de recurrir a la materia, debía ser entendido como un objeto del sistema que existe como *representación*⁸ con anterioridad a la realidad misma del pensar.

Lo absoluto, en el marco de la metafísica, es lo que tiene fundamento *en sí*⁹ mismo y no necesita de la realidad material, esto es, de un origen. Tal entendimiento es preciso para deducir que la metafísica de Hegel tiene una estructura ontoteológica erigida sobre lo representado porque refiere al ser en términos puramente de lo absoluto. *El ser*, siendo absoluto, se resiste al cambio; formalmente fijado como creación o criatura del fundamento último de la especulación, no puede presentar otro aspecto de sí que el lógico.

⁸ Hay que tener en cuenta que por “representar” Feuerbach (1974, p. 34) se refiere al término “fundar” en la filosofía de Hegel. Este “fundar” hace parte de la lógica que Hegel considera tiene juicios autónomos que preceden a la realidad, cuestión que Feuerbach tratará como problemática pues ningún juicio puede existir sin tener como referente la inmediatez de la realidad natural.

⁹ Recuerdo que Nietzsche (1987) trata “la cosa en sí” como “la mayor invención” y convención epistemológica, pues no existe, no es real y valida un mundo netamente pensado, el mundo como *causa sui*.

La misma tesis que apareció en Hegel sobre una formulación metafísica del ser absoluto como lo que se valida *en* y *para sí* mismo, se asomó a lo largo de la formación del pensamiento filosófico de Occidente donde la metafísica se formó de cara a la pregunta por el ser de los entes.

Al preguntarse la filosofía especulativa por el ser supremo se encontró con Dios, *théos* desde los griegos, como en Aristóteles, por ejemplo. Con Descartes (2004) la metafísica intentó hacer un desplazamiento hacia la subjetividad al desistir de abarcar en su seno una onto-teología. Al *cogito* de la *res cogitans* lo volvió un absoluto, ya no divino, sino epistemológico. Pero este absoluto cartesiano no era un *fundamentum primum*, sino, por el contrario, un fundamento segundo que dependió de la *tercera meditación* de Dios para volver así, desde Descartes (2004), a una metafísica más teológica donde el hombre era criatura cognoscente.

Feuerbach pensó que la apreciación de la lógica sobre el ser estaba errada al comprender *el concepto de determinación absoluta* como un objeto acabado en la suficiencia de los juicios lógicos. El error consistía en comprender que el sujeto lógico precedía al sujeto real, y que todo lo que se podía considerar del hombre real era importante *si y solo si* se apreciaba primero en los predicados de la lógica. Contra la argumentación metafísica que sobreponía la lógica a la realidad, se terminó de constituir la propuesta antropológica feuerbachiana como *no-filosofía*; esta trató de demostrar que la esencia de la lógica de Hegel era el pensar *trascendente*, el pensar del hombre *puesto fuera del hombre*.

Según la *no-filosofía*, Hegel reafirmó que la metafísica tenía un carácter teológico y absoluto radicado en la identificación entre *ser* y *logos*, entre lo que es el *ser* y la *sustancia* de la misma, entre el *sujeto* y el *predicado*; así lo señaló Feuerbach:

para Hegel, el predicado de lo absoluto, del sujeto es *el sujeto mismo*. Lo absoluto es, según Hegel, ser, esencia, concepto (espíritu, autoconciencia). Lo absoluto, solo pensado como ser, no es *absolutamente nada más* que ser; lo absoluto pensado según tal o cual determinación o categoría, pasa íntegramente a esta categoría, a esta determinación, de modo que, puestas a un lado, aquél es un simple nombre. Pero, no

obstante, lo absoluto sigue siendo en el fondo sujeto, el verdadero sujeto, que permite que lo absoluto no sea un simple nombre sino algo, la determinación; tiene sin embargo la significación de un predicado puro (...) (Feuerbach, 1974, p. 67).

La identificación lógica entre *ser* y *sustancia* no se asume como un problema si se comprende que tiene lugar más acá del plano de la lógica en el sujeto real que, es a su vez, el sujeto de todos los predicados. El hombre real ha de ser entendido como *fundamentum primum* en un primer paso de la *no-filosofía* para reducir la teología especulativa a la antropología o para revelar el secreto de la teología (Feuerbach, 1974, p. 114). Por ello Feuerbach se cuida de iniciar su argumentación sobre el hombre preguntándose por el ser del ente en términos abstractos: sabe que, de esta manera, su propuesta evita rotar sobre el sujeto representado. La antropología demuestra así, la necesidad de entender como absoluto no al “Dios representado” sino a su creador, *el Hombre cognoscente*.

La *no-filosofía* se estima a sí misma como una propuesta modesta al aceptar la finitud de su especulativa infinitud, y al admitir, “(...) que el secreto de la naturaleza de Dios no es nada más que el secreto de la naturaleza humana” (Feuerbach, 1974, p. 73). Desde esta propuesta se sujeta el *fundamentum primum* al hombre-humano al descubrir que a la esencia de cualquier especulación, aunque sea teológica, le anticipa la esencia real y verdadera en términos antropológicos¹⁰

La *no-filosofía* o filosofía *genético-crítica* mencionó que el ser es uno con la cosa que es. Con ello insistió en la necesidad de dar cuenta desde un mundo material de la existencia de la naturaleza fuera de lo absoluto o, mejor dicho, de la que *lo absoluto* como un acto de abstracción no podía dar cuenta y que, por el contrario, ella al configurarse por sí misma era absoluta. Se levantó así una sentencia contra la abstracción. En palabras de Feuerbach:

Abstraer es poner la esencia de la naturaleza *fuera de la naturaleza*, la esencia del hombre *fuera del hombre*, la esencia del pensamiento *fuera del acto del pensar*. La filosofía de Hegel, al fundar su sistema enteramente sobre estos actos de abstracción, ha alienado al hombre de sí mismo, es verdad que ella identifica de nuevo lo

¹⁰ Cabe apuntar que esta tesis solo se aplica en la religión cristiana en la cual el hombre es esencia de Dios. Este tinte subjetivista no es recurrente en todas las religiones. Para el judaísmo y el islamismo, por ejemplo, el fundamento es la relación de dependencia entre Dios y el género humano. (Chagas, 2016).

que separa, pero de tal modo que representa a su vez la *mediación* y la *separación*. La filosofía hegeliana carece de la *unidad inmediata*, de la *certeza inmediata* y de la *verdad inmediata* (1974, p. 69).

La *no-filosofía* puede ser considerada como *materialismo antropológico* por concebir al hombre real como absoluto, solucionando la contradicción entre el pensamiento y la realidad si se tiene en cuenta que parte del origen, de la naturaleza, para proponer un fundamento absoluto. En suma, la *no-filosofía* de Feuerbach fue una negación de la abstracción especulativa, un ataque a la lógica de Hegel¹¹, a su vez que una defensa acérrima sobre la realidad sensible como la mejor apuesta para comprender al hombre.

¿Cómo puede el espíritu producir la materia? ¿Cómo es posible que el pensamiento se fundamente en el pensamiento? ¿Cómo es viable que la filosofía comience en una tautología lógica? El formalismo dialéctico, que bien manejó Feuerbach, le llevó a puntualizar el problema de la abstracción del idealismo en la procedencia y la aplicabilidad de la lógica de Hegel en el mismo Hegel. Los principios lógicos de Hegel, mencionó su estudiante, son el *ser* y la *nada* en tanto indeterminados e idénticos a sí mismos, y en su unidad dan paso al acaecer donde todo es y no es. La crítica feuerbachiana exigió que para ser consecuente consigo mismo el sistema debía demostrar la pre-existencia lógica del ser y la nada, lo que le llevaría a una tautología pues ambos elementos se verían confrontados con su negación. Tal negación demostraría la contradicción como el elemento ficcional del sistema hegeliano. Si la nada no puede ser pensada, es un pleonasma que se contradice y se refuta en sí mismo. Esto lleva al autor a agregar otro motivo para que su *no-filosofía* renuncie a las tesis precedidas de supuestos y no precedidas de la materia ya que se niegan a sí mismas y no dan paso a la contradicción.

¹¹ Quiero manifestarle al lector que Feuerbach se enfrentó con los escritos sobre *Ciencia de la lógica* (2013) de Hegel, pero también con *Lecciones sobre filosofía de la religión* (1987). Estas referencias bibliográficas a Hegel fueron tenidas en cuenta en esta investigación, pero no abordadas en profundidad porque no es el objetivo de la misma hacer un análisis exegético de la crítica de Feuerbach a Hegel. Si se nombra a este último es porque Feuerbach parte de él para erigir su filosofía antropológica.

El fundamento como absoluto abstracto haya su negación en el ser sensible. De aquí que Feuerbach le reclamó al sistema de Hegel la responsabilidad epistémica de demostrar por qué el ser lógico antecedió al ser real. Pero el estudiante no encuentra esta demostración en su maestro, que empezó por el absoluto, como bien lo mencionó:

El comienzo de la filosofía no es Dios ni lo absoluto ni el ser como predicado de lo absoluto o de la idea: el comienzo de la filosofía es lo finito, lo determinado, lo real. Lo infinito no puede ser en absoluto pensamiento sin lo finito. ¿Se puede pensar la cualidad, definirla sin pensar en una *cualidad determinada*? Así pues, lo primero no es lo indeterminado, sino lo determinado; luego la cualidad determinada no es más que la cualidad real; la cualidad real precede a la cualidad pensada (Feuerbach, 1974, p. 72).

El giro antropológico de la teología especulativa expresa que las consideraciones lógicas y especulativas consideraron a lo *infinito* como principio abstracto y no a lo *finito* que no es solo principio real, sino origen de cualquier reflexión filosófica.

La no-filosofía es filosofía práctica. El hombre para Feuerbach es un ser corpóreo que existe y piensa en el *espacio* y en el *tiempo*.¹² El problema que planteó el idealismo fue presentar la dualidad entre espíritu y cuerpo; no comprendió que la corporalidad y el pensamiento están íntimamente relacionados en el hombre. Dice Alfredo Llanos, compilador de los ensayos condensados en *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel*:

El principio antropológico feuerbachiano eliminaba esta dualidad y sostenía que la relación real entre el pensamiento y el ser se resuelve en que éste es el sujeto y aquel el predicado. Si se aplica con exactitud este principio se llega a la conclusión de que la naturaleza, la materia, es la sustancia única que engendra al hombre. La nueva filosofía que así se proclama convierte al hombre y a la naturaleza como sustrato, en el objeto supremo; la antropología resulta entonces una ciencia universal que no excluye a la fisiología (Feuerbach, 1974, p. 13).

¹² Para Feuerbach las categorías absolutas son las del *espacio* y el *tiempo*, no existe nada por fuera de ellas. Este es el tratamiento que recibieron en todas sus obras, pero específicamente en su ensayo de 1942, *Tesis provisionales para la filosofía de la reforma*.

La *no-filosofía*, al parecer, terminó por perfectibilizar la dialéctica al reconocer y rescatar a los opuestos en una *unidad antropológica* que vincula a la naturaleza y al pensamiento en el *hombre* susceptible de estudios filosóficos y fisiológicos que dan cuenta de una mejor comprensión del género.

La *filosofía genético crítica* no tuvo por objeto hacer una ruptura entre el pensamiento y el ser sensible, sino que pretendió superar el choque y la contradicción que presentó la tesis idealista que antepone al sujeto de la lógica al sujeto real. Para tal superación invirtió el orden de la relación en cuanto a su sucesión: le dio al sujeto una esencia originaria real/material, y no un fundamento completamente lógico y especulativo.

En la *no-filosofía* ya no está el ser supeditado al pensar, al contrario, el pensar se supedita al ser. Prueba de lo anterior es la *humanidad* infinita derivada de lo finito –*el hombre*–, y no lo finito (el hombre) emanado de lo infinito (el espíritu).

Pero si el padre del materialismo antropológico se dio cuenta de lo nocivo que son los supuestos lógicos como fundamentos de la filosofía ¿por qué no abandonó por completo el pensamiento lógico tan perjudicial para la comprensión de la realidad y del hombre mismo?

Una pregunta como la anterior conlleva decir que Feuerbach no concibió el pensar como abstracción que junta aquello que los instintos dividen. Para él, el pensar es *autoactividad de la materia*, es decir acción creadora que puede producir supuestos lógicos susceptibles de debatirse y criticarse. La producción de conceptos por una filosofía determinada como la de Hegel es formal, poco crítica y no real porque no es creación de una materia determinada (yo real). Así lo dijo Feuerbach:

La realidad, el sujeto de la razón es sólo el hombre. El hombre que piensa, no el yo ni la razón. La nueva filosofía se apoya, en consecuencia, no en la divinidad, esto es, en la verdad de la sola razón para sí; se apoya en la divinidad, es decir, *la verdad del hombre total*. O bien; se apoya en la razón, pero en la razón cuya esencia es la esencia humana, y, por tanto, no en una razón sin ser, color, ni nombre sino en una razón impregnada con *la sangre del hombre*. En consecuencia, si la vieja filosofía decía: sólo

lo racional es lo verdadero y real; por el contrario, la filosofía moderna expresa: solo lo humano es lo verdadero y real; entonces, únicamente lo humano es lo racional: *el hombre es la medida de la razón* (Feuerbach, 1974, p. 163).

Toda forma lógica, abstracta y fundamental del lenguaje, como el concepto, pertenece a la dióptrica del espíritu, no a la óptica de las relaciones humanas¹³ empapadas con *la sangre del hombre*. Esto quiere decir que las formas lógicas del lenguaje separan el ser del hacer, “el rayo de su esplendor”¹⁴. el acontecimiento de la acción. Tal separación producto del tratamiento dual del hombre, proveniente de la teología, es ajena a la realidad que no separa, sino que procura la identificación entre el ser y el hacer, pero más importante aún, la unión entre los hombres. Esta unión realiza la tarea de la epistemología, a saber, hallar una verdad universal y concreta: *la humanidad* desde la relación más íntima y chocante entre un yo y un tú.

La relación dialógica entre un yo y un tú desenmascara las relaciones lógicas o las relaciones metafísicas como formas del pensar derivado de otro, es decir, como formas de comunicación no *auto creadoras*, cargadas de argumentos aprehendidos de pensadores o eruditos¹⁵ que se expresan de manera lógica. Feuerbach tiene un ejemplo al respecto repleto de crítica al filósofo que pretende inducirnos a pensar sus propios pensamientos, pero no presentándonos como los suyos, sino como los universalmente racionales y, en consecuencia, como *míos*:

El filósofo quiere inducirme a pensar sus propios pensamientos, pero no como suyos, sino como universalmente racionales, y, por tanto, míos por igual; él sólo expresa mi propio entendimiento. Aquí se justifica la exigencia de que la filosofía despierte, estimule el pensar, lejos de aprisionar el entendimiento en la letra enunciada o escrita – el pensamiento comunicado es en efecto el pensamiento alienado en la letra (Feuerbach, 1974, p. 32).

¹³ Cuando me refiero a la dióptrica del espíritu quiero decir que cuando se tiene en cuenta que la lógica antecede a la realidad, todo lo que acontece, cada fenómeno, es entendido como producto del espíritu y no como consecuencia de acontecimientos azarosos que suceden sin mediación lógica. Agradezco a Carlos Enrique Restrepo por ayudarme, en su momento, a aclarar esta mención.

¹⁴ Expresión que, respecto a la argumentación de este este apartado, también aparece en el segundo tratado de *La genealogía de la moral* (2013) de Nietzsche. Allí el autor menciona que el pensamiento lógico como pensamiento causal ha confundido el orden de los factores presentando primero la causa y luego el fenómeno, cuando primero es el fenómeno por el cual se concibe o se justifica la causa.

¹⁵ Este argumento aparece en *Aportes para la crítica de Hegel* (1974, p. 23).

No puedo negar, y mucho menos Feuerbach, que los conceptos son relevantes en la transmisión de conocimiento y en la construcción de las relaciones con los otros. Sin embargo, los conceptos (como toda forma lógica) si no son reinterpretados por *mí* desde *mi* propia reflexión, seguirán siendo pensamiento alienado, pensamiento que venido de afuera subordina el yo real, subordina lo real a la idea porque no será *actividad autocreadora*.

Es importante tener en cuenta que la *dialéctica* siguió presente en el materialismo antropológico feuerbachiano, pero no como monólogo formal y tautológico de la especulación, sino como un diálogo de la especulación con lo empírico. Para este *no-filósofo*, los pensadores han de ser dialécticos en la medida en que ellos mismos sean sus propios adversarios, los encargados de no sedimentar su postura en sentencias incuestionables y de asumir de manera crítica el pensamiento propio como auto-actividad creadora. No quiero pasar por alto que hay lugar en esta propuesta dialéctica para la verdad objetiva, de gran relevancia en la filosofía, pero como producto de la contradicción y la confrontación con lo antitético.

“La única filosofía que comienza sin supuestos es aquella que tiene la libertad y el valor como para cuestionarse a sí misma, la que se engendra a partir de su propio contrario” (Feuerbach, 1974, p. 70). De la cita anterior hay que comprender *la no-filosofía* como filosofía práctica o filosofía sin supuestos cuyo origen es la materia. Dicha filosofía práctica entiende al *hombre* desde las relaciones entre un *yo* y un *tú* que conllevan la realización del mismo en la co-dependencia dialéctica con otro. La relación de codependencia garantiza que se es humano si ambos agentes reconocen la *humanidad* del otro. También se acepta no sólo el criterio de *ser humano* como ser en *codependencia*, sino que se reitera que la verdad universal solo puede ser verdad en cuanto es producto de la *correlación* entre los *hombres*.

Resumiendo: la esencia es lo real.

No es al demostrar la insuficiencia del principio o fundamento de alguna otra propuesta filosófica que se piensa sobre la humanidad. Por el contrario, hay que tener una base sólida y material sobre la concepción de la humanidad para dismantelar el fundamento teológico que hay en aquellas posturas que pretenden hablar del hombre real cuando en sus discursos destilan abstracciones.

Para Feuerbach, la identificación del hombre con su esencia se puede deducir de la filosofía hegeliana pero solo por su negación. Esta identificación se alcanza a concebir y a comprender en tanto que haya una negación total de la filosofía especulativa (“aunque” se pretenda hallar la verdad en tal filosofía, pues para Feuerbach el problema no es epistemológico sino esencialmente antropológico). Este autor descubrió la identificación entre la esencia y el hombre en Hegel, pero en la negación u oposición a su filosofía. La filosofía de este último fundó su sistema sobre actos de abstracción que alienan al hombre de sí mismo.

Toda abstracción no puede separarse indiscriminadamente de la sensación, la fantasía y la intuición humanas, y mucho menos del pensar como actividad auto-creadora. En este orden de ideas, el absoluto como fundamento reposa sobre “la esencia humana”, una esencia real, sensible, en íntima conexión con la naturaleza y las relaciones entre los hombres “de carne y sangre”.

En formas tan abstractas del conocimiento humano como la teología especulativa se encuentra un esencialismo antropológico en sus expresiones artísticas y concretas, es decir, se encuentra el *hombre*. A las manifestaciones del espíritu abstracto (la filosofía, el arte y la religión) le corresponden acciones del espíritu subjetivo, ya que no hay filosofía sin pensar o religión y arte sin la intuición, la fantasía y la sensación. Sin embargo, pienso que en este giro antropológico que haya en la teología a la antropología, se *superpone la unidad entre espíritu subjetivo y espíritu absoluto* puesto que se logra demostrar la

codependencia que existe entre ambos. No hay filosofía solo con pensar, tampoco religión o arte a partir de la ilusión, la intuición o la pura sensación. La inmediatez hace parte importante del momento creador.

La abstracción propia del espíritu absoluto es un fenómeno del cual participa el hombre con toda *su esencia*, la cual, hay que advertir, no se limita a esta participación. Por eso la identificación no podrá ser unidad ni unión entre espíritu abstracto y espíritu subjetivo. La tensión manifiesta en la identificación de dos opuestos expone que la antropología, al venir de la teología, necesita para su realización del espíritu absoluto, de la abstracción, ya no como fundamento, sino para separar a su objeto de estudio de sí misma, para tratarlo como objeto del pensamiento y no solo como manifestación de la naturaleza o de la materia. En este sentido, el *Hombre* no solo se contempla en su origen ligado a la materia, sino como objeto del pensamiento.

En todo caso, si la esencia es antropológica es porque el origen es la materia, pero no cualquier materia sino aquella autoconsciente, me refiero aquí al *hombre-humano*. Este hombre que no se haya dividido entre la subordinación y la sucesión del mundo sensible al pensamiento, sino en *coordinación y coexistencia con su naturaleza* y su pensamiento, lo que, a su vez, es la tesis de la antropología de Feuerbach hasta sus escritos de 1843.

Por otra parte, no basta con decir o enunciar escuetamente que la antropología de Feuerbach consiste en trasladar los predicados de Dios al hombre, del sujeto de la teología al sujeto de la antropología, para afirmar que su propuesta antropológica no logra superar la especulación. Esto es, por lo menos, un síntoma del marasmo obtuso del lector de Feuerbach y no de la *no-filosofía*. La importancia de su propuesta antropológica radica en ser superación de la teología especulativa teniendo en cuenta un remanente antropológico que encontró en su esencia al localizar al hombre como fuente de toda especulación.

Aceptar la finitud de la especulación como relevante en una postura filosófico-antropológica, fue aceptar que hay una naturaleza humana que no es divina. El hombre, por buscar respuestas sobre su ser en un “más allá”, olvidó que a sus oídos le hablaba su sensibilidad, que su propia naturaleza tenía la res-

puesta a la cuestión que tanto le ha aquejado, *¿qué es el hombre?* pregunta que Feuerbach respondió al admitir que el hombre es Dios o Dios es el hombre, que el hombre es su mismo origen (luego de los escritos de 1843, después de recibir críticas de Stirner y de otros coetáneos, el autor cambiará de sujeto al determinar que el único sujeto creador de sí es la naturaleza, no el hombre), lo particular y lo universal, pues comparte la misma esencia con todo –la materia– pero que, aun así, en él la materia se representa de manera diferente porque piensa, se comunica, ama y tiene consciencia de los otros y de la infinitud de esa otredad que se entiende como *humanidad*, como un *yo* que se construye en presencia de otros (principio dialógico)¹⁶.

La propuesta feuerbachiana presentó un antropoteísmo entendido como la supresión del conflicto entre pensamiento e intuición; fue la intuición elevada al entendimiento, lo que “el corazón” le expresó a “la cabeza” porque no sabe cómo decirlo por sí mismo, lo que resolvió la discordia. El antropoteísmo es la auto-comprensión del hombre, es *la religión –también entendida como razón– del hombre para el hombre* que logra superar la comprensión de la lógica como el pensamiento que se piensa a sí mismo, pues el pensar no es endogámico sino, ante todo, una actividad creadora y autocreadora de la humanidad. Como bien manifestó el autor: “Antes de pensar la cualidad tú la *sientes*. El *padecer* antecede al pensar” (Feuerbach, 1974, p. 73).

El hombre-humano

El giro antropológico de la teología cambió el sujeto de las consideraciones filosóficas; las mismas no se hicieron sobre Dios, lo absoluto o la formalidad de la lógica; las consideraciones filosóficas desde el materialismo antropológico de Feuerbach se realizaron acerca del hombre.¹⁷ De aquí la necesidad de su *no-filosofía* de comprender al hombre sin supuestos a priori, en correlación y coordinación con la naturaleza. En este sentido, el hombre de Feuerbach es el hombre del humanismo entendido como vinculación necesaria entre los

¹⁶ El principio dialógico es la codependencia de la existencia entre un yo y un tú, esencial en Feuerbach y retomada por Buber en su famosa obra *Yo y tú* (2002).

¹⁷ Se utiliza Hombre con mayúscula cuando se refiere al género y no al sustantivo hombre para respetar la distinción que es importante en las traducciones al español de la obra de este autor alemán, y que vuelven más comprensible su lectura para el estudioso que no está familiarizado con la lengua materna de Feuerbach.

hombres, natural, y que estima no solo el desarrollo sino la existencia de los mismos a partir del género. El hombre de Feuerbach, en cuanto humano, se realiza con otros y no está en conflicto con el mundo ni le sobrecoge un camino suprahumano, lo que le permitió al autor enfocarse en las características propias de su sujeto. *Razón, amor y voluntad* es la famosa trinidad que constituyó al hombre de Feuerbach; un hombre que desarrolla su humanidad con otro hombre.

Sí, el comienzo de la filosofía ya no es Dios, es el hombre en sus necesidades, sensaciones, sentimientos; es el hombre que se realiza en la humanidad y no en el espíritu. Este hombre de Feuerbach puede determinarse de una manera y de otra también, en otras palabras, el sujeto de todos los predicados es el hombre-humano feuerbachiano. En este sentido, el ser humano no es solo particular y subjetivo, sino también universal e infinito. Pero lo finito es la verdad de lo infinito, porque lo infinito posee verdad y realidad una vez determinado, es decir cuando es finito. Es en este hombre que comprende desde lo finito hasta lo infinito, abarcando con ello hasta las leyes de la naturaleza, que se vuelve apremiante el antropoteísmo, como se mencionó anteriormente, entendido como el hombre autoconsciente teológicamente de sí mismo.

Para tener claridad ante algunas de las ideas más importantes de este trabajo, hay que detenerse y resolver un interrogante que se asoma en este escrito: ¿cómo entender al hombre en Feuerbach en esta primera etapa de su pensamiento que, a su vez, es la matriz del materialismo?

La nueva filosofía: el hombre

La nueva filosofía (...) ella es el hombre pensándose a sí mismo, el hombre que es y sabe que es la esencia autoconsciente de la naturaleza, la esencia del Estado, la esencia de la historia, la esencia de la religión, el hombre que es y sabe que él es la identidad real (no imaginaria) absoluta de todos los antagonismos y las contradicciones (...) (Feuerbach, 1974, p. 83).

La concepción feuerbachiana del hombre como *susceptible de determinaciones infinitas* permite asumir al mismo como el hacedor de los *polyónimos*. Al hombre y solamente al hombre pertenecen todos los predicados, pero también todos los nombres.

Este nuevo principio de carácter antropológico, rector de la no-filosofía, se justifica en el materialismo antropológico que planteó en pleno siglo XIX la real codependencia y relación que el hombre tiene con la naturaleza. Hay que tener en cuenta que esta relación con la naturaleza no solamente se da en términos de dos agentes que se pertenecen; por el contrario, el hombre es la naturaleza reflexionando sobre sí misma de manera colectiva y amparada en sus formas más acabadas en términos racionales.

Si bien el hombre es *naturaleza autoconsciente*, la humanidad de Feuerbach tuvo una estirpe teológica que asumió a Dios como objeto humano al ser proyección del hombre. En este sentido no es conveniente pensar a Dios como absoluto, sino como proyección de lo finito, es decir, del sujeto real.

Así, los atributos de Dios, a saber, *razón, amor y voluntad*, no pertenecieron a él –que era proyección o sujeto representado– sino al creador de ese sujeto: el hombre que tiene conciencia de sí mismo y que pertenece a una comunidad humana que tiene como esencia la razón, el amor y la voluntad. Al respecto argumentó Feuerbach:

¿Qué es entonces la esencia del hombre, de la que éste es consciente, o qué es lo que constituye en el hombre el género de la humanidad propiamente dicha? La razón, la voluntad, el amor. El hombre perfecto debe poseer la facultad del pensamiento, la facultad de la voluntad, la facultad del corazón. La facultad del pensamiento es la luz del conocimiento, la facultad de la voluntad es la energía del carácter y la facultad del corazón es el amor. Razón, amor y voluntad son perfecciones, son facultades supremas, constituyen la esencia absoluta del hombre en cuanto hombre y el fin de su existencia. El hombre existe para conocer, para amar, para querer. Pero ¿Cuál es el fin de la razón? La razón misma. ¿Y del amor? El amor. ¿Y de la voluntad? La libertad de querer. Conocemos para conocer, amamos para amar, queremos para querer, es decir, para ser libres. El verdadero ser es el ser que piensa, ama, quiere. Verdadero, perfecto, divino es solamente lo que existe para sí mismo. Pero así el amor, así la razón, así la voluntad. Razón (imaginación, fantasía, ideas, opinión), voluntad, amor o corazón no son facultades que el hombre en sentido estricto tiene –pues él es nada sin ellas; el hombre es lo que es solamente por ellas–; son elementos que fundamen-

tan su ser, ser que no tiene ni hace, fuerzas que lo animan, determinan y dominan, fuerzas absolutas, divinas, a las que no puede oponer resistencia alguna (Feuerbach, 2013, pp. 54-55).

Lo que define al Hombre de Feuerbach es esencialmente su razón entendida como la espiritualización objetiva de su capacidad de conocer; su voluntad comprendida como espiritualización del querer; su amor como espiritualización de su sensibilidad. Esta espiritualización se realiza desde la reflexión que el hombre hace sobre las formas acabadas de la naturaleza que en él pueden perfectibilizarse según el género.

La esencia se potencia en el hombre como ser de género. Los logros de la ciencia, productos de la razón, son un logro significativo de la humanidad; la voluntad como fuerza moral es propia del hombre-humano que se llena de “dignidad” o “indignidad” contra las fortalezas y debilidades individuales susceptibles de mejorarse. Por otra parte, el amor o la sensibilidad es la capacidad de reconocerse con el otro, aspecto que cohesiona y garantiza la supervivencia de la comunidad humana.

El hombre, constituido por el amor, la razón y la voluntad, fue importante para Feuerbach al defender que solo en la colectividad genérica estas constituciones intrínsecas se podían desarrollar, perfeccionar y abrazar en la relación con el otro. Esta consideración, a mi juicio, es problemática porque el desarrollo del hombre no puede limitarse a un desarrollo colectivo o solo dado cuando se desarrolla la humanidad en mí, ya que el hombre es libre de elegir si actuar o no actuar, pensar o no pensar conforme a un juicio de perfección humana o a un juicio individual. La relación de codependencia que configura al hombre, lejos de ser un problema para el autor, precisa que la antropología filosófica comulgue con la ética, la política, la sociología, la fisiología y otras disciplinas como la biología, la filología, etc., si se quiere presentar como una disciplina integral para el estudio del hombre. En este sentido epistemológico, la antropología cohesiona y vincula todo conocimiento, entendido en primera medida como conocimiento humano.

Si la forma acabada de la naturaleza es el hombre, se puede afirmar que la dilucidación del antropoteísmo implica un antropomorfismo al invalidar otras visiones del mundo concebidas por fuera de la perspectiva antropológica.¹⁸ El único horizonte de conocimiento válido para Feuerbach es el del hombre, pero no como sujeto que domina el mundo, sino como único agente natural que puede nombrarlo, pensarlo y, por tanto, conocerlo. Si se hace un diagnóstico de la perspectiva feuerbachiana en la que prima la mirada del hombre como universal y omni-abarcadora de la forma suprema de conocer entendida como *razón*, el humanismo antropológico es convencionalismo de la naturaleza al hombre.

Anexo: actualidad y lectores de Feuerbach hoy¹⁹

Feuerbach es un filósofo no-filósofo, es decir, hace una crítica a la filosofía idealista por plantear un “más allá” puramente metafísico o teológico para conocer en términos lógicos o divinos aquello que el hombre nombra como “mundo”. Por eso suele decirse que con este autor comienza el materialismo filosófico. Apela al conocimiento de lo real desde la concreción iniciando por el conocimiento del hombre mismo, postura que presenta la inauguración de la antropología filosófica como concepción *humanista*, reivindicativa de la importancia de abordar al hombre como fundamento primero del pensamiento filosófico, toda vez que el hombre se comprenda a sí mismo como ser concreto y no solo como objeto de conocimiento.

La concepción antropológica de Feuerbach choca con el “fantasma” del protestantismo cristiano que él considera subyace al idealismo de Hegel. Este argumento es constante en los escritos que hasta 1843 realiza el autor. Sin duda su postura crítica y antropológica impacta en los autores que desarrollarán toda la concepción del hombre en términos materialistas para asociarlo con una crítica a la sociedad, como es el caso de Stirner, Marx y Engels (2014), entre otros. Pero este autor no solo incide en la filosofía; se suele decir que Freud, al haberse ocupado del hombre, de su realidad y su relación con los

¹⁸ Una crítica al antropomorfismo aparece en el ensayo de Nietzsche (1996) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. El problema aquí es la castración de las interpretaciones plurales y divergentes en aras de una única mirada que dé cuenta del mundo.

¹⁹ Se tendrán en cuenta autores que han escrito desde finales del siglo XX hasta la actualidad.

otros, estuvo influenciado por el “no filósofo” del siglo XIX. Pero no hay que quedarse en el pasado. Para conocer de manera general la actualidad del pensamiento de Feuerbach me acercaré al autor desde algunos de sus intérpretes más vigentes.

Feuerbach: la antropología filosófica y la “muerte de Dios”

La pregunta ¿qué es el hombre? es la piedra de toque de la antropología filosófica. Esta disciplina se concibe como heredera del materialismo antropológico al volver al hombre su razón de ser. En ella Martin Buber (2014), es quien más se hizo eco de Feuerbach y postuló que no solo se trata de examinar la vida del hombre, sino, sobre todo, de las relaciones que él establece con el “tú” y con “el ello” en una condición *dialógica* como se enuncia en *La esencia del cristianismo* (2013). Buber es un filósofo relevante en la actualidad para la tradición antropofilosófica, y plantear una incidencia directa de Feuerbach en este autor era de esperarse.

Por otra parte, Colomer (2002), eclesiástico español, concibe que el postidealismo renuncia a dar cuenta de la fundamentación *in abstracto* del mundo y que, desde allí, autores como Feuerbach, Stirner, Kierkegaard, Marx, etc., proponen un retorno contemplativo del quehacer filosófico con relación a la vida concreta del hombre. Por supuesto, independientemente de las críticas que estos autores se realizaron entre sí y de las diferentes líneas del pensamiento filosófico en las que se inscribieron, todos intentaron superar el idealismo y la comprensión del mundo y del hombre en un plano netamente formal o lógico.

Uno de los temas más recurrentes en los autores nombrados es “la muerte de Dios”. Marion y Restrepo-Bermúdez (2011) dicen que en Hegel, Feuerbach, Stirner, Marx y Nietzsche, no se trata de la misma muerte, sino de una especie de “ficción” conceptual para desarrollar posturas con resultados diferentes. Recuerdo que Löwith señala a Feuerbach de un “ateísmo piadoso” por postular que “la muerte de Dios” es necesaria para que el hombre ocupe el lugar que en el cristianismo ocupa Dios, siendo este último “proyección del hombre”. El ar-

gumento de Marion hay que seguirlo (en otro trabajo ya que no es cuestión de esta investigación) porque “la muerte de Dios” es un tema litigante en Feuerbach y en sus detractores. Por ejemplo, Almeida-Assumpção (2014) se plantea la necesidad de trabajar el concepto de Dios no solo en el plano crítico como “muerte de lo absoluto y divino”, sino como proyección de lo que el hombre debe hacer de sí mismo.

Feuerbach: ética, filosofía de la religión y universalismo

Algunos intérpretes como Joaquín Gil Martínez (2015) o Eduardo Ferreira Chagas (2015) sostienen que con Feuerbach se logra un cambio en el paradigma ético. El hombre como ser genérico que tiende a lo universal basa su comportamiento en su propia voluntad y en un reconocimiento constante del otro, también como ser genérico.

Este tratamiento ético del hombre entre su voluntad y la tendencia hacia lo universal ha impactado en autores que se aproximan a Feuerbach para mencionar la necesidad de un cambio transformador en la manera de abordar al hombre. Este cambio consiste en determinar que el Hombre no puede ser sin otro, que la otredad tan importante en la configuración del humanismo feuerbachiano es matriz en los estudios y la configuración de las sociedades contemporáneas. De esta manera, la ética tiene que estimarse en términos más colectivos que individuales, como señala Gil-Martínez (2015).

El profesor Francisco Piñón (2014) da cuenta de la relevancia que tiene el profesor alemán en la comprensión del hombre devenido de la religión en la modernidad. Esta época del pensamiento, dice el profesor mexicano, no ha cesado; e incluso se habla de la “inauguración de la nueva modernidad”, que tiene actualmente dentro de los autores de consulta obligatoria a Feuerbach, por ser complejo y reduccionista a la hora de renunciar a la metafísica en su esquema argumentativo.

Por su parte, Levitt (2009) plantea la relevancia de comprender la influencia de la antropología filosófica feuerbachiana en el psicoanálisis freudiano, a partir de la concepción de un hombre que se piensa a sí mismo desde la naturaleza autoconsciente de sí misma como origen del conocimiento del hombre.

De Lima (2012) plantea que la relación de la esencia humana con el *tiempo* como configuración de la realidad es importante en los escritos de 1842 a 1843. En ellos se plantea, más que en ningún otro periodo de su escritura, una postura anti-idealista que inaugura el materialismo dialéctico por su ambición de separarse de la filosofía especulativa de su tiempo.

De otro lado, Nuzzo (2013) arguye que dentro de la filosofía de la religión, un discurso como el de Feuerbach que cuestiona desde la fe la representación de Dios y desenmascara la postura teológica de Hegel, es importante, “piedra de toque” que sirve para determinar las figuras y paralelismos que hay entre la idea de Dios y la idea del hombre desde el cristianismo protestante y el idealismo alemán.

Plumley (2012), por su parte, bosqueja que la postura del profesor alemán en el orden de las relaciones con los otros –en términos antropológicos– fue genuina en su tiempo e importante en el reconocimiento de la humanidad a partir de dos personas que se interpelan y se comprenden mutuamente. Esta perspectiva puede plantear un diálogo también con Buber (2014).

La correlación que el hombre plantea con la naturaleza, y que se esbozó en los escritos de Feuerbach de 1829, así como en *Aportes para la crítica de Hegel*, es de gran actualidad si se tiene en cuenta que cuidar y conocer la naturaleza, y en especial el medio ambiente, es la tesis que sustentan las posturas ambientalistas que se dedican a estudiar en términos éticos el *antropoceno* y las debilidades de la industrialización, tal como la propuesta de Derrick Jensen.

Conclusiones

No es renunciar a Hegel lo que pretendió el autor que me ha ocupado en los últimos años; conservar la dialéctica para preservar la importancia de los opuestos le permitió al estudiante “curar” la filosofía de la “peste” especulativa.

La filosofía de su tiempo agotó a Feuerbach porque superponía el concepto a la realidad en aras de sostenerse como sistema, por ser reaccionaria y no ocuparse del hombre real, del hombre que es humano, sensible, material, y no solo un postulado lógico. De aquí que haya un giro antropológico en la teología, entendida esta como filosofía especulativa o como filosofía de lo absoluto, pues el pensamiento tiene su origen en el hombre, no en la especulación, y si bien es necesaria la abstracción, esta nunca debe replegarse sobre sí misma sin mediar con la realidad. Por eso, “la nueva filosofía”, dijo Feuerbach:

Ella es el hombre pensándose a sí mismo, el hombre que es y sabe que es la esencia autoconsciente de la naturaleza, (...); el hombre que sabe que los filósofos especulativos, o más bien, los teólogos, separaban del hombre al hombre y lo objetivaban como un ser abstracto, pero que no es más que su propio ser indeterminado, pero susceptible de determinaciones infinitas (Feuerbach, 1974, p. 83).

La secularización humanista de Feuerbach le llevó a confrontarse con la necesidad no solo de formular su propuesta y su crítica en aras de un formalismo argumentativo, sino a llenarlas de un contenido que parece problemático al seguir postulando categorías universales como la de *humanidad*. En todo caso, la *humanidad* representa la necesaria unidad comunitaria de todos constitutiva en la formación del hombre, formación humanista y no teológica. Es el hombre que se sabe solo en un mundo más desconocido que eterno el que también se pregunta por su origen, por su lugar en el mundo, por su ser en el mundo real y no sempiterno, quien es el creador del giro antropológico de la teología y, a su vez, creador y realizador del género humano.

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

- Almeida-Assumpção, G. (2014). Sobre a fé: Confrontando Kant e Feuerbach. *Kínesis-Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*, 6(11), 88-96.
- Buber, M. (2014). ¿Qué es el hombre? México: Fondo de Cultura Económica.
- Buber, M. (2002) Yo y tú. Buenos Aires: Nueva Visión Argentina
- Chagas, E. F. (2015). A natureza como base da ética em Ludwig Feuerbach—a determinação natural da vontade. *Síntese Revista de Filosofia*, 42(133). DOI: <http://dx.doi.org/10.20911/21769389v42n133p297-314/2015>.
- Chagas, E. F. (2016). *Natureza e liberdade em Feuerbach e Marx*. Brasil: Editora Phi.
- Colomer, E. (2002). *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger* (Tomo tercero). Barcelona, España: Herder.
- Cruz-Vélez, D. y Florián, V. (1977). Aproximaciones a la filosofía. *Ideas y valores*, 27(50), 105.
- De Lima, P. (2012). Ecce Homo: ensaio sobre a representação da essência do homem na 'nova filosofia' de Ludwig Feuerbach. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 68(3), 411-438.

- Descartes, R. (2004). *Meditaciones metafísicas*. Madrid, España: Alianza.
- Feuerbach, L. (1974) Aportes para la crítica de Hegel. Buenos Aires: La pléyade.
- Feuerbach, L. (2001) Escritos en torno a la esencia del cristianismo. Madrid: Tecnos.
- Feuerbach, L (2013) La esencia del cristianismo. España. Trotta.
- Gil-Martínez, J. (2015). El reconocimiento afectivo como contenido moral. Feuerbach en diálogo: Fichte, Hegel, Honneth. *Tópicos (México)*, 49(jul/dic, 2015), 54-79.
- Hegel, G. (1987). *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Madrid, España: Alianza.
- Hegel, G. (1993). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. (2013). *Ciencia de la lógica*. Argentina: Las cuarenta.
- Levitt, C. (2009). Sigmund Freud's Intensive Reading of Ludwig Feuerbach. *Canadian Journal of Psychoanalysis*, 17(1), 14-35.
- Marion, J-L. y Restrepo-Bermúdez, C. E. (2011). Genealogía de la "muerte de Dios". *Escritos*, 19(42), 161-189. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v19n42/v19n42a07.pdf>.
- Löwith, K. (2008). De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX. Argentina: Katz.
- Marx, K. y Engels, F. (2014). La ideología alemana. En A. Renaut. (1993). *La era del individuo*. Barcelona, España: Destino.
- Mayer, A. (1984). *La persistencia del antiguo régimen*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1987). *La ciencia jovial La gaya scienza*. México: Fondo de cultura económica.

- Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2009). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nuzzo, A. (2013). Philosophy, Religion, and the Politics of Bildung in Hegel and Feuerbach. En: A. Nuzzo (Ed.). *Hegel on Religion and Politics* (pp. 187-212). United States: SUNY Press
- Piñón-Gaytán, J. F. (2014). Feuerbach: Dios como esencia del hombre (HOMO HOMINI DEUS). *Andamios. Revista de Investigación Social*, 11(24), 191-224. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/628/62832750010.pdf>.
- Plumley, R (2012). *Feuerbach and Gender: the Logic of Complementarity*. New York: Columbia University Press.



EXPERIENCIA Y DONACIÓN

Experience and donation

Artículo de investigación científica y tecnológica¹

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.2842>

Recibido: 16 de marzo de 2018 / Aceptado: 14 de abril de 2018 / Publicado: 19 de junio de 2018

*Juan José Moreno**, *Carlos Arboleda Mora***

Resumen

En este artículo se hace un estudio descriptivo de la experiencia espiritual que tienen los estudiantes de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, teniendo en cuenta el trasfondo teórico que ofrece el giro teológico de la fenomenología francesa y la escala para evaluar la experiencia espiritual diaria (DSES) de Lynn G. Underwood (2006). Las variables que se tomaron en este estudio fueron la edad, el género, la carrera y los puntajes de la escala, teniendo en cuenta los efectos conductuales de la experiencia divina como variables de criterio. Se tomó una muestra de 317 estudiantes de 25 carreras, con edades entre los 17 y 55 años, de los cuales 269 (85 % de la muestra) tienen entre 17 y 23 años de edad. En los resultados, la discusión y las conclusiones se presenta un análisis de la espiritualidad según los valores arrojados por la escala, leídos bajo el lente de la experiencia mística y la fenomenología de la donación. En efecto, la aproximación a Dios que ofrece la ontoteología es fija, invariable y conceptual; mientras que la mística no pretende explicar quién es Dios, sino relacionarse con él, experimentarlo y gozar de sus efectos, que ineluctablemente redundan en el amor al otro.

Palabras clave

Compasión; Donación; Espiritualidad; Gratuidad; Mística.

¹ Este artículo hacer parte del proyecto de investigación: La mística y el don, ejecutado en la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín-Colombia), en el marco del Doctorado en Teología de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades.

* Doctor en Teología, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Docente de la Institución Educativa Ramón Giraldo Ceballos Medellín, Colombia. orcid.org/0000-0001-7148-5656. Correo electrónico: juanjomoren@gmail.com

** Doctor en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Director del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura. orcid.org/0000-0002-9817-0707. Correo electrónico: carlos.arboleda@upb.edu.co

Abstract

In this article a descriptive study is made of the spiritual experience that the students of the Pontificia Bolivariana University of Medellin have, taking into account the theoretical background offered by the theological turn of the French phenomenology and the scale to evaluate the daily spiritual experience (DSES) by Lynn G. Underwood (2006); The variables that were taken in this study were age, gender, race and scale scores, taking into account the behavioral effects of the divine experience as criteria variables. A sample of 317 students from 25 careers was taken, with ages between 17 and 55, of which 269 (85% of the sample) are between 17 and 23 years of age. In the results, discussion and conclusions, an analysis of spirituality is presented according to the values expressed by the scale, read under the lens of mystical experience and the phenomenology of donation. In fact, the approach to God offered by onto theology is fixed, invariable and conceptual; whereas mysticism does not pretend to explain who God is, but to relate to it, to experience it and to enjoy its effects, which ineluctably result in love for the other.

Keywords

Compassion; Donation; Spirituality; Gratuity Mysticism.

Introducción

En la superación de la teología conceptual, la experiencia del hombre con Dios no puede ser afín a una relación sujeto-objeto, ni a la idea de un Dios entendido como un ser, es decir, como un objeto más de nuestra sed de conocimiento (Yepes, 2013). Desde esta perspectiva, si bien es cierto que Dios puede ser vivenciado como una experiencia de verdad, no se trata de una verdad fija, impuesta, solidificada, inmóvil e inmutable; es, más bien, una verdad mística, revelada, procesual y, por ende, siempre en construcción. En cuanto a su carácter experiencial, es una verdad que se dona sin límites y puede ser aceptada o rechazada en la libertad de cada individuo.

Por su parte, la ontoteología en realidad niega la experiencia de Dios, pues intenta comprenderlo como un concepto más del abanico metafísico y como un referente axiológico supremo del discurso del ser. Solo cuando la fenomenología logra abrir sus horizontes, aparece luminosa la verdad inverificable y se hace posible para el hombre la experiencia de lo inexperimentable². En efecto, el fenómeno saturado no puede ser comprendido desde categorías metafísicas, sino más bien desde la teología negativa que sitúa a Dios en el plano de lo no-objetivable, de lo imprevisible, y al hombre en el marco de la disminución de la intencionalidad y del aumento de la contemplación. Es una experiencia que excede la razón, aún sin anularla, una relación sin equilibrio en la que el hombre es completamente rebasado, mirado, al tiempo que experimenta su humanidad, su finitud e incluso la filiación divina a pesar de su pobreza (Yepes, 2013).

Así, mientras que en las experiencias cotidianas y, en general, en todo fenómeno pobre de intuición la razón ejerce toda su supremacía, en el fenómeno saturado se estrecha la capacidad de raciocinio y es la intuición la que opera en pleno, ya que es la única que tiene la capacidad de dar. Es aquí donde la experiencia deviene contra-experiencia, pues en ella el hombre que mira, toma el lugar del que es mirado y, por ende, solo puede alabar, suplicar, o a veces incluso callar, en una actitud que favorece la unión silenciosa con Dios (Gilbert, 2011).

² “Más bien, como dice la Escritura: lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó; lo que Dios preparó para los que lo aman” (I Cor 2: 9 Biblia de Jerusalén).

Contrario al voluntarismo, en el fenómeno saturado el hombre es conquistado por Dios, y se convierte en el recipiente y receptor de su amor y de su gracia; se trata entonces de una experiencia negativa no sólo de Dios, sino también del hombre en sí mismo, puesto que exige de él la renuncia a la pretensión de posesión y conocimiento racional de lo divino (Marion, 2012). En efecto, el místico se sirve del símbolo y no del concepto, para expresar, aunque sea un poco, de aquello que en su vida ha podido experimentar del darse de Dios.

En este sentido, es necesario aniquilar al ídolo del conocimiento que busca contener y apropiarse de Dios, como si Él pudiera ser extinguido y abarcado por la razón. Así, solo cuando el conocimiento se subordina a la experiencia, el lector pasa a ser leído, el observador a ser observado, la posesión es desposeída y el autor vivencia su pasividad en la donación de Dios, quien lo acontece viniendo a su encuentro para colmar su vida; en definitiva, un hombre rompe con la idolatría cuando experimenta la humildad de ser simplemente mirado por Dios, y específicamente, de un Dios que solo puede ser entendido como una experiencia humana de Dios (Marion, 2012).

Solo así se pueden enfrentar interrogantes acerca de por qué Dios permite el sufrimiento, por qué las catástrofes, por qué Dios castiga a unos y bendice a otros, por qué las enfermedades, entre otros; de hecho, solo una filosofía y una teología que se preguntan por el evento, el sentido y la trascendencia, pueden enfrentar estas cuestiones que una verdad estática no puede abordar efectivamente. Es precisamente por ello que Lévinas focaliza su reflexión en el darse, en el amor, y no en el poder del conocimiento; es decir, en su discurso, lo humano trasciende la evidencia científica, al tiempo que la relación supera el conocimiento racional (Gilbert, 2011).

Esta relación que se hace evidente en el rostro del otro es una experiencia inagotable, irreductible a conceptos o a la mirada del que contempla, pues evoluciona y se edifica día a día. En este orden de ideas, el otro no está ahí para ser conocido ni para ser visto, sino para ser amado. De la misma manera, la relación del hombre con Dios no es cognoscible, aprehensible, ni mucho menos percibida por los sentidos; se trata más bien de una relación de amor recí-

proco, en la cual el hombre hace experiencia del amor de Dios directamente o a través de otros, y a su vez ama a Dios en el amor del otro, en el amor a su prójimo (Arboleda, 2010).

En el caso del Dios que presenta la ontoteología, se trata de un ser especulativo, inmutable, impersonal, inaccesible y lejano, mientras que en el giro teológico se vislumbra un Dios que está más allá del ser, que se encarna en el Otro que me interpela, un Dios que se dona y se manifiesta en la apertura del hombre y en la recepción del don. Podría decirse entonces que el Otro es Dios, el Otro es Cristo y se revela en la relación, y no en la comprensión, ya que es misterio, pero también es la vida y vivifica al viviente, lo regenera, y este experimenta su presencia y se conecta con todo aquello que es vida, pues reconoce en ella a Dios mismo que se le dona, ya que la vida es donación.

Más aún, Dios-Vida no es objeto y no es ser; es ágape, donación incondicional que se abandona incluso hasta transgredir los límites del don, que se muestra, aunque no se pueda demostrar, pues no puede ser constituido subjetivamente, ya que satura la razón, mas no por defecto, es decir, no puede ser expresada conceptualmente porque la supera y la desborda. Sin embargo, el hombre en su subjetividad se sirve de la analogía para expresar la experiencia de Dios como fenómeno saturado. Aquí los símbolos culturales, históricos y lingüísticos se convierten en herramientas que intentan hacer una hermenéutica de la experiencia del don, pero que evidentemente no pueden agotarlo ni explicarlo.

Sirviéndose de esa posibilidad que ofrece la hermenéutica, el hombre aun siendo un agente pasivo en la experiencia mística, da cuenta de los beneficios de esta relación cuando expresa que, efectivamente, halla en ella paz, armonía interior, consuelo y fortaleza (Cadavid, 2014).

En este estudio, se lee la experiencia espiritual cotidiana de los estudiantes universitarios de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB) en clave mística y de donación. Esto es, de acuerdo a la capacidad que tienen de abrirse a la recepción y experiencia del don de Dios, lo cual redundará en unas consecuencias conductuales que se dan de manera natural como fruto de esta experiencia espiritual efectiva.

Método

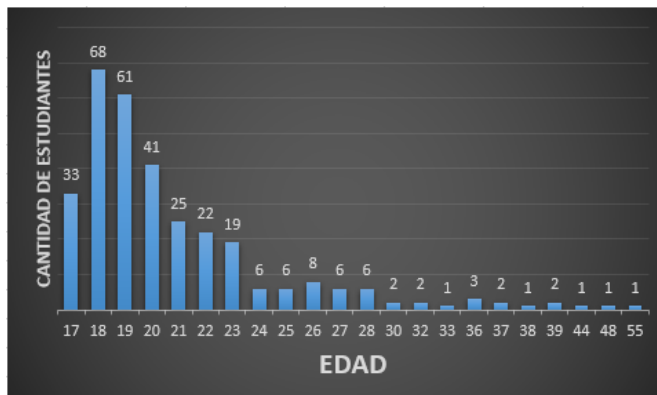
Variables

Las variables que se tomaron para este estudio fueron la edad, el género, la carrera y los puntajes de la escala para evaluar la experiencia espiritual diaria (Underwood, 2006) teniendo en cuenta los efectos conductuales de la experiencia divina como variables criterio.

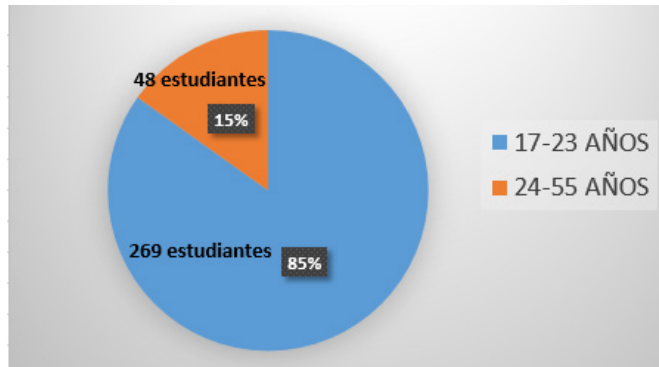
Edad

269 de los 317 estudiantes encuestados (el equivalente al 85 %) tienen entre 17 y 23 años, mientras que los de la muestra restante, 48 estudiantes (15 %), tienen entre 24 y 55 años. Esta proporción permite concluir que la mayor parte de los encuestados son muy jóvenes; en consecuencia, esta variable admite una interpretación de los datos enfocada en la experiencia espiritual cotidiana que tienen los jóvenes estudiantes universitarios de la UPB.

Figura 1. Número de estudiantes por edad



Fuente: elaboración propia.

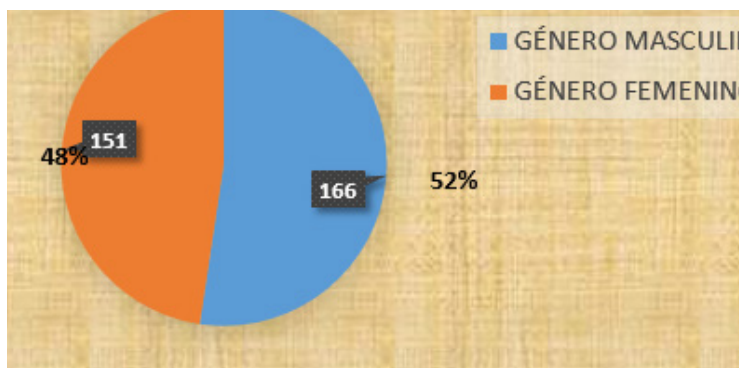


Fuente: elaboración propia.

Género

El total de la muestra fue de 317 estudiantes universitarios, de los cuales 151 eran del género femenino y 166 del género masculino; es decir, el 48 % de la población tomada son mujeres y el 52 % son hombres. Se trata entonces de una muestra bastante proporcional y homogénea entre hombres y mujeres, en consecuencia, se hablará de estudiantes en general, sin necesidad de enfocarse en uno u otro género en particular.

Figura 2. Cantidad de estudiantes según el género



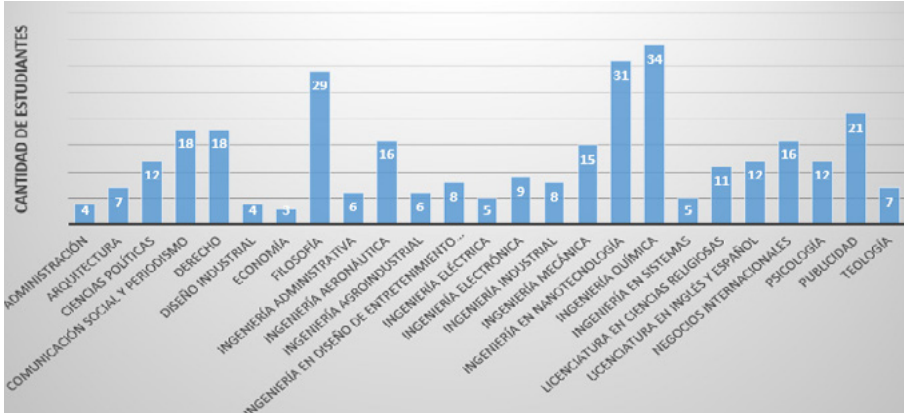
Fuente: elaboración propia.

Sin embargo, para efectos del análisis de la afirmación #16 de la encuesta, en este estudio se ha decidido discriminar los géneros y así poder interpretarlos separadamente³.

Sujetos

Se tomó una muestra de 317 estudiantes de 25 pregrados de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB) de Medellín, con edades entre los 17 y los 55 años, de los cuales 269 (85 % de la muestra) tienen entre 17 y 23 años de edad. Las tres carreras con mayor número de estudiantes encuestados son, en su orden: Ingeniería química (34 personas, 11 %), Ingeniería en nanotecnología (31 personas, 10 %) y Filosofía (29 personas, 9 %). En total, la UPB de Medellín cuenta con 35 pregrados, de los cuáles 25 (71 %) fueron impactados por la escala.

Figura 3. Estudiantes por carrera



Fuente: elaboración propia.

³ Remitirse al análisis de la pregunta 16.

Diseño

La investigación se efectuó mediante un estudio descriptivo transversal debido a que se tuvo en cuenta la relación existente entre la experiencia espiritual diaria propuesta por Underwood (2006) y los efectos conductuales de dicha experiencia, leídos a su vez, a la luz de la teoría del fenómeno saturado en Marion.

Instrumentos

Para efectuar este estudio, fue necesario utilizar el siguiente test:

The Daily Spiritual Experience Scale (DSES) (Underwood, 2006). Esta escala de 16 ítems fue elaborada para evaluar la percepción que posee una persona acerca de las experiencias habituales cotidianas en el ámbito espiritual y trascendente (Jojoa-Pumalpa, 2014).

Los ítems miden las experiencias en lugar de las creencias o elucubraciones mentales acerca de lo divino, esto se centra en eventos espirituales que se manifiestan en acontecimientos de la vida diaria y en la historia personal de la población evaluada. Incluye contenidos como el respeto, la gratitud, la piedad, el sentido de conexión con lo trascendente, el amor compasivo; al igual que el discernimiento, la inspiración y la paz interior (Jojoa-Pumalpa, 2014). En un primer momento fue diseñada para evaluar la espiritualidad en investigaciones en salud; posteriormente su uso se ha extendido a otras áreas y ámbitos tales como las ciencias sociales, la valoración de programas, la consejería, las adicciones y en organizaciones religiosas (Loustalot, Wyatt, Sims, Ellison, Taylor & Underwood, 2011). Asimismo, se ha aplicado en estudios longitudinales de salud y en la United States General Social Survey (encuesta social general de los Estados Unidos). Una de las ventajas más importantes en su utilización es la posibilidad de hacer una superposición de los conceptos de religión y espiritualidad, lo que ha facilitado su aplicación en numerosos escenarios (Loustalot *et al.*, 2011). Tiene publicaciones de su validez psicométrica en inglés, español, francés, portugués, alemán y mandarín (Kalkstein & Tower, 2009). Se ha logra-

do traducir hasta ahora en 21 idiomas, incluso en hindú, hebreo y árabe, y se ha aplicado en diferentes situaciones y contextos culturales. En definitiva, ha sido empleada en más de 70 estudios publicados en diversas naciones (Jojoa-Pumalpa, 2014).

Esta escala en un comienzo se trabajó especialmente para ver la importancia de la espiritualidad en los pacientes terminales y ayudarles a vivir su dolencia con sentido y calidad, pero ha venido mostrando importancia en la descripción de las experiencias espirituales tal como se dan en la vida diaria y que incluyen asombro, gratitud, misericordia, amor compasivo y deseo de estar cerca de Dios. En este sentido, la DSES permite mirar la presencia, las transformaciones y los efectos de la experiencia en la vida diaria de las personas y de los grupos, siendo utilizada por orientadores espirituales. En las ciencias sociales viene permitiendo la evaluación de la influencia de la espiritualidad en la calidad de vida y en el comportamiento personal y social de las personas. Pero ha tenido una gran importancia en los últimos años en cuanto permite la medición positiva de la propuesta teórica de la fenomenología francesa (Jean Luc Marion, Michel Henry, Jean Yves Lacoste...) que da gran importancia a la experiencia vivida de lo sagrado y al vuelo integral de la misma al conectarla al cuerpo, al otro y al ambiente. Esto hace de la experiencia espiritual un dato universal y no un simple don de algunas personas especiales, lo que es de gran utilidad en un momento cultural en que se habla de la superación de la religión como forma institucionalizada y la permanencia de la espiritualidad como conexión con la totalidad compasiva y amorosa.

En esta investigación se quiere ver cómo esta experiencia es vivida por universitarios y describirla en el momento actual, cuando parece que supera el entrenamiento conceptual en materia de fe para ir a lo vivido.

La DSES consta de 16 ítems redactados en escala tipo Likert. En las instrucciones se explica a los examinados que los ítems preguntan por la frecuencia con la que ellos tienen unas experiencias y no se les cuestiona si deberían o no tenerlas. Asimismo, se aclara que algunos ítems tienen la palabra Dios, por lo cual, si no se sienten cómodos con esa palabra, pueden sustituirla por cualquier otra palabra que represente para ellos un sentido de lo divino, santo

o espiritual. Los ítems preguntan por los siguientes aspectos: conexión (ítems 1 y 2), sentido trascendente del yo (ítem 3), fortaleza y consuelo (ítems 4 y 5), paz (ítem 6), ayuda divina (ítem 7), guía divina (ítem 8), percepción del amor divino (ítem 9 y 10), admiración (ítem 11), gratitud y apreciación (ítem 12), amor compasivo (ítems 13 y 14), unión y cercanía a lo divino (ítems 15 y 16). La escala tipo Likert consta de 6 opciones de respuesta para los ítems 1 a 15 (muchas veces durante el día, todos los días, la mayoría de los días, algunos días, de vez en cuando, nunca o casi nunca), y de 4 opciones de respuesta para el ítem 16 (de ninguna manera, algo cerca, muy cerca, lo más cerca posible). Su calificación se hace sumando los puntajes obtenidos en los ítems individuales, aunque también se puede obtener un puntaje promedio (Underwood, 2006).

Procedimiento

A continuación, se describen los pasos efectuados para alcanzar los resultados obtenidos:

Se aplicó la prueba en las aulas universitarias de la UPB entre los meses de octubre y noviembre de 2017, intentando abarcar el mayor número de carreras posible. En total se aplicaron 317 cuestionarios y se logró incluir a estudiantes de 25 carreras; luego se sistematizaron y analizaron los resultados para poder interpretarlos adecuadamente.

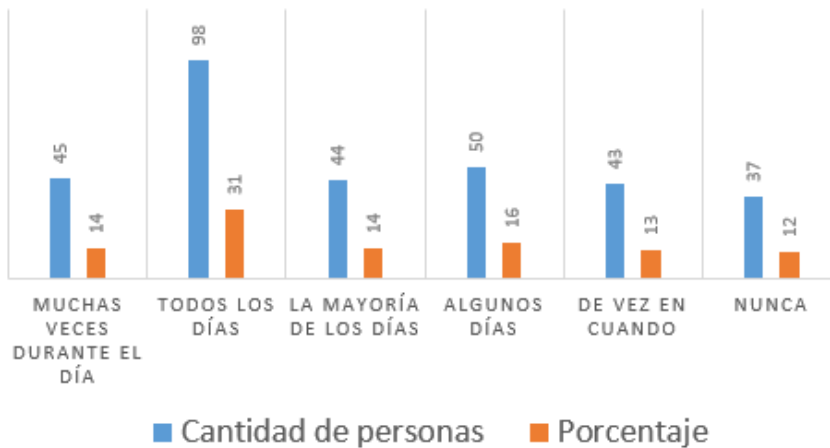
Validación de la prueba

La escala para evaluar experiencia espiritual diaria posee una validez internacionalmente certificada (Kalkstein & Tower, 2009) e incluso una adaptación para Colombia (Jojoa-Pumalpa, 2014). Los estudiantes encuestados tardaron en promedio 7 minutos en responder la encuesta.

Análisis de la encuesta

Siento la presencia de Dios. Este gráfico arrojó como resultado global: la mayoría de los días; esta primera afirmación de la encuesta podría interpretarse como la puerta de entrada a la experiencia habitual divina que tienen los estudiantes universitarios en la UPB, quienes son conscientes de la presencia de Dios en sus vidas y afirman sentirla casi todos los días. Si Dios está presente y es una persona, entonces no están solos, ya que perciben esa presencia que les acompaña en sus actividades diarias (Escobar, 2013). En el análisis de la moda (98 estudiantes, 31 %) se infiere que “todos los días” es el dato que más se repite y, en esta medida, marca una tendencia de mayoría relativa en cuanto a la experiencia de esta presencia. Precisamente el valor que menos se repite es “nunca” (37 estudiantes) que corresponde a solo un 12 % de los encuestados.

Figura 4. Siento la presencia de Dios

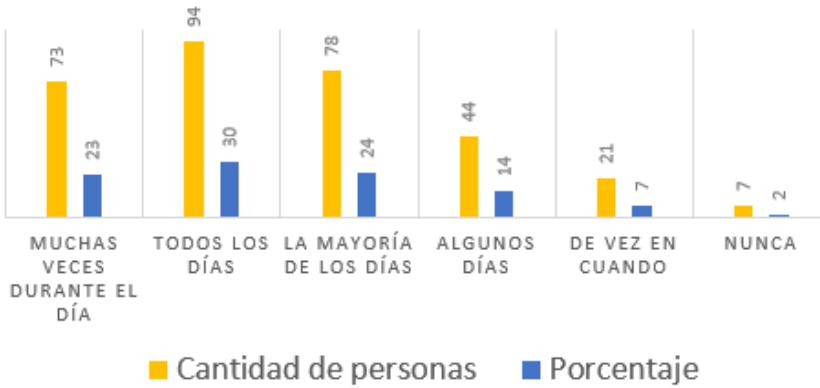


Fuente: elaboración propia.

Siento una conexión con todo lo que es vida. Esta afirmación es quizá aquella que menos remite a un carácter religioso o espiritual en toda la encuesta. De hecho, realidades como el animalismo o el ambientalismo defienden la vida, sin por ello hacer referencia a alguna experiencia espiritual en particular (Serrano, Serrano y Méndez, 2015). Al aplicar la mediana a esta respuesta,

se observa una tendencia asimétrica hacia el ítem: muchas veces durante el día, mientras que se observan resultados muy bajos en los ítems: nunca (7 personas, 2 %) y de vez en cuando (21 personas, 7 %). Esta tendencia ratifica la interpretación a-religiosa de la afirmación, al tiempo que reafirma la correspondencia espiritual que consciente o inconscientemente se hace de Dios con todo lo que es vida (Pommier, 2017). El resultado de este punto de la encuesta es: la mayoría de los días, y el valor que más se repite: todos los días. En esta tendencia se concluye que los encuestados se conectan y defienden fácilmente todo aquello que tiene que ver con la naturaleza y la vida.

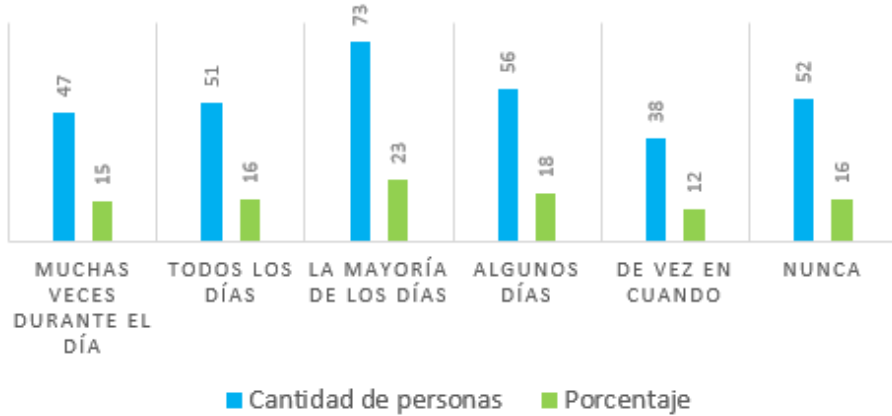
Figura 5. Siento una conexión con todo lo que es vida



Fuente: elaboración propia.

Durante la alabanza, o en otras ocasiones al conectarme con Dios, siento alegría que me aleja de mis preocupaciones diarias. En este caso, al aplicar las medidas de tendencia central, se observa que tanto el puntaje global como el valor que más se repite (73 personas, 23 %) coinciden; a saber: la mayoría de los días. Esta simetría parcial podría asociarse con el equilibrio emocional que suele producir la oración, la alabanza y la experiencia de la presencia divina en muchísimas personas que alrededor del mundo intentan entrar en conexión con Dios, ya sea de manera individual o comunitaria (Scordato, 2017). Así, los estudiantes universitarios de la UPB no son una excepción a esta realidad, respaldada en numerosas investigaciones a nivel internacional (Girardi, 2016), sino que más bien la acreditan y la confirman.

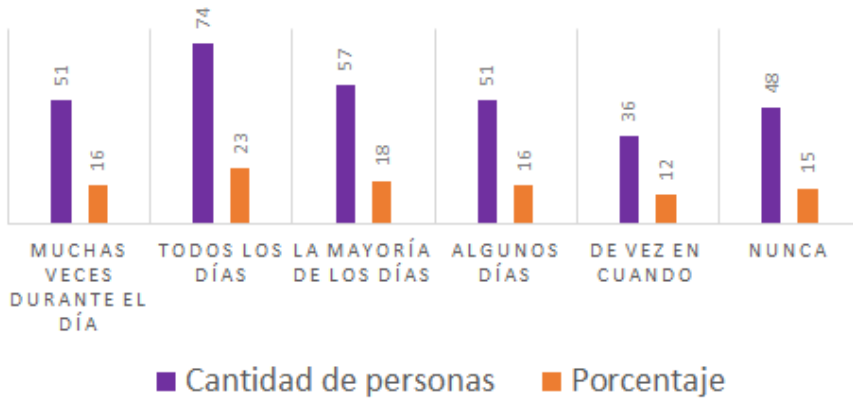
Figura 6. Durante la alabanza, o en otras ocasiones al conectarme con Dios, siento alegría que me aleja de mis preocupaciones diarias



Fuente: elaboración propia.

Encuentro fortaleza en mi religión y espiritualidad. Aquí encontramos una correspondencia directa entre la experiencia cultural o espiritual con Dios y la actitud para enfrentar la vida (Sánchez, 2012). El resultado global en este caso también es: la mayoría de los días, al tiempo que la mayoría relativa se identificó con el ítem: todos los días. También se puede resaltar en este ámbito de la encuesta una consecuencia benéfica de la relación con Dios. En efecto, si la reciprocidad con Dios produce fuerza, es más factible que esta relación se perpetúe a lo largo de la vida y afecte positivamente muchos ámbitos de la existencia (Sánchez, 2013).

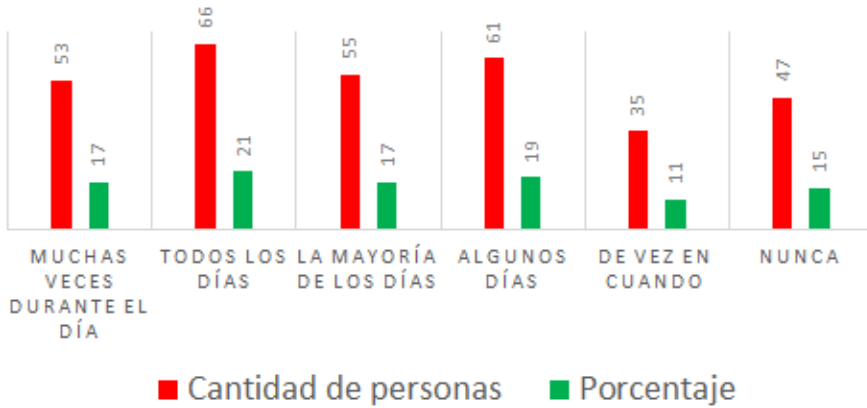
Figura 7. Encuentro fortaleza en mi fe o religión



Fuente: elaboración propia

Encuentro consuelo en mi religión o espiritualidad. De la misma forma, el consuelo podría perfectamente responder a la pregunta por el sentido que tiene el hecho de relacionarse con Dios. ¿Qué utilidad podría tener una persona al relacionarse con Dios? Dios consuela al hombre en sus sufrimientos, enfermedades, luchas y aflicciones (González, 2016). Desde esta perspectiva, la presencia divina actúa como un bálsamo que tiene el poder de impactar directamente en el estado de ánimo del hombre, otorgando sentido a su vida (González, 2016). Si nos referimos a la etimología, la palabra consuelo (del latín: *cum solum* –con el solo– y el verbo *solari* –aliviar, calmar– hace referencia a la voluntad de alguien que desea acompañar a aquel que se siente solo para aliviar su sufrimiento.

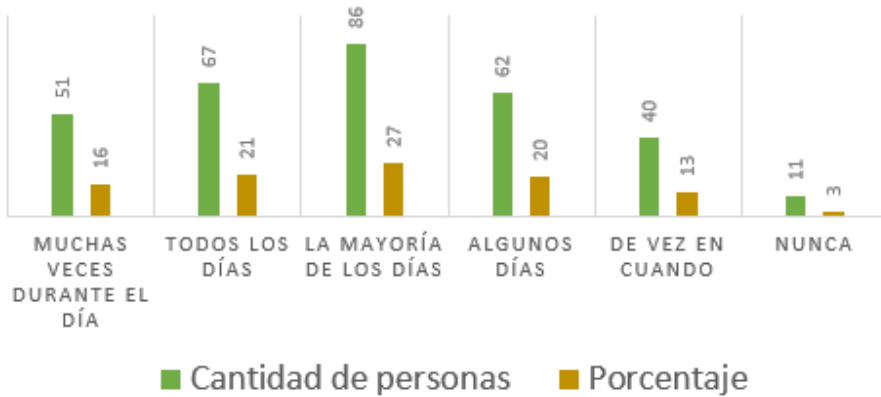
Figura 8. Encuentro consuelo en mi religión o religión



Fuente: elaboración propia.

Siento profunda paz o armonía interior. En esta afirmación, el puntaje global fue una vez más: la mayoría de los días, y concuerda nuevamente con el mismo ítem que eligieron la mayoría de los estudiantes, como se observa en la gráfica. Solamente 11 personas (3 %) reconocen no sentir nunca la paz o la armonía interior, mientras que 51 personas (16 %) declaran sentirse en paz y armonía muchas veces durante el día. Estudios longitudinales y transversales acerca del estado de ánimo, afirman que la paz y la armonía interior que una persona puede experimentar durante su vida, son directamente proporcionales a la calidad de la vida espiritual (Algranti, 2007), a la relación de intimidad con Dios (Duplá y Sánchez, 2012), al igual que a la experiencia de su amor, ya sea de forma directa o a través de otros (Wnuk & Marcinkowski, 2014).

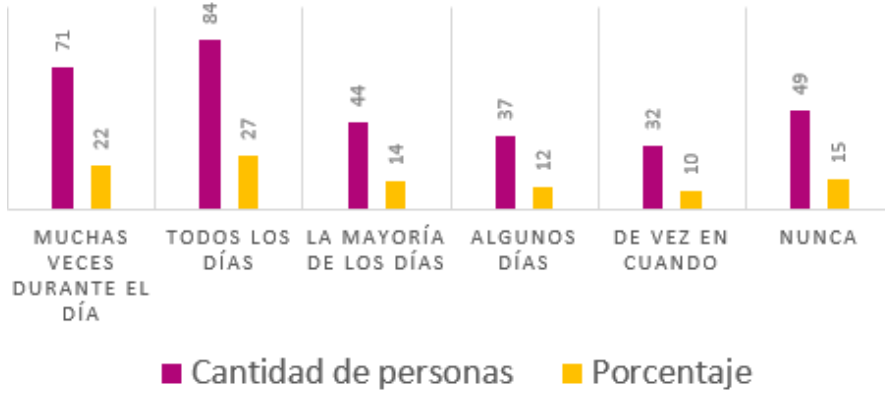
Figura 9. Siento profunda paz o armonía interior



Fuente: elaboración propia.

Le pido a Dios ayuda en medio de las actividades diarias. Si comparamos esta afirmación con la primera (siento la presencia de Dios), se puede decir que existe una relación de reciprocidad. De hecho, ¿cómo sería posible pedir ayuda a alguien que no existe, o en cuya presencia no creo? Del mismo modo, también se podría aseverar lo contrario; es más factible que aquellos que experimentan la presencia de Dios y creen en su amor, le pidan ayuda en medio de sus actividades diarias (Lee, Green, Duncan & Carmody, 2013). A manera de ejemplo: al analizar los resultados del ítem: todos los días, en la afirmación 1 y 7, nos encontramos con los siguientes puntajes: de las 98 personas que sienten la presencia de Dios todos los días, 84 le piden ayuda todos los días en medio de las actividades diarias, lo cual confirma efectivamente esta relación de reciprocidad.

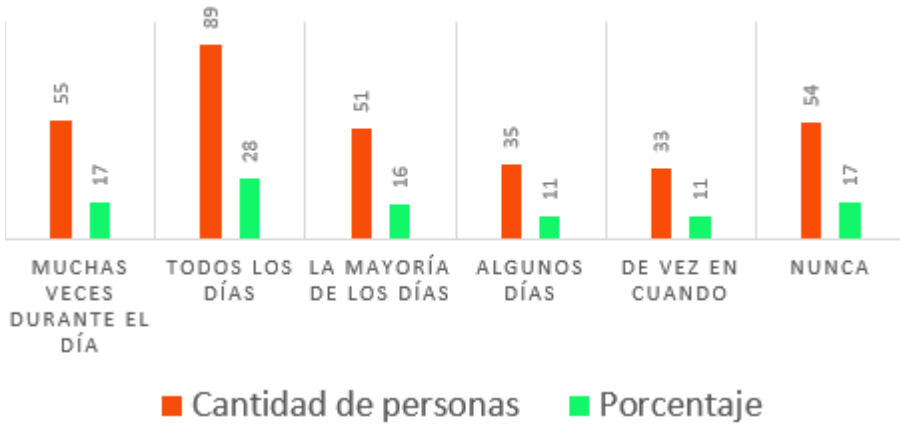
Figura 10. Le pido a Dios ayuda en medio de las actividades diarias



Fuente: elaboración propia.

Me siento guiado por Dios en medio de las actividades diarias. Puntaje global: la mayoría de los días; moda: todos los días; segundo puntaje más alto: muchas veces durante el día. Estos tres ítems, muestran la tendencia de esta respuesta. 195 personas (61 % de la población) se sienten guiadas por Dios en medio de las actividades diarias, ya sea, la mayoría de los días, todos los días e incluso muchas veces durante el día; en el lado opuesto se halla el 39 % restante (112 personas), quienes se sienten guiadas por Dios, algunos días (11 %), de vez en cuando (11 %), o definitivamente no se sienten guiados por Dios nunca (17 %). Esta aseveración, hace alusión al sentido, a la teleología relacional con Dios (Kalkstein & Tower, 2009); de hecho, cuando la vida se encuentra anclada en la fe y en la experiencia de la caridad divina, en el día a día se realiza el discernimiento frente a las decisiones que convienen, es decir, aquellas que nutren este amor recíproco entre Dios y el hombre (Kalkstein & Tower, 2009).

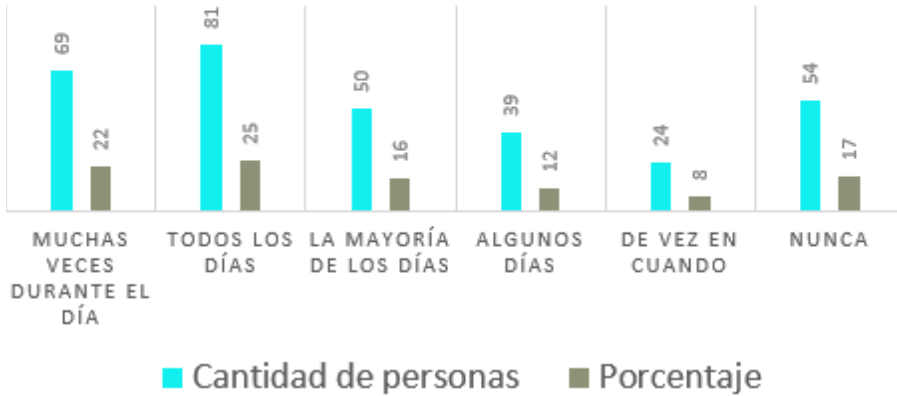
Figura 11. Me siento guiado por Dios en medio de las actividades diarias



Fuente: *Elaboración propia.*

Siento el amor que Dios me tiene, directamente. Puntaje global: la mayoría de los días; puntaje más alto: todos los días; puntaje más bajo: de vez en cuando. Si bien se mantiene la tendencia, 54 estudiantes (17 %) nunca experimentan el amor de Dios de manera directa; esta afirmación se enfoca en la relación netamente mística, aquella que no acepta intermediarios y que se sostiene gracias a la intimidad del amor y a la contemplación de la donación de Dios (López, 2012).

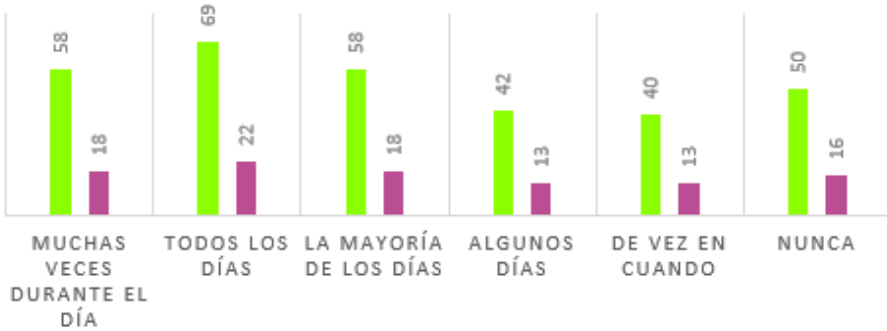
Figura 12. Siento el amor que Dios me tiene, directamente



Fuente: elaboración propia.

Siento el amor que Dios tiene por mí a través de otros. En esta afirmación, los ítems: la mayoría de los días, todos los días y muchas veces durante el día, superan una vez más el 50 % de la población y marcan asimétricamente la tendencia hacia la experiencia espiritual del amor de Dios, esta vez por mediación de otras personas. Por otra parte, si analizamos las afirmaciones 9 y 10, encontraremos una relación directamente proporcional. Es decir, cuando un estudiante se siente amado por Dios directamente, también se siente amado por Dios a través de otros. En otras palabras, la mística se reafirma a sí misma cuando Dios se encarna en el otro, de forma que la relación directa e ininteligible de Dios se concretiza en el acto de socialización, que ineludiblemente es mediado por el lenguaje y por actos motivados por la caridad (Utsch, 2013).

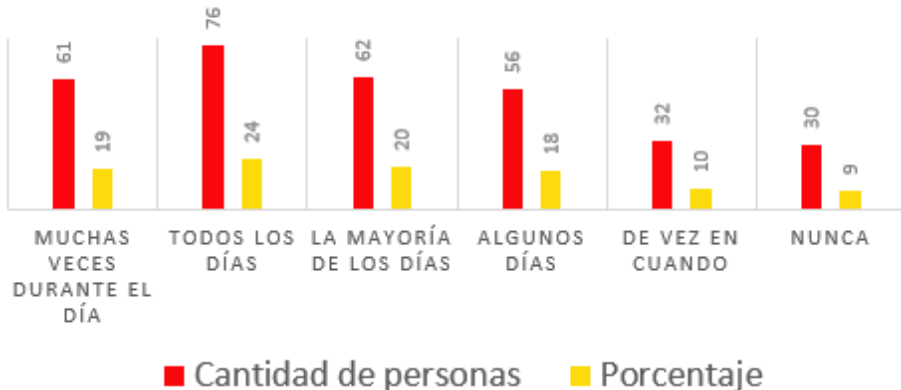
Figura 13. Siento el amor que Dios tiene por mí a través de otros



Fuente: elaboración propia.

Me siento tocado espiritualmente con la belleza de la creación. Todo lo que es artístico y estético tiene el poder de tocar y emocionar el interior del hombre.⁴ La naturaleza es bella, es armónica, tiene un orden y por ende puede vincularse con el orden natural interno del hombre⁵ (Pommier, 2017). El puntaje global de esta afirmación es: la mayoría de los días; el puntaje más alto: todos los días; y el tercer puntaje: muchas veces durante el día. 199 estudiantes (63 %) se sienten a menudo tocados con la belleza de la creación.

Figura 14. Me siento tocado espiritualmente con la belleza de la creación



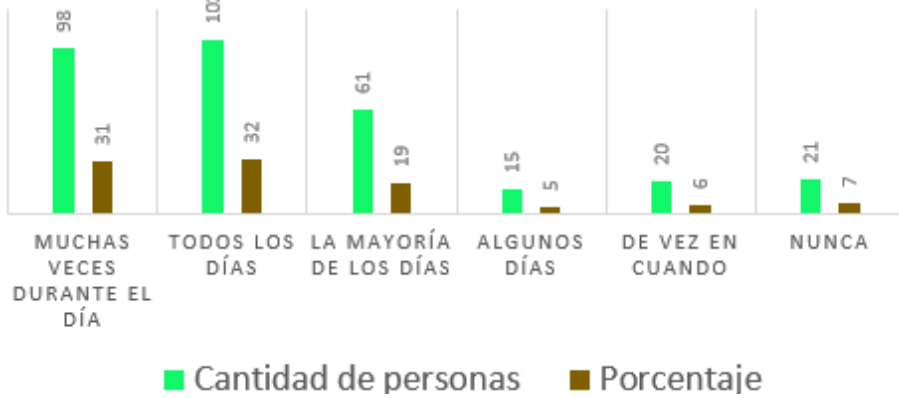
Fuente: elaboración propia.

⁴ “Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se manifiesta a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad” (Rm 1: 20 Biblia de Jerusalén).

⁵ “Pues por la grandeza y hermosura de las criaturas se descubre, por analogía, a su Creador” (Sb 13: 5 Biblia de Jerusalén).

Me siento agradecido por mis bendiciones. En este enunciado encontramos, de manera aislada, un aumento en el puntaje global, ya que, por primera y única vez, no será: la mayoría de los días, sino: todos los días; se trata del ítem con mayor puntaje, no solo en la afirmación 12, sino en el total de la encuesta. De hecho, ningún puntaje parcial superó los 100 puntos fuera del ítem: todos los días de la afirmación 12, cuyo valor fue de 102 personas, equivalente al 32 % de la población. Aquí se observa también la asimetría positiva más grande de toda la prueba, ya que en los ítems: la mayoría de los días, todos los días y muchas veces durante el día, respectivamente, se hallan 261 personas, esto es, 82 % de la población; mientras que en los ítems: nunca, de vez en cuando y algunos días, respectivamente, se encuentra solo un 18 % (56 personas). También cabe anotar que la afirmación en cuestión resulta ser a-religiosa, a-confesional e incluso paradójicamente podría salirse del ámbito espiritual y divino debido al amplio abanico de acepciones y connotaciones de la palabra “bendición” (Underwood, 2006). No obstante, por la progresión de la prueba, podría afirmarse que muchos de los estudiantes que la respondieron hacían alusión directa a Dios y a la vida espiritual cuando daban cuenta del agradecimiento que sienten al sentirse bendecidos. Finalmente, esta afirmación tiene además una relación directa con la autopercepción que las personas tienen de sus vidas (Algranti, 2007); sin duda, el carácter vocacional que tiene el estudio profesional hace que las personas descubran más fácilmente un sentido para su existencia, lo que a su vez podría ser interpretado como una bendición (Wnuk & Marcinkowski, 2014). La mística resalta el agradecimiento y la contemplación como actitudes que surgen en el hombre como efecto del amor de Dios. Así, al sentirse pasivamente amado a través de la bendición de Dios, el espíritu del hombre se alegra, pues se siente mirado, sujeto de la donación, epifanía de la acción divina (Escobar, 2013).

Figura 15. Me siento agradecido por mis bendiciones

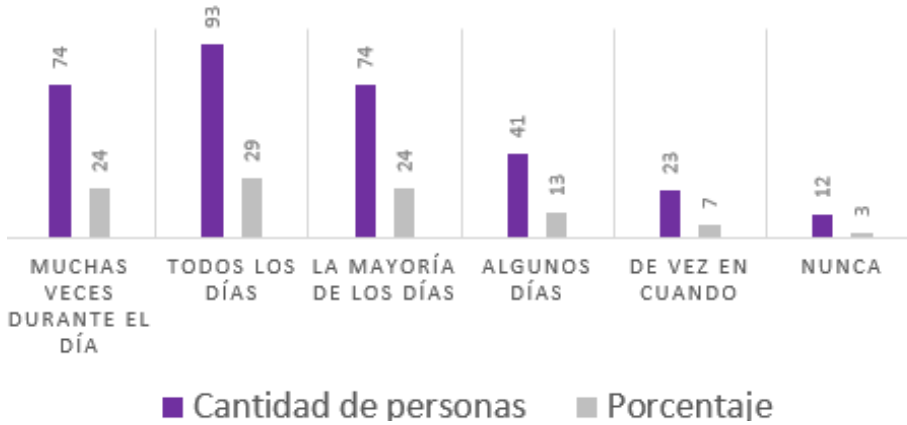


Fuente: elaboración propia.

Siento cariño desinteresado por otros. El amor meramente humano suele buscar un interés de reciprocidad en su intencionalidad; a diferencia del amor de Dios que es donación pura, que cuando impacta la vida del hombre agrega peso específico a la manera de amar humana, haciendo que se convierta en un amor desinteresado y tierno por los demás (Werner, 2003). Los puntajes de este enunciado de la encuesta reflejan una tendencia al cariño desinteresado por el otro. Puntaje global: la mayoría de los días; puntaje más alto: todos los días. En escala decreciente se hallan los ítems: algunos días (41 personas, 13 %); de vez en cuando (23 personas, 7 %); y nunca: (12 personas, 3 %), en los cuales se ubica solo un 23 % de la población, quienes se inclinan a tener poco o ningún cariño desinteresado por otros individuos. En la experiencia de la gratuidad, el hombre aprende a amar como ha sido amado. Nadie puede dar aquello que no ha recibido; en consecuencia, quien atribuye a Dios sus victorias y no a sus propias fuerzas,⁶ podrá con mayor facilidad amar desinteresadamente a los demás (Roese, 2013).

⁶ “El caballo está entrenado para la batalla, pero Yahvé da la victoria” (Pr 21: 31 Biblia de Jerusalén). “Si Yahvé no construye la casa, en vano se afanan los albañiles; si Yahvé no guarda la ciudad, en vano vigila la guardia” (Sal 126: 1 Biblia de Jerusalén).

Figura 16. Siento cariño desinteresado por otros



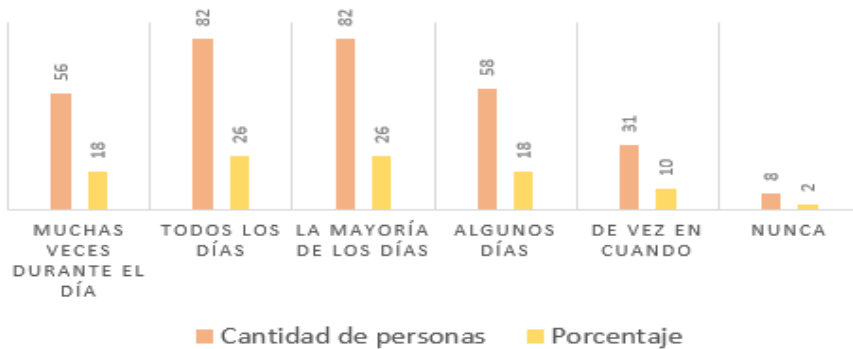
Fuente: elaboración propia.

Acepto a los demás incluso cuando hacen cosas que pienso que están mal.

Puntaje global: la mayoría de los días; mayoría parcial: todos los días y la mayoría de los días (82 personas cada uno). Entre los tres ítems más altos se encuentra exactamente el 70 % de la población (220 personas), quienes declaran afirmativamente aceptar casi siempre o incluso siempre al otro, incluso bajo la contradicción del propio juicio moral. Por tanto, si en el cariño desinteresado habitualmente se reconoce el influjo de la acción divina o de la vida espiritual, (Werner, 2003) en el amor compasivo esta influencia es aún más notoria, ya que el hombre por sus propias fuerzas e inclinaciones tiende a amar y aceptar aquello que piensa que está bien, mas no aquello que juzga como negativo o contrario a sus propias convicciones (Daga & Madnawat, 2016). Esta es, sin duda, una de las afirmaciones que revela mejor la consecuencia actitudinal del hombre que se siente amado por Dios y entra en una relación de amor profunda con él (Scordato, 2017). En este orden de ideas, cuando un hombre se siente amado desinteresadamente por Dios y aceptado por Él incluso en medio de sus errores y pecados, es posible que adquiera una forma de amar a los demás que trasciende los límites del amor humano (Daga & Madnawat, 2016).

Así el hombre acoge el acto donador de Dios y en esta donación se capacita para entregarse a los demás por encima de sus intereses egoístas o su forma de evaluar la realidad⁷ (Algranti, 2007).

Figura 17. Acepto a los demás incluso cuando hacen cosas que pienso que están mal



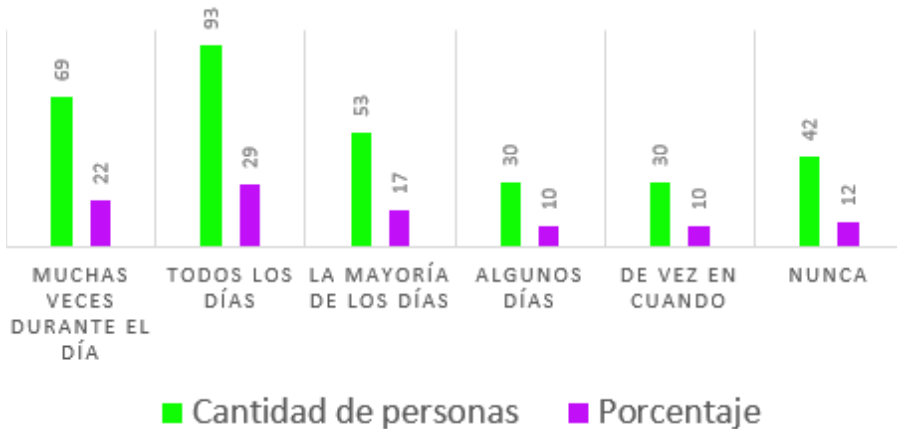
Fuente: elaboración propia.

Deseo estar muy cerca de Dios o unido a la presencia divina. Puntaje global: la mayoría de los días; puntaje más alto: todos los días (93 personas, 29 %). A diferencia de la primera afirmación (siento la presencia de Dios), el punto 15 de la encuesta pone el énfasis en la voluntad que tiene el hombre de estar cerca de Dios. Ya no es simplemente una percepción de cercanía, cuanto sí una necesidad de relacionarse motivada por el amor. Así, 69 estudiantes (22 % de la población) quisieran estar muy cerca de Dios muchas veces durante el día, y 53 personas quisieran estar muy cerca de Dios algunos días. En consecuencia, si se suman los cuatro ítems más altos (algunos días, la mayoría de los días, todos los días y muchas veces durante el día) se obtiene como resultado 245 personas (78 %), lo cual refleja una tendencia progresiva a la aspiración de la presencia divina. El salmista, quien ha hecho una experiencia mística de

⁷ “Habéis oído que se dijo: ojo por ojo y diente por diente. Pues yo os digo que no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra; al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica déjale también el manto; y al que te obligue a andar una milla vete con él dos. A quien te pida da, y no vuelvas la espalda al que desee que le prestes algo. Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos” (Mt 5: 38- 45 Biblia de Jerusalén).

la divinidad, describe cómo el hombre que ha degustado la caridad de Dios siente inevitablemente una sed de Dios que lo lleva a desearlo y a buscarlo incansablemente⁸ (Mazzini, 2015).

Figura 18. Deseo estar muy cerca de Dios o unido a la presencia divina



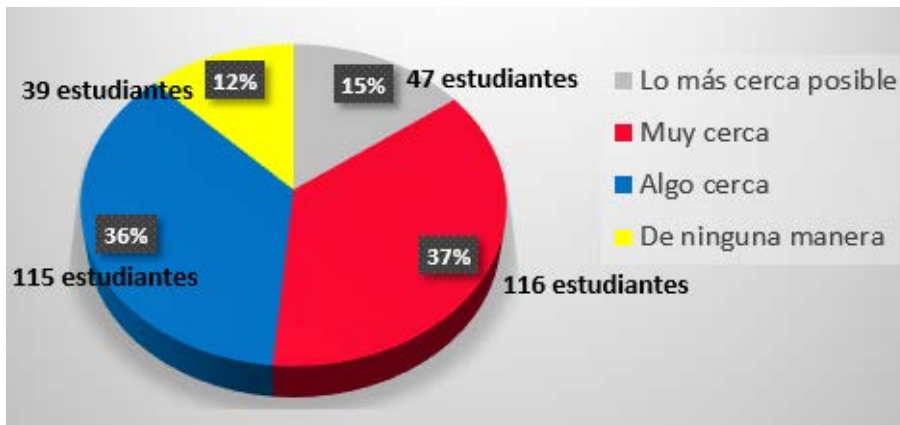
Fuente: elaboración propia.

En general, ¿qué tan cerca se siente de Dios? El dominio 16 es la única pregunta de esta escala; también es la única que tiene 4 opciones de respuesta: de ninguna manera (39 personas, 12 %), algo cerca (115 personas, 36 %), muy cerca (116 personas, 37 %) y lo más cerca posible (47 personas, 15 %). El resultado global de esta pregunta es: muy cerca, que es a su vez el puntaje de la mayoría relativa de los estudiantes encuestados. Al analizar los puntajes de esta pregunta separando los géneros, tanto hombres como mujeres obtienen como puntaje global: muy cerca (64 mujeres frente a 52 hombres). Si se consideran las opciones de respuesta: de ninguna manera, algo cerca y lo más cerca posible, se puede evidenciar que los hombres obtienen un puntaje superior a las mujeres, a diferencia de la opción: muy cerca, en la cual las mujeres consiguen un puntaje más alto. Adicional a ello, solo 39 personas (23 hombres y 16 mujeres), esto es, un 12 % de la población, no se sienten de ninguna manera cerca de Dios; cifra que es incluso inferior al ítem opuesto, toda vez que

⁸ “Dios, tu eres mi Dios, yo te busco, mi ser tiene sed de ti, por ti languidece mi cuerpo, como erial agotado, sin agua” (Sal 62: 2 Biblia de Jerusalén). “Como anhela la cierva los arroyos, así te anhela mi ser, Dios mío. Mi ser tiene sed de Dios, del Dios vivo; ¿cuándo podré ir a ver el rostro de Dios?” (Sal 42: 2-3 Biblia de Jerusalén).

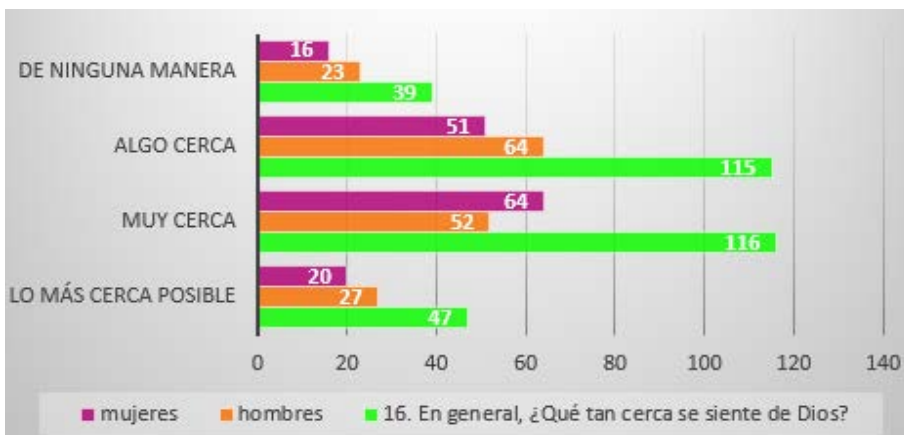
47 estudiantes (27 hombres y 20 mujeres), equivalente al 15 % de la población, se sienten lo más cerca posible de Dios. Así, dada la homogeneidad de los datos, se puede aseverar que los estudiantes universitarios de la UPB se sienten en general muy cerca de Dios, y esto se explica por la experiencia espiritual y el contacto con la presencia divina de la cual habitualmente gozan.

Figura 19. ¿Qué tan cerca se siente de Dios?



Fuente: elaboración propia.

Figura 20. Tabla cruzada de hombres y mujeres frente a la percepción de cercanía de Dios

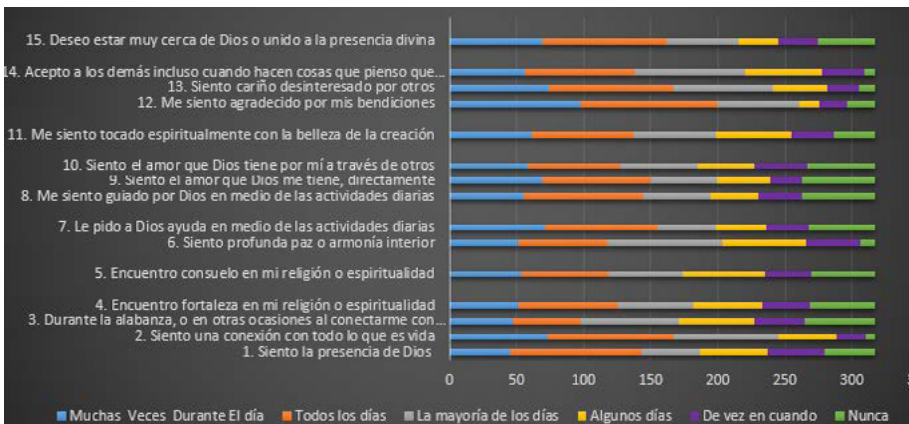


Fuente: elaboración propia.

Resultado general

Luego de analizar la escala punto por punto, se puede declarar que el resultado general de la misma es: la mayoría de los días; valoración que se ve respaldada por el puntaje global de la pregunta 16: muy cerca. En otras palabras, la tendencia de los estudiantes universitarios de la UPB es a sentirse muy cerca de Dios, debido a que experimentan la mayoría de los días la presencia divina, una conexión con todo lo que es vida, una disminución de las preocupaciones del día a día gracias a los momentos litúrgicos o de oración, fortaleza y consuelo en la religión o espiritualidad que profesan, una profunda paz o armonía interior, la ayuda y la guía de Dios en medio de las actividades diarias, el amor que Dios les tiene directamente, a través de otros y por intermedio de la belleza de la creación, agradecimiento por las bendiciones que reciben, cariño desinteresado por otros, aceptación hacia los demás incluso cuando hacen cosas que a juicio de los estudiantes no están bien, y finalmente, un deseo de estar muy cerca de Dios o unidos a la presencia divina.

Figura 21. Experiencia espiritual diaria en estudiantes universitarios de la UPB



Fuente: elaboración propia.

A continuación, se expone la tabla de calificación de puntajes globales de la escala para evaluar la experiencia espiritual diaria en los estudiantes universitarios de la UPB. Los números que se encuentran resaltados representan el puntaje global de cada enunciado; son el resultado que se deriva luego de promediar los diferentes valores arrojados por la escala y permiten interpretar la tendencia de la población para cada afirmación. Como se observa, el puntaje global es casi siempre: la mayoría de los días, salvo en el enunciado 12: todos los días, y en la pregunta 16: muy cerca. En definitiva, la encuesta marca una tendencia asimétrica positiva y muy homogénea en todos sus enunciados y, por consiguiente, se puede aseverar que efectivamente la población encuestada posee una experiencia espiritual en sus vidas que se manifiesta la mayoría de los días, lo cual les permite percibirse muy cerca de Dios.

Tabla 1. Calificación de puntajes globales.

	Muchas veces durante el día	Todos los días	La mayoría de los días	Algunos días	De vez en cuando	Nunca
	6	5	4	3	2	1
1. Siento la presencia de Dios.	45	98	44	50	43	37
2. Siento una conexión con todo lo que es vida.	73	94	78	44	21	7
3. Durante la alabanza, o en otras ocasiones al conectarme con Dios, siento alegría que me aleja de mis preocupaciones diarias.	47	51	73	56	38	52
4. Encuentro fortaleza en mi religión o espiritualidad.	51	74	57	51	36	48
5. Encuentro consuelo en mi religión o espiritualidad.	53	66	55	61	35	47
6. Siento profunda paz o armonía interior.	51	67	86	62	40	11
7. Le pido a Dios ayuda en medio de las actividades diarias.	71	84	44	37	32	49
8. Me siento guiado por Dios en medio de las actividades diarias.	55	89	51	35	33	54
9. Siento el amor que Dios me tiene, directamente.	69	81	50	39	24	54
10. Siento el amor que Dios tiene por mí a través de otros.	58	69	58	42	40	50
11. Me siento tocado espiritualmente con la belleza de la creación.	61	76	62	56	32	30

Continúa en la página siguiente

Continúa en la página anterior

12. Me siento agradecido por mis bendiciones.	98	102	61	15	20	21
13. Siento cariño desinteresado por otros.	74	93	74	41	23	12
14. Acepto a los demás incluso cuando hacen cosas que pienso que están mal.	56	82	82	58	31	8
15. Deseo estar muy cerca de Dios o unido a la presencia divina.	69	93	53	30	30	42

	De ninguna manera	Algo cerca	Muy cerca	Lo más cerca posible
	1	2	3	4
16. En general, ¿qué tan cerca se siente de Dios?	39	115	116	47

MUJERES

	De ninguna manera	Algo cerca	Muy cerca	Lo más cerca posible
	1	2	3	4
16. En general, ¿qué tan cerca se siente de Dios?	16	51	64	20

HOMBRES

	De ninguna manera	Algo cerca	Muy cerca	Lo más cerca posible
	1	2	3	4
16. En general, ¿qué tan cerca se siente de Dios?	23	64	52	27

Discusión y conclusiones

Al evaluar la escala se puede evidenciar que sus enunciados no apelan a la racionalidad, ni a una comprensión inteligible de la espiritualidad. Por el contrario, hacen referencia y resaltan el aspecto vivencial, relacional y místico de la experiencia espiritual. De ahí la pertinencia de este estudio, ya que sus resultados puedan ser interpretados en la clave hermenéutica que ofrece la fenomenología de la donación (Marion, 2012).

En definitiva, los estudiantes universitarios de la UPB, en su gran mayoría, tienen efectivamente una experiencia espiritual diaria que impacta positivamente en sus vidas, como lo revelan los diferentes ítems de la escala, al tiempo que se sienten muy cerca de Dios, perciben su ayuda de manera material, espiritual, emocional y además se sienten agradecidos, realidad que se transfiere conjuntamente a la figura de testimonio. Es decir, presenta consecuencias relacionales y sociales que permiten que Dios sea experimentado de manera directa o por la mediación del otro, y se manifiesta en la capacidad de salir de sí mismo para dar testimonio de su amor y amar a la manera de Cristo.

Quien vive esta experiencia, recibe también –de manera gratuita y no como una obligación– el don de poder testimoniarla a través de la caridad, ya sea con palabras o con el testimonio de la propia vida, que puede ir hasta el extremo de entregarla por amor, como en el caso de los mártires (Arboleda, 2008). Solo desde la apelación del amor, el hombre se recrea en el amor y da amor a todo ser humano, abandonándose hasta los límites del propio ser, deviniendo un sujeto adonado, ya que no se apropia del don encerrándose en sí mismo, sino que lo transmite generosamente a los otros. En esta lógica, el otro no es aquel que irrumpe impertinente e inoportunamente en nuestra tranquilidad –lo cual podría conducir a la indiferencia– sino una convocatoria del amor que se realiza gracias a una interdonación que alcanza su plenitud en la comunión y en la intercomunicación total y no dualista (Marion, 2012).

De allí se desprende una transferencia generosa del don basada en la experiencia que desborda al discípulo.⁹ En otras palabras, no es imposible hacer la experiencia del don y luego encerrarse en sí mismo (Gilbert, 2011); por el contrario, quien vivencia el amor de Dios –manifestado en el don– experimenta como consecuencia natural la necesidad de ser testigo y dar testimonio de lo que ha recibido. Es como una respuesta a un llamado interno en el cual se supera la neta autonomía del sujeto, para pasar a una heteronimia del amor que se evidencia en una respuesta generosa, amorosa y nunca obligada ni temerosa por parte del discípulo.

⁹ “Jesús le respondió: «Todo el que beba de esta agua volverá a tener sed; pero el que beba del agua que yo le dé no tendrá sed jamás, pues el agua que yo le dé se convertirá en él en fuente de agua que brota para vida eterna»” (Jn 4: 13-14 Biblia de Jerusalén).

Esta resulta de la experiencia mística del don, que según el documento de aparecida, en primer lugar nace en un encuentro personal con Jesucristo que se produce como fruto del impacto del kerigma en la vida del hombre acompañado del testimonio de fe de los evangelizadores; luego se alimenta de la vida de una comunidad que lo acoge y lo incluye experimentando el amor fraterno que le otorga un verdadero sentido de pertenencia eclesial; pasando por una maduración de la fe que se realiza en la escucha, la actualización y la experiencia de la palabra de Dios y los contenidos de la fe, especialmente cuando estos permean la vida del cristiano y se experimentan no como exigencias moralistas, sino en el espíritu de la gratuidad que otorga el don de Cristo resucitado; esto es, la virtud sin esfuerzo en la cual hacían énfasis los padres de la Iglesia, como signo de la madurez en la fe (Arboleda, 2010).

Es aquí donde se hace relevante la figura del testimonio, debido a que, desde la perspectiva de Marion, para que un fenómeno que se dona sin mostrarse se muestre, se necesita un adonado que testimonie de su fenomenalización. Esta es entonces una condición indispensable para que Dios como fenómeno revelado se haga manifiesto en la humanidad a través de una verdadera experiencia de fe.

Conflicto de intereses

Los autores declaran 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

- Algranti, M. (2007). La religiosidad espiritista y la búsqueda de nuevas experiencias de interacción con lo sagrado. *Mitológicas*, XXII, 85-91.
- Arboleda, C. (2008). Los alcances de la fe en la posmodernidad. *Revista Lasallista de Investigación*, 5(2), 131-145.
- Arboleda, C. (2010). Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología. *Pensamiento y Cultura*, 13(2), 181-193.
- Cadavid, L. (2014). Experiencia mística: hacia una definición naturalizada. *Praxis Filosófica*, (39), 135-155.
- Daga, P., & Madnawat, A. (2016). Spirituality and Compassionate Love in Nuns and Philanthropists. *Indian Journal of Positive Psychology*, 7(3), 376-379.
- Duplá, L., y Sánchez, S. (2012). Fenomenología de las emociones. *Anuario Filosófico*, 45(1), 7-11.
- Escobar, O. (2013). Ausencia y presencia de dios: diez estudios fenomenológicos. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 34(109), 217-220.
- Gilbert, P. (2011). L'excès et la certitude. Les certitudes négatives de Jean-Luc Marion. *Nouvelle Revue Théologique*, 133(3), 439-457.
- Girardi, L. (2016). Liturgia e partecipazione emotiva. *Credere Oggi*, 36(4), 123-135.
- González, L. (2016). La unión de semejanza: fin sobrenatural de la existencia. Una meditación antropológica sobre el origen y la finalidad del misticismo, según San Juan de la Cruz. *Veritas: Journal of Philosophy & Theology*, (35), 163-185.

- Jojoa-Pumalpa, L. A. (2014). *Validación de la escala DSES (Daily Spiritual Experience Scale) en español para Colombia* (trabajo de investigación para optar al título de psiquiatra). Bogotá D.C: Universidad Nacional de Colombia.
- Kalkstein, S., & Tower, R. (2009). The Daily Spiritual Experiences Scale and Well-being: Demographic Comparisons and Scale Validation with Older Jewish Adults and a Diverse Internet Sample. *Journal of Religion & Health, 48*(4), 402-417. DOI: 10.1007/s10943-008-9203-0.
- Lee, S., Green, M., Duncan, P., & Carmody, M. (2013). The Relationship Between Spirituality and Emotional Intelligence. *International Journal of Religion & Spirituality in Society, 3*(2), 93-105.
- López, T. (2012). Una lectura formativa de la fenomenología del espíritu: la dialéctica de imagen y concepto. *Universitas Philosophica, 29*(59), 121-137.
- Loustalot, F., Wyatt, S., Sims, M., Ellison, C., Taylor, H., & Underwood, L. (2011). Psychometric Testing of the Daily Spiritual Experiences Scale among African Americans in the Jackson Heart Study. *Journal of Religion & Health, 50*(3), 675-685. DOI: 10.1007/s10943-009-9278-2.
- Marion, J. (2012). Dalla “morte di dio” ai “nomi divini”. *Hermenéutica, 19*, 353-382.
- Mazzini, M. (2015). Teoría y praxis de una pastoral salvífica y curativa. *Theologica Xaveriana, 65*(181), 77-102. DOI: 10.11144/javeriana.tx65-179.tpps.
- Pommier, E. (2017). Donación de la vida y fenomenología de la percepción (Merleau-Ponty/Henry). *Revista de Filosofía, 73*, 231-249. Recuperado de <https://revistas.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/47736/50095>.
- Roese, A. (2013). A busca pelo espiritual e a busca de sentido no mundo contemporâneo. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, 11*(32), 1605-1636. DOI: 10.5752/p.2175-5841.2013v11n32p1605.

- Sánchez, O. (2012). Auto-afección y espiritualidad. Hacia una filosofía de la religión en Michel Henry. *Franciscanum*, 54(158), 83-97. Recuperado de <https://revistas.usb.edu.co/index.php/Franciscanum/article/view/883/716>
- Sánchez, O. (2013). La vida y los vivientes: hacia una filosofía de la espiritualidad en Michel Henry. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 34(109), 139-151.
- Scordato, C. (2017). Il pellegrinaggio tra teologia, liturgia e pietà popolare. *Ho Theologos*, (1), 59-90.
- Serrano, O., Serrano, Y. y Méndez, M. (2015). La ética ambiental: evolución, acuerdos y desacuerdos entre ecología, ambientalismo y sostenibilidad. *Revista Temas*, 3(9), 139-148.
- Underwood, L. (2006). Ordinary Spiritual Experience: Qualitative Research, Interpretive Guidelines, and Population Distribution for the Daily Spiritual Experience Scale. *Archive for the Psychology of Religion / Archiv für Religionspsychologie*, 28(1), 181-218. DOI: 10.1163/00846720677832562.
- Utsch, M. (2013). Tarefas e limites da psicologia da religião: uma perspectiva dialógica. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, 16(2), 539-555.
- Werner, J. (2003). Altruism and Altruistic Love: Science, Philosophy, and Religion in Dialogue. *Personnel Psychology*, 56(2), 559-563.
- Wnuk, M. & Marcinkowski, J. (2014). Do Existential Variables Mediate between Religious-spiritual Facets of Functionality and Psychological Well-being. *Journal of Religion & Health*, 53(1), 56-67. DOI: 10.1007/s10943-012-9597-6.
- Yepes, A. (2013). El hombre sin el ser: ampliación antropológica del pensamiento de Jean-Luc Marion. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 11(2), 187-195.



LA SALVACIÓN A TRAVÉS DE LA CONCIENCIA Y LA LIBERTAD

Salvation through conscience and freedom

Artículo de reflexión derivado de investigación¹

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.2833>

Recibido: 26 de octubre de 2017 / Aceptado: 2 de mayo de 2018 / Publicado: 14 de junio de 2018

*Andrei Zanon, C.S**

Resumen

En este estudio nos aproximamos al asunto de la salvación que emerge a través de la plena conciencia y la libertad. En un primer momento anhelamos mostrar lo que discernimos por salvación; no por el mero cumplimiento de unas normas y preceptos (leyes), sino porque enraíza en el seguimiento de la conciencia. En un segundo momento argüiremos en qué consiste la conciencia –el lugar donde habla Dios–, y allí, en lo más hondo de su ser, el hombre escucha esa voz que ha de seguir y que, en ocasiones, puede oponerse a esas normas preestablecidas. En un tercer momento se exalta la libertad, una autonomía comprometida con el bien común, con los demás, y que es incitada por la Gracia recibida de Cristo. En último lugar expondremos algunas consecuencias que pueden derivarse en la negación de la Gracia; particularmente lo concerniente al cambio de una opción fundamental, la cual podría dar cabida al pecado mortal.

Palabras clave

Salvación; Conciencia; Libertad; Seguimiento a Cristo; Opción fundamental.

¹ Este artículo hace parte de la investigación “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar” ejecutada en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá-Colombia.

* Filósofo de la Faculdade Vicentina, Curitiba (Brasil). Pregrado Eclesiástico en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá (Colombia). Miembro del Grupo de investigación Processos Midiáticos–Comunicação, Mídia e Sociedade (UNOESC), Joaçaba (Brasil). Orcid 0000-0002-3655-7877 Correo: azanon@javeriana.edu.co

Abstract

In this study, we approach the matter of salvation, which emerges through full awareness and freedom. At first, we long to show what we discern for salvation; not by the mere fulfillment of some norms and precepts (laws), but because rooted in the pursuit of consciousness. In a second moment, we will argue what conscience consists of—the place where God speaks—and there, in the deepest part of his being, man listens to that voice that he has to follow and that, sometimes, he can oppose those norms preset. In a third moment, freedom is exalted, an autonomy committed to the common good, with others, and that is prompted by the Grace received from Christ. Ultimately, we will expose some consequences that may result in the denial of Grace; particularly, concerning the change of a fundamental option, which could accommodate mortal sin.

Keywords

Salvation; Awareness; Freedom; Following Christ; Fundamental option.

Introducción

Podemos decir que hasta el Concilio Vaticano II, la teología moral de corte casuista tenía como centro la ley, entendiendo por ley los diez mandamientos, y ésta era la clave hermenéutica para comprender, interpretar y explicar los actos humanos como pecaminosos o no. Es decir, la salvación de la persona se creía ser alcanzada por medio de estos parámetros. Así se ubicaba una moral que se enmarca dentro del esquema ley-cumplimiento.

En este contexto, el Concilio Vaticano II significó un impulso renovador para la teología moral y en esta línea han estado centrados todos los esfuerzos realizados en estos 50 años por eminentes teólogos, quienes han trabajado por una puesta al día y una renovación de la teología moral. En este camino recorrido han estado presentes los esfuerzos por mostrar que la teología debe ser renovada y fundamentada en la revelación (OT 16), es decir, en la auto comunicación de Dios mismo y su plan de salvación (DV 2). Por tanto, es una moral cristocéntrica, una moral de la vocación en Cristo y una moral del seguimiento. La moral ya no está situada en el marco del cumplimiento de la ley, sino en el marco de la llamada de Dios en Cristo y de la libre respuesta por parte del ser humano. Por tanto, entran en juego dos aspectos antropológicos fundamentales, la conciencia y la libertad.

No ha resultado fácil comprender, por parte de los teólogos de una línea conservadora, en qué consiste una salvación por medio la conciencia y la libertad de cada persona, haciendo su opción fundamental, que, entre otras cosas se ha calificado de relativismo y de subjetivismo. Este es el problema que hemos planteado en esta investigación, tratar de comprender cómo sucede la salvación por medio de la conciencia y la libertad, las cuales son motivadas por la fuerza del Espíritu de Dios, por aquella Gracia que motiva a cada persona de hacer el bien, y evitar el mal. Cada persona es libre en su actuar, un actuar que siempre estará en consonancia con el bien de los demás y de la comunidad.

Como norma moral tendremos la conciencia, en ella resuena la voz de Dios que incita a cada persona a seguir a Cristo, aceptando la Gracia de Dios, iniciando una opción fundamental. En síntesis, la finalidad de este estudio es tratar de

comprender qué es y en qué consiste la salvación desde la propia conciencia y la libertad desde el marco de una moral renovada, según los lineamientos del Concilio Vaticano II, desde una antropología teológica que comprende la persona de una manera dinámica y procesual.

La salvación cristiana

Es necesario introducir qué comprendemos por salvación, pues este término no se acuña a una vieja comprensión que se mantuvo durante siglos, hasta la llegada del Concilio Vaticano II. Desde una postura postconciliar situamos la figura de Cristo en el centro de la moral y, a su vez, la responsabilidad, desde donde se asume un camino libre y se es consciente del rumbo de la propia salvación. Queremos enfatizar que el hombre no se salva por el cumplimiento de unas leyes o normas, como teníamos en la moral tradicional, sino por la razón del seguimiento de su conciencia, al optar por el bien y evitar el mal. La conciencia moral constituye la mediación central en el proceso de la salvación de la persona, donde se renueva la reflexión entre la Gracia y la libertad que están en el proceso de la salvación (Romo, 2001).

Con esta breve consideración es posible partir desde una comprensión paulina de la ley de Cristo, que deja atrás toda una doctrina legalista cargada de derecho canónico. San Pablo lucha por la libertad de los cristianos procedentes del paganismo, mostrando que el único camino para la salvación no es la ley sino Cristo (Böckle, 1970) y nuestra participación con él. De allí la repetición paulina de que ningún hombre es justificado por las obras de la ley sino por la fe (Rm 3: 20-28; Gl 2: 16-21; 3: 11). La salvación cristiana para San Pablo es la liberación de la esclavitud del pecado (Rm 6: 11; 18: 22; 8: 2), de la esclavitud de la muerte (Rm 6: 16-23) y de la esclavitud de la ley, (Gl 4: 21-31; Rm 8: 20-23).

El legalismo preconiliar no podría ser el camino de la salvación, sino el estar con Cristo, desde la respuesta positiva a ese llamado recibido 'vocación'. Böckle afirma que:

La ley nunca pudo ni puede ser camino de salvación lo prueba Pablo también por la misma Escritura. (...), según la Escritura (Gn 15-16), nunca la ley fue ni podría ser un camino, sino que la justicia le es otorgada al hombre en virtud únicamente de la fe, como inmerecida y pura gracia de Dios. Quien concebida a la ley y la realización de las obras por ella exigidas como camino hacia la salvación está malentendiendo su significado; contra tal equivocación Pablo no puede menos de protestar (1970, pp. 27-28).

Es decir, en el proceso salvífico no dependemos del cumplimiento estricto de la ley, sino de una conciencia que actúa con total libertad. "(...) la ley como tal nunca puede dar al hombre la fuerza para obrar el bien que exige" (Böckle, 1970, p. 28). Como explica Böckle, Pablo no pretende negar la obligación moral al hombre que es salvado solo por la Gracia, sino que el cristiano ha de ponerse, voluntaria y totalmente, al servicio de Dios, a quien pertenece por el bautismo (Rm: 6), mediante el Espíritu que le fue concedido.

Por eso la "ley del Espíritu no es una codificación de leyes, sino un impulso hacia el bien, que parte del Espíritu Santo" (Böckle, 1970, p. 29). El cristiano percibe el bien que debe hacer, es decir, escucha la voz que le invita a la propia salvación; un camino que debe trazar con conciencia, autonomía y libertad. Queremos subrayar que la salvación acaece a través de una libre opción fundamental positiva, de cada persona, con la fuerza de la Gracia que confiere el Espíritu Santo mediante la fe en el Cristo porque, como afirma San Pablo, sin su Gracia no podemos ni siquiera decir Jesús es Señor (1 Cor 12: 3).

Aquí consideramos el aporte del Concilio, que sitúa la salvación en la libre decisión de realizar la voluntad divina con buenas obras; amar es ayudar a los demás, según lo pida la conciencia, desde su propio contexto histórico y circunstancial, tal como lo muestra el teólogo jesuita Múnera (2015). La conciencia es la mediación personal de la salvación (Romo, 2001). Esto nos permite afirmar que la salvación es subjetiva, pero no un mero subjetivismo; Böckle nos explica que:

En el acontecimiento salvífico subjetivo el hombre, naturalmente, dentro de su pasividad ha de ser en extremo activo; ha de someterse en la fe al veredicto divino, es decir, mediante la justicia de Dios, manifestada en su ley, ha de convencerse de su pecado y estremecerse saludablemente, y luego aceptar con confianza la palabra perdonante de Dios. Este "cooperar" no es propiamente un "obrar junto con", sino una "colaboración del que ha sido activo solamente por la obra de Dios" (1970, pp. 32-33).

La persona no está sola en el camino de su salvación, cuenta con Dios y con la Gracia del Espíritu. Ahora, Häring advierte que “nadie podrá alcanzar su propia salvación, su libertad, dignidad y amistad final con Dios si no se preocupa por la salvación de todos. Más aún: jamás podremos separar la salvación de la realidad omnipresente de la gloria de Dios” (1981, p. 222). Asimismo, debemos enfatizar la afirmación hecha por el Concilio, el que alude:

No se salva, sin embargo, aunque esté incorporado con la Iglesia, quien, no perseverando en la caridad, permanece en el seno de la Iglesia en cuerpo, pero no en corazón. Pero no olviden todos los hijos de la Iglesia que su excelente condición no deben atribuirle a los méritos propios, sino a una gracia singular de Cristo, a la que, si no responden con pensamiento, palabra y obra, lejos de salvarse, serán juzgados con mayor severidad (*Lumen Gentium*, No. 14).

Para una eficaz salvación, la persona necesita actuar con misericordia; amar al prójimo, hacer el bien a los demás como lo pide la conciencia. Quisiéramos aclarar una idea, introducida por Böckle, que concibe a la justificación y a la santificación en conjunto, como un don del Evangelio:

Sin la santidad conferida por Dios, la santificación humana esta desprovista de valor; porque aquélla fundamenta a ésta. Sin la santificación del hombre por la gracia, la santidad conferida por Dios es infecunda (...). En toda santificación humana es evidente que no puede tratarse de un complemento que ponga el hombre, sino sólo de una repercusión de la acción divina. Cuando el justo que vive de la fe pone actos y realiza acciones, lo hace no propiamente esforzándose por la perfección, sino exultando desde la perfección, no en la distinción de ser y deber, sino desde el postulado y conocimiento incondicionados de que la unidad divina de ser y deber, que vive en él por la gracia, tienen que mantenerse en su vida (Böckle, 1970, p. 35).

Estamos justificados ante Cristo, gracias a su obra redentora. ¿En qué consiste esta justificación? Al respecto, Múnera responde:

La justificación consiste en la adquisición, por parte del ser humano, de la justicia divina, atributo equivalente a la santidad divina, aquella característica por la cual Dios es Dios, que designa su propio ser de plenitud infinita. Por eso la justificación se identifica con la participación de la vida divina, la divinización (2006a, p. 3).

La teóloga María Gil lo complementa al decir que Gracia y justificación, al igual que redención y salvación, son términos esenciales de la revelación, convirtiéndose en elementos fundamentales de una moral específicamente cristiana (2015, pp. 412-413), a la cual nos referimos.

El cristiano que sigue este camino conoce la senda que nunca debe abandonar, pues esta moral postconciliar debe convertirse en una historia de salvación (Vidal, 1995). Quienes no conocen a Cristo también pueden salvarse, según el Concilio Vaticano II:

Pues quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan no obstante a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna (*Lumen Gentium*, No. 16).

En este sentido, todos los hombres están llamados a esta unión con Cristo (Múnera, 2015), suscitando la salvación. La persona, debido al juicio de su conciencia y con la ayuda de la Gracia proveniente de Cristo, reconoce cuál es la voluntad de Dios. Es así como obtiene su divinización o participación en la naturaleza divina, que es la salvación.

La salvación cristiana es la liberación del mal, plenitud de vida y divinización. Esta salvación es autodonación de Dios mismo que se comunica al hombre, libre y gratuitamente, que es Gracia que justifica, que diviniza a la persona. En síntesis, la salvación depende "(...) de la percepción del bien y del mal en su propia conciencia, y del ejercicio inalterado por motivo alguno, de su propia libertad" (Múnera, 2015, p. 46). Como afirman muchos teólogos, es hacer una opción fundamental por el seguimiento a Cristo. Ahora, para comprender mejor el acontecimiento salvífico, intentaremos vislumbrar algunos de los aspectos de la conciencia.

La conciencia

Pretendemos hablar de la conciencia en sentido teológico y no psicológico,² como dice el teólogo jesuita Alberto Múnera, “(...) uno de los elementos fundamentales e ineludibles de toda Ética y de toda Moral: la conciencia” (2006b, p. 1). Desde el sentido teológico veremos el influjo que tiene la conciencia en el proceso en que la persona realiza y configura su salvación.

El teólogo Häring (1981) llama a la conciencia de facultad moral, al ser el núcleo interior y el santuario donde la persona se conoce a sí misma en confrontación con Dios y con su prójimo. En este sentido, afirma que “la conciencia, facultad moral del hombre, es, junto con el conocimiento y la libertad, la base y la fuente subjetiva del bien: es ella la que nos amonesta a la práctica del bien” (Häring, 1973, p. 190). Aquí, podemos abrazar la comprensión paulina de la conciencia, en donde se manifiesta la presencia del Espíritu de Dios.

San Pablo hace, frecuentemente, un llamado a esta como facultad para dirigir la vida moral, al mostrar que la ley está escrita en el corazón de la persona, siendo así testigo de su conciencia. Allí sustenta el apóstol Pablo que su conciencia es testimonio del Espíritu Santo, es decir que el hombre la debe escuchar (Rm 9: 1). Así lo plantea el padre Múnera:

Las afirmaciones paulinas sobre la conciencia nos llevan a saber que, en el proceso de transformación del sujeto humano en cristiano, el Espíritu Santo, Espíritu de Jesús y del Padre, es derramado en nuestros corazones, habita en nosotros, opera, actúa en nosotros. Esta presencia activa del Espíritu en el cristiano genera una unidad de actuación (...): lo que el cristiano opera es obra suya, pero al mismo tiempo es obra de Dios en cuanto ya es partícipe de la naturaleza divina. Las acciones del espíritu del cristiano son, por consiguiente, obra también del Espíritu divino: él es quien clama a Dios (Gal 4: 6), él es quien intercede y gime en nosotros (Rm 8: 26). La forma como actúa el Espíritu en nuestro espíritu es a través de lo que llamamos “mociones espirituales” que son impulsos o movimientos que el cristiano siente, percibe, capta en su interior y que, lógicamente requieren un discernimiento para determinar si realmente provienen del Espíritu Santo o no (2006b, p. 1).

² Para la comprensión de una conciencia psicológica podemos ver: Vidal, *Moral de actitudes I*, 1981, pp. 349-358.

Nuestras acciones tienen una motivación más profunda porque provienen desde el Espíritu de Dios. Delhaye dice que “este carácter divino de la conciencia es tanto más marcado en un cristiano por cuanto la conciencia está habitada por el Espíritu Santo que la guía y la ilumina” (1969, p. 45). Referente a la naturaleza de la conciencia,³ debemos entenderla desde una visión integral, individual y social de lo humano, es decir, en la totalidad de la persona humana y cristiana (Vidal, 1981), que es como la percibe el Concilio Vaticano II. Múnera ilustra tres actitudes en la conciencia que se afectan con la presencia del Espíritu Santo:

La primera es una función cognoscitiva. Es decir: el cristiano “conoce” con su conciencia. Pero conoce de una manera específica, distinta, diferente a como conoce cualquier ser humano. ¿En qué sentido? Capta, percibe, asume, percibe la realidad de una manera propia. Precisamente como el mismo Cristo la capta o percibe. Esto lo manifiesta San Pablo indicándonos que el cristiano es modificado en su “nous” o capacidad de conocer. Al cristiano le ocurre una “meta-noia” o cambio, o transformación del “nous” (Rm 12: 2). Le acontece una meta-morfosis en el “nous”. El cristiano cambia de mente o mentalidad y entiende o percibe la realidad como Cristo la percibe y entiende. Así adquiere el Pneuma, se hace “espiritual”, se le afecta el “kardia” o corazón. (...).

Todo esto quiere decir que el cristiano comienza a entender las cosas como Cristo las entiende. Así entiende al ser humano como creado en Cristo Jesús, como rescatado o redimido por el misterio pascual, como constituido en hijo de Dios, como destinado a la posesión eterna y definitiva de la vida divina. Así el cristiano capta la infinita dignidad del ser humano (...). En otras palabras: el cristiano entiende la realidad como Cristo la entiende, porque su “nous” o mente ha sido transformada por la presencia activa del Espíritu de Cristo (Múnera, 2006b, p. 2).

Es fundamental considerar la importancia de la fe y de la caridad, que suman fuerzas a la Gracia que actúa en el hombre. De esto, la importancia de reconocer la capacidad subjetiva existente en toda persona, donde puede discernir profundamente si su conducta moral está de acuerdo al bien que el Espíritu le motiva o no (Delhaye, 1969). Múnera afirma:

El orden objetivo de moralidad o las normas objetivas de moralidad son los referentes extrínsecos al sujeto, en razón de los cuales cada individuo está en condiciones de calificar su comportamiento de bueno o malo.

³ En la filosofía griega, sobre todo en la corriente estoica, la conciencia moral adquiere ya unos perfiles de testigo y juicio valorativo donde el propio sujeto ejerce sobre sus acciones. En esta capacidad de juzgar, la conciencia adquiere un carácter religioso, sea en reconocimiento o arrepentimiento de las faltas que se hacen en el orden a la salvación (Miranda, 1992, pp. 319-320).

La conciencia viene a ser, entonces, la capacidad inherente a todo ser humano, de captar los valores normativos para su obrar, esto es, las normas objetivas de moralidad, y de juzgar sus opciones como buenas o malas en la medida en que se acomoden o no a dichas normas (2006b, p. 7).

La conciencia no puede reducirse a una función de la naturaleza, pues el valor de la persona supone un salto cualitativo con relación al orden cósmico. Como escribe Sánchez:

Si la ley es el camino de la opción cristiana, la conciencia es la luz para caminar; si la ley representa los aspectos objetivos de la moralidad, como la norma obligatoria, universal e inmutable para las opciones, la conciencia recoge los elementos personales y la situación como la norma particular, concreta y obligatoria para cada opción. Si la ley está junto a la autoridad, la conciencia se alinea con la libertad (1984, p. 207).

Con referencia a la primera actitud de la conciencia, Múnera amplía que:

La segunda es una función subsecuente. Es la función de los "criterios" o parámetros para el obrar. Es la función de los valores o referentes frente a los que la conciencia confronta sus posibles opciones. El cristiano no solamente "sabe" con saber crístico producido por la acción del Espíritu, sino que, además, reflexiona o aprecia valorativamente. El cristiano pondera, sopesa, delibera, se da cuenta, razona con madurez cristiana. Logra conjuntamente con el Espíritu identificar ("syn-eidenai". "Syn" = conjuntamente, "Eidenai" = identificar) qué vale más. (...).

En consecuencia: los valores cristianos residen en la conciencia cristiana y son infundidos por el Espíritu Santo, el Espíritu de Cristo, Espíritu de la Verdad. Los valores cristianos se van formalizando en la historia cuando los cristianos los van haciendo explícitos en su comportamiento y por comunicación verbal explícita de los mismos (2006b, pp. 2-3).

De lo anterior hacemos manifiesto lo afirmado por Sánchez, al considerar la conciencia como guía, puente, luz, semáforo, juez interno,⁴ antena y radar, freno y acelerador, brújula, voz que avisa lo que está bien y mal. Como indica Vidal, "(...) de la conciencia recibe la persona su dignidad, en cuanto que la abre el diálogo con Dios. Pero la persona da una dignidad inalienable a la conciencia" (1981, p. 365).

⁴ A la conciencia se le asigna la función de fiscal en un proceso (Schnackenburg, 1991, p. 60).

Si la persona no es honesta consigo misma, la conciencia no pierde tampoco su propia dignidad. “La buena conciencia se caracteriza aquí por esa voluntad constante de perseverar en el bien, por esa estabilidad en la fidelidad a Dios” (Delhaye, 1969, p. 47). Así aludimos a esa tercera consideración sobre la conciencia, donde el padre Múnera le da importancia al discernimiento:

La tercera función es el discernimiento o función selectiva de la conciencia cristiana. El cristiano no solamente posee el “saber” de Cristo. No solamente convierte en valor ese “saber” cuando delibera, juzga, confronta cualquier asunto frente a ese “saber”. Sino que el cristiano discierne o identifica cuál es el comportamiento que coincide con el querer de Dios, con la voluntad divina.

El discernimiento, en términos paulinos de “epignosis” (una capacidad sobre-cognoscitiva) o de “aisthesis” (sensibilidad), viene a ser una especie de capacidad de resonancia de la acción o moción del Espíritu Santo. Quizás un ejemplo nos ayude a entender: es como una membrana espiritual que vibra o se agita al más leve impulso del amor divino. Es como la antena parabólica espiritual que capta la más leve onda emitida por el Espíritu. Entonces esa perceptibilidad permite rápidamente captar qué comportamiento, confrontado con el valor específicamente cristiano que surge por el “saber” crístico, es el que el Espíritu Santo quiere que uno elija. Es la docilidad al impulso del Amor divino.

Debido a que el discernimiento es el último paso que da la conciencia cristiana antes de obrar, este proceso requiere una especial atención. Esto hace que la oración, entendida como tiempo y espacio para percibir los impulsos del Espíritu en nuestro espíritu, sea indispensable para la actividad moral. **El cristiano debe dedicar tiempo y espacio para discernir sus comportamientos.** Porque es obvio que, teniendo la mente y el corazón ocupados en otras actividades, es muy difícil poner atención a las mociones del Espíritu Santo para poder discernir sus impulsos. Sin embargo, es posible llegar a vivir en estado de oración y lograr estar siempre atentos al impulso del Espíritu Santo (2006b, pp. 3-4).

Con estas consideraciones evocamos a Delhaye que se refiere a algunos tipos de conciencia: la buena, la mala y la conciencia débil; aunque lo importante es apreciar que es una guía y si ella juzga actos pasados debemos seguirla, y de ese control interno nadie puede sustraerse. La “conciencia cristiana no se equivoca, es infalible. Para el cristiano es imposible no saber qué es lo más conveniente. Siempre le indicará el Espíritu Santo qué es lo más conforme con el amor” (Múnera, 2006b, p. 4).

Las acciones son, de cierta manera, orientadas⁵ por la voluntad del Espíritu de Dios. “Y esta voluntad de Dios se nos manifiesta por la conciencia, se funda en ella” (Delhaye, 1969, p. 50). Como afirma Häring, “es en la conciencia donde el hombre siente claramente que todo su ser está ligado con Cristo” (Häring, 1973, p. 191). Estamos bajo la Gracia de Dios. La conciencia es una luz para la persona, “(...) es claridad de la persona en referencia a Dios” (Vidal, 1981, p. 365); ¿Por qué? Múnera afirma que:

La conciencia del cristiano opera, por consiguiente, guiada por el Espíritu Santo y considerando siempre las normas objetivas de moralidad. Ahora bien, la capacidad concienical de discernimiento de todo ser humano, le permite seleccionar los valores y las normas objetivas de moralidad de su contexto, en razón de principios últimos y extremadamente simples de operatividad moral relacionados con la participación de la Verdad divina, como son el fin del hombre y el designio de Dios sobre el mismo (2006b, p. 7).

Desde esta conciencia, con la presencia del Espíritu Santo, es que Dios se comunica con cada persona. Vidal expresa que la conciencia es norma de moralidad, pues tiene una fuerza normativa. Así que ninguna acción humana puede ser considerada, en concreto, buena o mala si está en concordancia con su propia conciencia (Vidal, 1981). Pero, ¿en qué se basa esta afirmación? Eso lo responderemos desde el sustento de muchos teólogos que tienen un mismo punto de partida: la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, donde se señala:

En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo. La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad. Cuanto mayor es el predominio de la recta conciencia, tanta mayor seguridad tienen las personas y las sociedades para apartarse del ciego

⁵ Una profunda actitud de fe y responsabilidad, configuran todas las disposiciones morales, dando totalidad a la conciencia y firmeza a la opción fundamental cristiana (Häring, 1981, p. 259).

capricho y para someterse a las normas objetivas de la moralidad. No rara vez, sin embargo, ocurre que yerra la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad (Gaudium et spes, No. 16).

Entonces se reafirma la dignidad de la conciencia moral de cada persona que, al estar equivocada, no cesa en nombre de la verdad sobre el bien. “Es tal esta fuerza de la conciencia que hay que seguir sus juicios incluso cuando son erróneos. Si uno se aparta de ellos, peca” (Delhaye, 1969, p. 51). “La conciencia es recta cuando se ajusta a la verdad, pero la conciencia puede fallar, puede incluso encontrarse en medio de una ignorancia inculpable. En ese caso, el que obre en conciencia cierta, no peca” (Sayés, 1997, p. 104). Por eso escribe Häring:

Y nadie puede atropellarnos, apoyándose en la propia conciencia. El que yerra inculpablemente tiene el derecho y aun la obligación de seguir su conciencia; pero esto no quita a la comunidad el deber de impedir los actos del que yerra, para prevenir cualquier funesta consecuencia. Es ésta la raíz de ciertos amargos conflictos (1973, p. 206).

Ahora, queda claro que se puede equivocar, por tanto, se habla de una conciencia errónea, como resalta Rudin (1961, pp. 215-217). A ese respeto, consideramos la claridad de Múnera:

Reconoce, sin embargo, el Concilio, la posibilidad de la conciencia errónea, que supone, precisamente, la diversa comprensión e interpretación de la realidad por parte de cada individuo; aunque, lógicamente existe la obligación de formar adecuadamente la conciencia:

“No rara vez, sin embargo, ocurre que yerre la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado” (GS 16).

También considera el Concilio que todos nos salvamos, en último término, por la fidelidad en el seguimiento de la conciencia. Así lo afirma incluso de los/la no cristianos/as: “Pues quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad **conocida mediante el juicio de la conciencia**, pueden conseguir la salvación eterna” (LG 16) (Múnera, 2006e, p. 6).

No podemos juzgar al inocente que yerra, más si este obra con su propia conciencia, incluso si está equivocada. “Si determinada conciencia yerra inocentemente frente a esa otra verdad que poseemos, sigue en pie el principio de que el sujeto en tal condición tiene la obligación de seguir su conciencia y así, ante Dios, no yerra” (Múnera, 2006b, p. 5), y este no pierde su dignidad.

Cuando la persona busca realmente lo bueno, se produce en su conciencia una especie de indefectibilidad. Entonces, ¿qué es eso de la conciencia como voz?

La conciencia como voz de Dios

Dios es nuestro guía, por tanto, la conciencia es norma subjetiva suprema del obrar moral. “En sí misma, la conciencia es una vela apagada. Recibe su verdad de Cristo que es verdad y luz, y el resplandece con su brillo y calor” (Häring, 1981, p. 234).

Ahora bien, la voz a seguir proviene de Dios y suena en el sagrario de la persona, en lo más profundo de sí. La conciencia⁶ se concentra en “(...) *la interioridad de la persona*, que de modo admirable da a conocer el orden natural de la personalidad singular, cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo” (Vidal, 1981, p. 365). Esa voz que resuena en el interior, es indiscutible, es imposible no oírla, es la noción de lo justo y de lo injusto, del bien y del mal (Rudin, 1961). El teólogo alemán Häring, al igual que Schnackenburg, enfocan desde una concepción paulina el valor de esta *syneidesis*, que se traduce por conciencia y que es entendida como “la voz de Dios en el hombre, el conocimiento natural del bien y del mal, la conciencia de las buenas y las malas acciones, una fuerza humana que empuja hacia el bien, o como quiera explicarse este multiforme fenómeno” (Schnackenburg, 1991, pp. 57-58).

⁶ Hoy se habla de la conciencia como lugar hermenéutico de la exigencia moral al constituirse en ‘instancia de inteligencia, de decisión y de control al mismo tiempo’ (Miranda, 1992, pp. 337-339).

Esa *syneidesis* es el estímulo constante que urge a la persona en la búsqueda de la verdad y le lleva a la práctica, a obrar bien y evitar el mal (Häring, 1981). En los cristianos esta *syneidesis*⁷ debe ser guiada por la fe, pues es una instancia de vigilancia, control y juicio de las acciones según las normas de la razón. La conciencia se ilumina y cobra seguridad cuando se da apertura a la luz de la fe, convirtiéndose en una fuerza interior vigorosa que nos empuja a abrazar la doctrina de Cristo (Häring, 1973).

Para nosotros los cristianos, estas normas no son apenas una razón natural, también son luz de la razón iluminada por la fe (Schnackenburg, 1991). “La conciencia moral aparece allí como voz del ‘corazón’ o del ‘alma’, o sencillamente como expresión del ‘interior’” (Rudin, 1961, p. 192). La conciencia es guiada por la Gracia de Dios, y desde ella, la persona elige una efectiva opción fundamental.

Cada persona debe escuchar a su discernimiento, “(...) la conciencia permanece como el sagrario del hombre desde el cual puede y debe retomar el camino de una renovación espiritual y moral de todos y cada uno” (Tremblay y Stefano, 2009, p. 263). El cristiano, por su unidad con Cristo, posee la norma objetiva para su actuar y, por ello, nadie le puede juzgar. La que actúa en el interior de la persona es la Gracia, al permitir discernir sus acciones morales. En este sentido, la misma persona sabe que es movida por el Espíritu Santo. ¿Eso nos lleva a un relativismo de la conciencia moral cristiana? Múnera responde:

Esta referencia de la conciencia al Espíritu Santo hace que la Moral cristiana no pueda ser relativista. Siempre está referida a un parámetro absoluto con la máxima absolutez porque su parámetro es el mismo Dios-Amor. Toda Ética y toda Moral son relativas a tiempos, lugares y circunstancias. Y así lo es la Moral cristiana. Pero no es relativa sino absoluta frente al Amor. Este criterio absoluto nunca permitirá que alguien proceda al vaivén de sus propios intereses. A la propia conciencia poseída por el Espíritu Santo no se le puede engañar, no se le puede mentir, no se le puede hacer trampa. También en este sentido se dice que la conciencia es infalible: no se equivoca en la percepción del Amor. Y es insobornable.

⁷ Este concepto poseía mayor capacidad de atracción para los helenistas y les recordaba la exigencia básica de asumir con responsabilidad interior las formas de comportamiento. Ahora, la conciencia puede ser buena o limpia, también mala o manchada. Por eso la fe tiene grande importancia en la normativa de la conciencia, por eso para Pablo la *syneidesis* es una instancia juzgadora que acompaña las acciones humanas (Schnackenburg, 1991, pp. 66-69).

La honestidad frente a la conciencia cristiana es la máxima garantía de fidelidad a la voluntad divina, al seguimiento de Cristo o reproducción de los rasgos de Cristo Jesús en nosotros. Por eso la obediencia al Espíritu Santo es lo que nos constituye en hijos de Dios: “todos los que son guiados por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios” (Rm 8:14). Esta honestidad frente a la conciencia cristiana es lo que determina que estemos en Cristo, que estemos en el Amor, que estemos en Dios y, por consiguiente no estemos en el pecado que sería precisamente todo lo contrario (2006b, pp. 9-10).

Son muy precisas las indicaciones del valor del juicio de la conciencia como norma subjetiva de la acción (Delhaye, 1969). Aquel hombre que ha obrado mal, quizás en la norma objetiva pero no en la subjetiva, de la vida moral, quizás obró de acuerdo a la voz de su conciencia y en pecado al acto objetivo. “La conciencia de cada persona está estrechamente unida a Cristo, es ‘su vicario originario’, profético en las palabras, soberana en su perentoriedad, sacerdotal en sus bendiciones y anatemas” (Tremblay y Stefano, 2009, p. 264). La conciencia⁸ juzga con sinceridad la acción realizada y discierne, rectamente, lo que se debe hacer u omitir en el orden del bien y del mal, pues allí habla Dios. De allí se desprende su norma en la moralidad, una norma subjetiva y auténtica que opta por los buenos valores, es responsable ante el deber, evita radicalizaciones y colabora para que la persona sea prudente, coherente, sincera y para que actúe con rectitud y paz (Sánchez, 1984). La gran novedad fue:

Como podemos ver, el Concilio insiste en que es necesario distinguir entre la verdad que uno posee, sobre todo en el cristianismo, y la situación de la conciencia de los demás: incluso cuando claramente percibimos que los demás están errados según nuestro criterio cristiano, no tenemos derecho a juzgarlos. Sólo Dios es juez de las conciencias. (...).

Por eso el Concilio entiende que la salvación de las personas no ocurre por la pertenencia explícita al cristianismo, sino por el seguimiento honesto de su conciencia. Entre otras cosas porque la Gracia y, por tanto, el cristianismo real (no el explícito) operan en todas las conciencias de todos los seres humanos desde la creación, de manera que la percepción concienical del bien y del mal y la libre escogencia de lo primero y libre rechazo de lo segundo es lo que determina la relación positiva con Dios y, por ende, la salvación: “Pues quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero **y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna**” (LG 16).

⁸ Trigo entiende que el hombre adquiere gradualmente la conciencia por su relación con el mundo y con el otro. De allí considera que surge la personalidad moral, la instancia ética donde puede tomar decisiones libres. Los valores nacen junto a la conciencia de lo que el hombre capta de sí mismo, siendo juzgados por él según la propia realización (Trigo, 2003, pp. 446-451).

Así, pues, el Concilio nos da la clave para interpretar en Teología Moral la conciencia de todo ser humano. Pero, con mayor razón, estos criterios de interpretación son aplicables a la conciencia específicamente cristiana, donde sabemos cómo opera el Espíritu Santo y cómo la guía para el cumplimiento de la voluntad divina (Múnera, 2006b, p. 6).

Cada persona es libre de decidir su destino, de hacer su opción fundamental hacia el bien, al escuchar su conciencia o al tomar una alternativa contraria a la que la Gracia le motiva. Vemos que conciencia y libertad se entrelazan en las decisiones personales de cada individuo (García de Haro y Goytisolo, 1978). Vidal (1981) muestra la importancia de no actuar bajo una conciencia dudosa, antes de obrar hay que eliminar esa duda. La conciencia moral debe obrar siempre con certeza.⁹ Solo la conciencia cierta es regla de moralidad.

De acuerdo con el propio discernimiento, cada persona será juzgada, pero nadie puede enjuiciar la conciencia de otro, pues es el núcleo más secreto del hombre, jamás podrá quebrantarse, es la intimidad de la persona donde ninguna autoridad puede introducirse. La conciencia es lugar de diálogo entre Dios (Sayés, 1997). Dios se hace presente en la intimidad de cada persona y, por tanto, debe ser inviolable e infalible:

Inviolable en relación con los demás, en cuanto nadie tiene derecho alguno de juzgar desde fuera la bondad o maldad del juicio concienical de alguien sobre un dato concreto, porque sólo Dios conoce todos los procesos de formación de esa conciencia particular y todas las circunstancias que contextualizan el juicio que emite sobre ese asunto determinado. Infalible en relación con Dios, en cuanto la percepción concienical de cada sujeto es la que vale ante Dios inevitablemente, para que a partir de ella proceda la persona a ejercer su libre decisión (Múnera, 2015, p. 47).

Como afirma Vidal, “la conciencia, al ser el fundamento más grande de la dignidad humana, debe ser formada. El deber moral más fundamental del hombre es formar su propia conciencia” (1981, p. 396). Desde esa formación, tendrá mayor capacidad de escuchar la voz en lo más valioso que tiene, su sagrario. Häring dice, “(...) la formación de la conciencia pertenece a lo esencial del conocimiento de salvación” (1981, p. 263). De ahí la importancia de estar vigilantes.

⁹ Vidal muestra algunos tipos de conciencia, como es el caso de la conciencia como norma donde se afirma su fuerza de moralidad: recta donde actúa con la autoridad de la persona, viciosa, donde no es sincera con ella misma, y errónea, de la cual hay que tener cuidado (Vidal, 1981, pp. 394-400).

- Para establecer la moralidad subjetiva de todo comportamiento, cada persona posee una conciencia donde ocurre, en último término, su relación fundamental con Dios.
- La salvación ocurre en razón del seguimiento de la ley escrita por Dios en cada conciencia: **“por la cual será juzgado personalmente”**.
- Esta ley le ordena al individuo practicar el bien y rechazar el mal que percibe en su conciencia, y está en condiciones de hacerlo, movido por la Gracia.
- Quienes observamos el proceder de una persona, vemos su acto y podemos considerarlo un error: una violación del orden objetivo de moralidad como lo captamos en nuestra propia conciencia.
- Pero no tenemos derecho alguno para **“juzgar la culpabilidad interna de los demás”**. Por eso tenemos que distinguir entre el error (plano **objetivo**), tal como lo percibimos en nuestro propio contexto, y la persona (**plano subjetivo**) que actúa erróneamente según nuestro parecer. Es nuestra obligación rechazar lo que consideramos error objetivo, pero no rechazar a la persona cuya situación subjetiva sólo es conocida por Dios.
- Lo anterior indica que en la moralidad de los actos ocurre un fenómeno **objetivo-subjetivo**. Lo objetivo son las normas de la moralidad a las que está referido el individuo, y la Gracia, la acción del Espíritu Santo presentes en su conciencia. Lo subjetivo es el proceso interior por medio del cual el sujeto después de confrontar el comportamiento que va a elegir, con las normas objetivas de moralidad y con el impulso del Espíritu Santo, libremente opta por el bien o por el mal que percibe como tales en su conciencia.
- Así podemos declarar **objetivamente** un mal moral, pero no podemos declarar **subjetivamente** malo moralmente a quien lo realiza.
- Esto supuesto, es posible afirmar que la **maldad moral subjetiva** del individuo, aquella que sólo Dios juzga, no acontece sino en la conciencia del mismo, como claramente lo expresa el Concilio basándose en el Evangelio. Aunque, quienes están fuera del sujeto, **objetivamente** puedan calificar este comportamiento de moralmente malo (Múnica, 2006e, pp. 7-8).

Esto nos permite comprender cómo es el proceso de la salvación en cada persona. Una auténtica conciencia cristiana emerge cuando estamos profundamente enraizados en Cristo, conscientes de su presencia y de sus dones, y dispuestos a unirnos a Él en su amor para todo su pueblo, como afirma Häring (1981). La fe y la caridad son vitales. La primera nos ilumina y la segunda nos lleva a la acción con los demás.

La conciencia contra el orden objetivo de la moralidad

Surge un interrogante, ¿al seguir a nuestra conciencia, podríamos ir en contra de las leyes o de algunas normas objetivas? A esto responde Múnera:

En razón de su capacidad de discernimiento o de aplicación de los valores normativos a los casos concretos, se explica también que cualquier ser humano pueda rechazar determinados valores que le media su contexto, y los considere como anti-valores. De allí que pueda obrar en contra de postulados éticos propuestos por su realidad contextual como buenos, pero que él no los capta así y, en su conciencia, considere estar actuando correctamente al proceder contra ellos.

Por supuesto que existen reglas de discernimiento para determinar qué valores o normas objetivas de moralidad mediadas por una realidad contextual pueden ser consideradas inaceptables y, por tanto, carentes de validez normativa (...). La acción del Espíritu hace que el cristiano sopesa estas normas y discierna en conformidad con los valores específicamente cristianos.

De allí que el cristiano no actúa moralmente en términos de **subjetivismo** omnímodo, sino que está sometido al referente **objetivo** que proviene de su contexto histórico, cultural, social y eclesial, y a la realidad más **objetiva** de todas, el Amor infinito de Dios que actúa en su conciencia (2006b, pp. 8-9).

Es importante precisar que es menester la presencia de leyes que garanticen un orden objetivo. Rudin lo confirma cuando plantea que "(...) el Estado tiene que tener en cuenta por encima de ella (conciencia) el punto de vista del bien común e intervenir a favor de su orden por convicción que su conciencia está en contradicción con el orden válido" (1961, p. 216).

Häring también se refiere al tema, al responder a nuestra pregunta, incluso, al hablar de la ley eclesiástica. Puede haber confrontación entre la conciencia y la autoridad eclesiástica que, aunque es legítima no es infalible, de allí que

el discernimiento podría estar, en cierta medida, en contra de la norma eclesial. Häring (1973) muestra, además, que la conciencia está sometida también a la autoridad civil pues requiere, de igual manera, una autoridad para la recta formación de su juicio. Aunque tal autoridad civil:

No tiene competencia alguna que le permita dirigir y atar con imposición de sanciones las conciencias de sus súbditos en materia religiosa. Su misión es más bien garantizar el ámbito de la libertad en que los individuos puedan seguir su conciencia (Rudin, 1961, p. 205).

De ahí se desprende la afirmación de que no es una autoridad secular, sino la conciencia, normalizada por la ley de Dios, la norma suprema de la moral, tal como lo ha demostrado el teólogo Häring.

Las personas con error de conciencia no pueden ser obligadas a obrar en contra de esta, pero si corresponde a un organismo mayor (Estado) estar pendiente de que no afecten el bien de los demás. Podríamos hablar de una libertad de conciencia, aunque no puede usarse en una moral común (Rudin, 1961). “La última palabra la tiene la caridad fraterna. Ésta obstruirá el juicio de licitud, que era positivo” (Delhaye, 1969, p. 53). Por ello, escribe Múnera:

Pero aun en la Iglesia, el cristiano, iluminado por el Espíritu Santo, necesita discernir qué valores mediados por su comunidad eclesial son conformes al Evangelio –existen también reglas de discernimiento para detectar qué es producto de acción del Espíritu Santo–. Porque desafortunadamente ocurre, en ocasiones, que la fragilidad humana introduzca en la Iglesia valores, normas objetivas de moralidad y comportamientos usuales o acostumbrados, que claramente resultan contrarios al Amor infinito de Dios, a la caridad cristiana y a los postulados evangélicos (2006b, p. 9).

Es evidente que tenemos unas normas objetivas para seguir y las conocemos, pero en el contexto donde estamos, tenemos que ver cuáles pueden ser aceptadas o rechazadas, por cada individuo, al oír la voz del ser profundo, lugar donde Dios habla. Ese proceder desde la conciencia debe ser totalmente libre para que tenga validez. Entonces debemos mostrar la relevancia de la libertad en el proceso salvífico.

La libertad

Al considerar la relevancia de la libertad en todo el tema moral, pretendemos tocar apenas lo referente a la teología, sin entrar en comprensiones psicológicas.¹⁰ Entonces, es oportuna una breve comprensión de las dos categorías de la libertad. Múnica plantea que:

Todo ser humano posee una libertad psicológica. En esta libertad reside propiamente la moralidad. Porque, en último término, la libertad es la capacidad del sujeto para elegir el bien o el mal que se le presenta a su conciencia. Y de esta elección depende su relación positiva o negativa con Dios (así lo interpretamos desde la religión cristiana). Esta misma capacidad para el bien y para el mal determina que en la libertad resida la eticidad del sujeto. La consideramos moralidad en el momento en que establecemos que de esa eticidad depende su relación con Dios, esto es, miramos esta realidad desde el ángulo religioso (2006c, p. 1).

Desde esta misma perspectiva teológica escribe Richter:

La libertad, en sentido teológico, es uno de los muchos conceptos con que el Nuevo Testamento expresa e ilustra el efecto de la acción salvífica de Dios por medio de Jesucristo en el hombre. La libertad del creyente, su condición de liberado, consiste en el estado de la posesión actual de la salvación visto desde un ángulo determinado. Ser libre es una afirmación soteriológica: el hombre, antes de Cristo o sin Cristo, estaba o está en esclavitud. Esta aceptación de la idea de libertad es común a todos los escritos del Nuevo Testamento en que se habla de libertad en sentido teológico (Richter, 1966, p. 515).

Vemos que, por Cristo, el hombre pasa a una dimensión de libertad. Considera Häring, “sólo hay libertad cuando la persona puede tomar una actitud de aceptación o de repulsa respecto al llamamiento del bien o del mal” (1973, p. 149). En este sentido, escribe Rahner:

Libertad es libertad del sí o no a Dios y en ello y por ello libertad para sí misma. Si el sujeto está soportando precisamente por su inmediatez transcendental respecto de Dios, entonces una libertad realmente subjetiva, que dispone sobre el sujeto como un todo de cara a lo definitivo, sólo puede encontrar en el sí o no Dios, pues sólo desde ahí puede el sujeto ser afectado como tal en su totalidad. Libertad es libertad del sujeto para sí mismo en su carácter definitivo y así es libertad para Dios, por poco temático que este fundamento de la libertad sea en el acto particular de la misma,

¹⁰ Sobre algunas consideraciones psicológicas, incluyendo la ambigüedad de la libertad, encontramos en Fromm (2009).

por poco que este Dios, con el que hemos de habérnoslas en nuestra libertad, sea invocando y pretendiendo explícita y temáticamente en la palabra y en el concepto humano (...).

Por tanto, el hombre como ser libre puede negarse a sí mismo en tal manera que en toda realidad diga no a Dios mismo, y desde luego, a Dios mismo y no sólo a una representación desfigurada o infantil de Dios. A Dios mismo, no sólo a una máxima intramundana de la acción, que con razón o sin ella podamos hacer pasar por "ley de Dios" (1979, p. 129).

La libertad, en esencia, es la facultad de obrar el bien. La libertad existe en la fuerza con que se vence el mal, mientras que la fuerza para el bien procede de la semejanza con Dios, de la participación de su libertad (Häring, 1973).

Indudablemente, la Gracia juega un papel fundamental en la libertad humana. Es desde y a través de la libertad en la Gracia donde la persona construye una opción fundamental, una libertad absoluta, más no relativa. El teólogo Böckle propone dos aspectos que, en el acto moral de la libertad, no pueden separarse, pero tampoco equipararse, "(...) *primero*, el *acto libre* originario inteligible del hombre en cuanto tal (libertad transcendental) y, *segundo*, su necesaria materialización en los actos humanos a través de la "naturaleza" (1970, p. 140).

Podremos afirmar que,

Un acto primero de libertad es aquel que no sólo tiene un objeto inmediato y concreto, sino que expresa al mismo tiempo, en la simultaneidad de la decisión única, la profunda autodeterminación de la persona en relación al fin último de su vida, al Bien, a Dios" (Nello, 1995, p. 185).

O sea, "(...) en el cristiano, transformado por la Gracia, la libertad resulta constituida por el amor. Esta es la libertad propia de los hijos de Dios. Como en Jesús, en quien la libertad es capacidad y posibilidad de sólo amar, de sólo sí al otro" (Múnera, 2006c, p. 3). La libertad debe orientarse hacia el bien y a la verdad (Jn 8: 32). Tremblay y Stefano afirman:

Si la plenitud que busca la libertad debe ser realizada, la capacidad del hombre de personalizarse a sí mismo por medio de actos libres debe ser ejercida a la verdad del bien y de la persona. Preeminente en el discernimiento del bien, es la ley revelada en su plenitud en la nueva ley: Jesucristo (2009, p. 251).

En esta tendencia hacia el bien, mencionada por muchos teólogos, podemos situar la centralidad de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, sobre la libertad:

La orientación del hombre hacia el bien sólo se logra con el uso de la libertad, la cual posee un valor que nuestros contemporáneos ensalzan con entusiasmo. Y con toda razón. Con frecuencia, sin embargo, la fomentan de forma depravada, como si fuera pura licencia para hacer cualquier cosa, con tal que deleite, aunque sea mala. La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección. La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberado totalmente de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes. La libertad humana, herida por el pecado, para dar la máxima eficacia a esta ordenación a Dios, ha de apoyarse necesariamente en la gracia de Dios. Cada cual tendrá que dar cuenta de su vida ante el tribunal de Dios según la conducta buena o mala que haya observado (*Gaudium et spes*, No. 17).

El hombre, por la libertad recibida, tiene probabilidad de conocer y de amar a Dios, incluso posibilita su incorporación en el plan divino de su creador. “La libertad se realiza en plenitud al buscar y seguir la voluntad divina” (García de Haro y Goytisolo, 1978, p. 69). Es la energía para el bien. Escribe Múnera:

Cada persona procede entonces a ejercer su libertad a partir de lo que percibe en su conciencia como el bien que debe hacer y el mal que debe evitar, por lo que va a ser juzgado personalmente por Dios.

Pero la libertad tiene que estar absolutamente libre de cualquier presión o coacción que limite o impida su plena responsabilidad. Así la culpabilidad subjetiva moral de un determinado comportamiento humano objetivamente malo, puede quedar disminuida o totalmente suprimida dependiendo de las circunstancias en que la libertad personal actúa: la acción que la persona ejecuta, aun siendo mala en sí (objetivamente), no determina la culpabilidad moral subjetiva de la persona si intervienen elementos que reducen o impiden la plena imputabilidad (subjetivamente) (2015, pp. 47-48).

Avistamos una libertad en la que el sujeto se orienta hacia una opción fundamental, en un sí a Dios (López, 2003). Eso nos permite confirmar que la libertad cristiana proviene de Cristo (Böckle, 1970). Esta libertad por Cristo “(...) es participación en su libertad filial –la que realiza a toda persona como un hijo y glorifica al Padre– de manera que una presentación de la libertad tiene mucho que ofrecer a la explicación postmoderna de la visión cristiana” (Tremblay y Stefano, 2009, pp. 242-243). Böckle señala:

Jesús enseña al hombre a obrar bien libremente, *etsi Deus non daretur* (Mt 25: 31-46); no necesita presentar a Dios como ‘necesidad’ del hombre, con lo cual salvaguarda la suprema libertad de Dios y promueve la libertad humana. (...). La libertad de Jesús sólo puede interpretarse como la libertad de este hombre liberada por el Espíritu de Dios. (Como libertad de Dios para los hombres) (1970, p. 149).

Nuestra autonomía procede de la acción liberadora de Jesús, de su filiación y de su comunión e incorporación con el Padre, proviene de una oferta del propio Cristo (Böckle, 1970). En este sentido, dice Schnackenburg que es la “(...) libertad interior, que conduce al auténtico ser y permanecer del hombre ante Dios” (1991, p. 54). Cristo nos regaló una autonomía que se constituye en sí misma como objetivo esencial de toda redención. Esa libertad no puede convertirse en libertinaje, sino en un amor que busca servir a los demás, que pretende el bien de la comunidad, hemos sido llamados a la libertad (Schnackenburg, 1991). Esa autonomía está en función del servicio al otro, desde la caridad, por el amor, como afirma Vidal (1981). “Esta libertad está constituida por la posibilidad del amor, del sí al otro y, por tanto, del sí a Dios. Pero a la vez está constituida por la posibilidad del no amor, del no al otro, del no a Dios” (Múnera, 2006c, p. 3). A su vez Häring complementa que “(...) la verdadera libertad no puede existir sin reciprocidad, sin relaciones humanas en las que cada uno sea respetado y honrado” (1981, p. 173).

En la comprensión paulina de la libertad¹¹, la existencia cristiana ha de ser un vivir en libertad; todo se resume en el amor mismo, sin convertirse en un valor absoluto. *El pecado no tendrá ya dominio sobre nosotros porque ya no*

¹¹ Pablo analiza la idea de libertad bajo el aspecto ético, manifestando el deber unido a la libertad que se nos ha concedido, hacer libremente el bien (Schnackenburg, 1991, p. 55).

estáis bajo la ley sino bajo la gracia (Rm 6: 14). Donde está el Espíritu del Señor, está la libertad (2 Cor 3: 17). “La más alta participación en la libertad divina está en obrar completamente bajo el influjo de la gracia” (Häring, 1973, p. 151).

Pablo ve en el amor una verdadera prueba de la libertad cristiana y es, en Cristo, donde la persona logra su plena libertad (Schnackenburg, 1991). Es una autonomía de Dios otorgada al hombre, una aceptación del misterio absoluto que llamamos Dios (Rahner, 1969). Escribe Häring que: “los creyentes están llamados a construir un reino de libertad que les sirva de morada verdadera” (1981, p. 167). En esta libertad, “El Espíritu Santo es mucho más que un maestro o un guía que dirige o enseña desde afuera; es un principio interior activo que “obra en él el amor”, que le hace amar” (Lyonnet, 1967, p. 55). El cristiano que se deja guiar por este Espíritu de Dios en su interior es libre, sin opresión exterior. Libanio, teólogo brasileño, nos confirma que “la libertad verdadera se ejerce en el nivel de la conciencia” (1976, p. 65). Ahora debemos subrayar que “(...) la verdadera libertad no es indiferencia ni facultad de elección, sino que es más bien la participación en la vida interior del Hijo, es decir, de su corazón” (Tremblay y Stefano, 2009, p. 253).

En cada acto libre está presente la opción fundamental, sea para bien de Dios o para el mal de sí mismo, el egoísmo. “La opción fundamental es un acto de libertad fundamental frente al Absoluto en que el hombre incluye la totalidad de su ser, mismo que no sea en la totalidad” (Libanio, 1976, p. 66). Estas son las acciones libres del hombre:

Hombre libre es aquel que se pertenece a sí mismo; esclavo, aquel que pertenece a su señor. De este modo, el que obra por sí mismo, obra libremente; pero el que recibe el movimiento de otro, no obra libremente. Aquel que evita el mal no porque es un mal, sino en virtud de un precepto del Señor –dicho con otras palabras: que el solo motivo de “estar prohibido”– no es libre. Pero el que evita el mal porque es mal, éste es libre. Esto es lo que obra el Espíritu Santo que perfecciona interiormente nuestro espíritu, comunicándole un dinamismo nuevo (la gracia), de modo que haya del mal por amor como si lo mandase la ley divina. De este modo, es libre, no porque no esté sometido a la ley, sino porque su dinamismo interior le inclina a hacer lo que prescribe la ley divina (Lyonnet, 1967, p. 57).

Con lo expresado, vemos cómo la libertad ha de ser direccionada hacia el bien para evitar el mal. La autonomía debe enfocarse al propio Dios y no apenas a un simple horizonte de elección categorial; aclara Rahner que:

Libertad no es en su origen la capacidad de elección de un objeto cualquiera o de un modo particular de comportamiento frente a esto o aquello, sino libertad de auto comprensión, posibilidad de decirse a sí mismo sí o no, posibilidad de decisión en favor o en contra propia que corresponde al ser-cabe-sí, a la subjetualidad cognoscente del hombre. La libertad jamás sucede como una relación meramente objetual, como mera elección “entre” unos y otros objetos; es *autorrealización* del hombre que elige objetualmente (1969, p. 219).

Tal libertad debe proceder, ante Dios, en favor del bien y debe considerar a los demás, al prójimo; sin ser meramente personal, egoísta o particular, pues ha de honrar a otras personas y ha de ser responsable.

El teólogo Rahner (1972) formula cinco tesis para hablar sobre el tema, en las cuales fundamenta y relaciona la importancia de todo lo visto. Por ejemplo en el caso del amor que proviene de Dios y habita en nosotros, al buscar la verdad, el bien con caridad, y al tener una relevancia social desde la que se contempla al otro, pero que parte de una decisión propia. De ahí la importancia del diálogo con el otro y de la educación de esa libertad. No es un poder, es una Gracia que libera. Es una acción a la que nadie obliga, pero que se hace con una motivación de actuar a favor del bien, del otro, por tanto no es egocentrista, sino que conduce al ámbito comunitario.

Una libertad responsable

De lo dicho hasta el momento, es fundamental mencionar, brevemente, la importancia de la responsabilidad. “La libertad responsable se transforma enormemente y se hace más honda si el hombre puede determinarse y disponer de sí por entero y definitivamente por medio de su libertad” (Rahner, 1969, p. 217). Eso significa libertad de ser, donde todo está permitido, pero no todo es conveniente (Håring, 1981).

Desde esta perspectiva, Vidal habla de una libertad próxima a la responsabilidad, que se considera en el nivel más profundo de la persona. De esto se desprenden tres puntos importantes. El primero, lo decisivo de todo es ser libre, no apenas tener la libertad, considerando libertad como un modo de ser; segundo, la libertad es una Gracia humana y cristiana, pero también un quehacer, de allí la responsabilidad de estar y tener que, continuamente, liberarse; el tercero, hay libertad de y para, son dos momentos dialécticos de la misma realidad –el primero más existencial, y el segundo más dativo, más cerca de una filosofía marxista (Vidal, 1981)–. “La libertad hace al hombre responsable de sus actos; es un don que se le ha dado y que lo mismo compromete su responsabilidad” (Häring, 1973, p. 153).

La persona “(...) tiene que conquistar día a día y minuto a minuto su libertad” (Vidal, 1977, p. 157). Ese proceso se completa cuando encuentra una autonomía definitiva. Es aquella condición de ser persona, direcciona hacia Dios al amar a las personas y al Él mismo; allí se confirma una opción fundamental positiva en la vocación recibida. “La fidelidad a una libertad responsable, el respeto incondicional a la libertad de cada hombre, el amor al prójimo y al lejano” (Rahner, 1972, p. 92). Karl Rahner, al referirse a la libertad considera que:

La libertad es por de pronto misterio, porque lo es solamente desde Dios y hacia él, y porque éste es esencialmente el misterio incomprensible que en cuanto tal es precisamente el desde-donde y el hacia-donde de la libertad. El fondo de la libertad es el abismo del misterio, que nunca puede ser concebido como lo meramente no sabido todavía, pero que se comprenderá algún día, sino más bien como el dato más originario de nuestra experiencia trascendental en conocimiento y libertad (1969, p. 225).

Entonces, tenemos una libertad que proviene de Dios y que, a su vez, debe dirigirse hacia Él. Allí nace la opción fundamental que representa una actuación radical de la libertad por la que el hombre decide sobre sí mismo frente a Dios (Nello, 1995). Para el filósofo moral Martin Deutinger, “la verdadera libertad del hombre, la posibilidad de obrar libremente, está condicionada por la *posibilidad de amar a Dios*; de donde resulta que no puede llegar a su perfección sino en el *amor afectivo a Dios*” (Häring, 1973, p. 70).

Somos totalmente responsables de la gracia recibida, “(...) lo positivo de la libertad es la posibilidad de abrirse al otro, de amar. Y lo negativo, esto es, la no-libertad o libertad cautiva, es la posibilidad de encerrarse en sí mismo, en el egoísmo absoluto, en el no-amor, en el mayor de los absurdos” (Múnera, 2006c, p. 3).

La exhortación está hecha. Elijamos una libertad que nos permita actuar a favor del bien y considerar la existencia de los demás. Nos falta mencionar algunas consecuencias que pueden emerger de ese uso inadecuado de la libertad o de un actuar en contra de la conciencia.

Algunas consecuencias

Persiste un interrogante al considerar la existencia de un no a Dios, siendo la negación a la Gracia de que habla Håring, ¿es posible una opción fundamental contraria? Múnera, con plena certeza, responde:

Por supuesto que es posible hacer la opción fundamental contraria: sería la opción por el no al otro, la cerrazón en sí mismo, el egoísmo como proyecto de vida y como decisión existencial. Ésta sería la negación de la Gracia (...) (2006c, p. 8).

Todo se reaviva durante el proceso de la vida, no ocurre de un solo golpe-acto o instante. “Este proceso de salir de la Gracia y pasar al pecado en donde el sujeto resulta muerto a la vida divina, es lo que hoy en día, siguiendo los planteamientos del Nuevo Testamento, entendemos por ‘pecado mortal’” (Múnera, 2006d, p. 2).

Entonces, en ese contexto ¿es posible actuar contra la voz de la conciencia, o sea, hacer un cambio de opción fundamental? Explica Múnera:

Lo importante es que la direccionalidad de su vida la va forjando cada ser humano con el ejercicio de su libertad. Y, podemos asegurar, ningún ser humano que ejercite su libertad, carece de esta direccionalidad; esto es, ningún ser humano que ejercite su libertad, procede sin opción fundamental.

Nos queda la pregunta sobre la posibilidad de cambio de opción fundamental. Es evidente que se puede cambiar, y en eso radica la libertad. Hasta el último momento de nuestra existencia espacio-temporal podemos modificar nuestra decisión fundamental. Sin

embargo, los teólogos coinciden en afirmar que no es nada fácil llegar a un cambio de tal magnitud que trastoque la orientación estructural, existencial, vital, de la existencia. En un sentido o en otro.

Es decir, a medida que se avanza en la vida, lo normal es que las opciones se vayan fortaleciendo y solidificando y no que se hagan giros gigantescos que transforman la existencia. Pero esta posibilidad existe, y aunque sea difícil es de gran importancia. Porque la conversión a Cristo, la “meta-noia” como compromiso para seguirlo de una manera incondicional, no es fácil, pero es definitiva para la salvación. Y el cambio a una opción fundamental por el Pecado, una “meta-noia” en reversa, tampoco es que fácilmente le ocurra a un cristiano (explícito o anónimo) comprometido, pero es una posibilidad siempre presente y que nos debe hacer temblar. Pues por descuido, por inadvertencia o por no estar reafirmando permanentemente nuestra opción por Cristo, podemos ir cambiando paulatinamente de orientación y terminar en el punto de partida (...) Depende todo de nuestra libertad (2006c, pp. 8-9).

Se puede hablar de pecado, desde una comprensión postconciliar, en el sentido de una negación de Dios y de sus planes. “Eso no significa que todo pecado grave sea una opción fundamental contra Dios y contra el bien, así como no toda dolencia grave lleva necesariamente a la muerte” (Häring, 1981, p. 224). Es un no rotundo al otro y a Cristo, ejercido contra Dios, contra el bien, en donde se rechaza la vocación en Cristo y se niega el seguimiento al llamado recibido. Es una respuesta negativa inmersa en una actitud pecaminosa, “tiene su origen en un acto con el que destruimos la opción positiva cerrándonos en nuestro yo y rechazando el amor de Dios” (Böckle, 1970, p. 141) y al prójimo.

El pecado es la negación-rechazo de la Gracia, en respuesta al seguimiento de Cristo, donde entra en juego el mismo hombre. Sucede porque hay oscilaciones en el comportamiento del individuo, por su condición de ser procesual y dinámico. La caridad y el Espíritu, que operan en nosotros, nos impulsan a crecer siempre en el bien y a comenzar de nuevo después de un fracaso (caída, o de no hacer el bien que queríamos hacer). Nos obliga a esforzarnos, sinceramente, en obrar bien, aunque temamos sucumbir. Finalmente nos invita a intentar pasar de lo bueno a lo mejor, aun cuando nos figuremos que somos buenos (Fuchs, 1969).

Demmer explica que “el impulso último es determinante de la opción fundamental, y de ella dependería la moralidad de la persona” (1996, p. 83), al hacer considerar, desde esta perspectiva, la intencionalidad principal del seguimiento y no valorar, de manera real, las pequeñas caídas o salidas en respuesta a este. Resalta Múniera que:

En el caso del sujeto que pasa del Pecado a la Gracia, es una opción fundamental por el bien, por el beneficio del prójimo. Porque la opción por Cristo sucede primordialmente en la opción por el otro. No es cuestión de palabras sino de toda una orientación de la vida al beneficio y servicio de los demás, como claramente lo señala el Nuevo Testamento. Podemos decir, correlativamente, que para que suceda un paso de la Gracia hacia el Pecado, el sujeto cristiano tiene que cambiar su opción fundamental. Tiene que hacer una opción fundamental por no-a-Cristo, por el mal, por el egoísmo, por el rechazo del otro, por la negación de la entrega y de la participación de sí mismo a los demás (2006d, p. 2).

Eso nos demuestra que no se puede concebir que, por un acto aislado, se rompa definitivamente la relación con Dios; eso implicaría, sin duda, una elevada pretensión de asignar a una acción temporal una carga de eternidad (Demmer, 1996). Si quisiéramos hablar de pecado mortal, habría que considerar una total ruptura en el seguimiento a la llamada de Cristo a la salvación; por tanto, aclara Demmer:

Al pecado mortal se le define de ordinario como la ruptura y destrucción de la opción fundamental. Se interrumpe la relación vital con Dios. Esta tragedia no se produce como llovida del cielo. Tiene una larga y profunda prehistoria, hábilmente oculta a una mirada superficial. Se ha ido preparando lentamente el terreno. Su llegada a la situación final a través de una multitud de inconsistencias, de omisiones, que aumentan la distancia respecto de las propias posibilidades (1996, p. 95).

Es evidente que no es posible en un solo acto, por malo que sea, como hemos visto con Múniera, sino en la sucesividad y constancia en la vida. Por eso la invitación de la moral postconciliar es contemplar a la persona en su totalidad, en todo lo vivido. Jamás podríamos considerar que un niño puede estar en pecado mortal, pues es incapaz de tamaña decisión. Con respecto al tema, Häring aclara: “Pecado en su sentido plenamente maligno es rechazar a Dios. Destruye la opción fundamental en favor de la propia entrega al servicio de Dios y al amor al prójimo” (1981, p. 225). Sin lugar a dudas, retomaremos el pensamiento de Múniera:

Nos preguntamos si este cambio de opción puede suceder por un simple acto en un instante de la vida. Teóricamente sí, como también teóricamente el no-cristiano puede en un solo acto optar por Cristo y optar por el bien. Pero normalmente, en la práctica, tanto la opción por el bien como la opción por el mal se realizan en un proceso psicológico no muy explícito y súper-consciente, sino en un diario y permanente ir orientando la vida en un sentido o en otro. Con momentos en que esa opción positiva o negativa se acentúa o se intensifica, se explicita de manera más consciente y formal.

Por otra parte, determinar o precisar con absoluta certeza que alguien está dentro de una opción fundamental positiva o negativa, es supremamente difícil. Por tres motivos: primero, porque nuestras obras corresponden a nuestra percepción concienzosa. Esto quiere decir que alguien que desde nuestro punto de vista está obrando mal, es posible que según su conciencia esté obrando bien y viceversa. Segundo, porque para detectar una opción fundamental se requiere tener en cuenta un período suficientemente largo de la vida y captar cuál ha sido el proceso seguido. Esto quiere decir que por una obra determinada o por el comportamiento en un momento preciso, no necesariamente se puede deducir la totalidad de la vida de una persona. Tercero, porque las opciones fundamentales, tanto la positiva como la negativa, admiten comportamientos momentáneos contrarios a la opción sin que ello implique el cambio de opción (2006d, pp. 2-3).

Quando no nos arrepentimos de cada pecado cometido, se encierra la posibilidad aterradora de que sea el primer y próximo paso para las demás caídas, que, por supuesto, debemos evitar. Häring acentúa, detalladamente:

Aun cuando es esencialmente sincera, la opción fundamental puede estar en peligro, si tiene aquellas cualidades negativas a las que consideramos <<abortivas>>. Abandonar el compromiso básico con Dios y entregarse a los ídolos, dejar el amor genuino por un amor falso es un acto grave. Normalmente se llega a esta meta a través de muchas imperfecciones y de pecados veniales, actos que no responden plenamente a la gracia de Dios, y omisiones del bien que estaría a nuestro alcance. Los pecados veniales, que pueden ser más o menos graves, atacan y debilitan, en primer lugar, algunas de las virtudes importantes o actitudes fundamentales; a través de ellas debilitan indirectamente la realidad de la opción fundamental.

Podemos considerar dos tipos extremos de cómo se pierde la amistad con Dios. En un caso puede suceder a través del pecado mortal cometido por una persona que ve con claridad, que tiene clara conciencia de que un determinado acto contradice la amistad de Dios; no obstante, decide a favor del acto que repercute en la profundidad de su corazón y configura todo su ser. El otro extremo podría ser el resultado de muchos pecados veniales: a través del abuso frecuente de la gracia de Dios y de una creciente laxitud que amortigua cada vez más la sensibilidad de la persona para el bien, su agradecimiento a Dios y la responsabilidad por las necesidades de los otros, se llega finalmente a una situación donde la opción fundamental es revocada por medio

de un acto libre de elección, aun cuando no sea plenamente consciente; como si una corriente ligera de aire hubiese apagado una vela que estaba a punto de extinguirse (1981, pp. 226-227).

Con esta claridad de Häring se demuestra que en un día es imposible cambiar la invitación de nuestra salvación,¹² pero sí se logra con el paso del tiempo; incluso, pequeños actos infructuosos pueden conducir hacia la negación de la salvación, optando por el pecado mortal.¹³ De modo claro, Gil muestra cómo ha de ser comprendido este pecado:

Siguiendo la tradición de la Iglesia, llamamos *pecado mortal* al acto mediante el cual un hombre, con libertad y conocimiento, rechaza Dios su ley, la alianza de amor que Dios le propone, prefiriendo volverse a sí mismo, a alguna realidad creada y finita, algo contrario a la voluntad divina (*conversio ad creaturas*) (...) (2015, p. 335).

Solo podemos, en este sentido, hablar de un pecado mortal y resaltar que es la negación del llamado y de la Gracia de Dios, que la persona hace. Por eso Häring aclara que:

La *negativa directa a Cristo* (en el pecado de odio a Dios y en la incredulidad positiva) sólo constituye, en cuanto a su *intención* y malicia intrínsecas, una grabación, aunque tremenda, de la *negativa indirecta, la que es inherente a toda desobediencia en materia grave*.

Más por otra parte, hay notable diferencia entre un <<*pecado de malicia*>> y un pecado <<*de debilidad*>>, aunque sea grave y mortal. El primero expresa la voluntad hostil y la respuesta definitiva de Cristo; el segundo no es una negativa definitiva, aunque por un grave abuso de la libertad, y siguiendo su orgullo o sensualidad, *el pecador se prefiere a sí mismo a Cristo*, y de hecho abandone su seguimiento (1973, p. 407).

En todo pecado grave la conciencia advierte, de alguna forma, que ese volver a sí mismo es incompatible con la amistad de Dios y con el seguimiento de Cristo, de tal modo que cuando se vuelve la espalda hacia Dios, *se renuncia también al seguimiento de Cristo*, pues ese es el significado íntimo de tal acto.

¹² Böckle entiende que la eventualidad de la inversión de la opción fundamental en un caso concreto es algo que ocurre en consecuencia con la ininteligibilidad de la Gracia, pues no podemos comprobar con nuestras facultades cognoscitivas naturales (Böckle, 1970, p. 143).

¹³ Es cierto que peca quien niega que Jesús es el Cristo (1 Jn 2,22s; Jn 16,9; 3,19), así como que el pecado es incompatible en el seguimiento de Jesús. Porque el cristiano que muere de una vez para siempre al pecado (Rm 6,2s), ya no está bajo la ley, sino bajo la Gracia, posee la fuerza de Cristo vencedor del pecado (Rm 6, 14-18.22); con Cristo es un ser nuevo, una criatura que ya no vive en la carne, sino en el Espíritu (Rm 6,5; 2 Cor 5,17; Rm 7,5; 8,9) (Sánchez, 1984, p. 252).

Mientras la conciencia no se haga manifiesta frente a este alejamiento de Dios, no podremos hablar de pecado mortal ni, incluso, de un cambio en la opción fundamental antes existente. Recordemos que los manuales de teología moral no “(...) prestan gran atención a la forma en que la Gracia de Dios obra en nosotros, dan, con frecuencia, la impresión de que un cristiano medio puede caer siete veces al día en pecado mortal y salir de otras tantas” (Häring, 1981, p. 226).

El pecado es una opción fundamental en contra de Dios y en contra de los demás, es una vida egoísta-egocéntrica, en otros términos, es la negación de la Gracia recibida, rechazo de la voz que resuena en su ser. Debemos dejarnos guiar, continuamente, por la Gracia de Dios, el escuchar su voz en nuestro ser nos permitirá obrar correctamente, siempre con la mente en el prójimo, en ese entorno donde estamos invitados al amor, la misericordia y la caridad.

Conclusiones

El debate sobre la salvación a través de la conciencia y la libertad no es un tema cerrado todavía, pero es muy importante considerar las contribuciones del Concilio Vaticano II que aportan un camino mucho más personalista-subjetivista que objetivista, superando así una moral tradicional que aún sigue presente no solo en la perspectiva de una moral formulada, sino también en la perspectiva de una moral vivida, afectando la vida de fe en los creyentes.

Por esta razón, nos parece oportuno presentar en estas conclusiones las palabras del Papa Francisco (2016) en la Exhortación Apostólica *Amoris Laetitia*:

A partir del reconocimiento del peso de los condicionamientos concretos, podemos agregar que la conciencia de las personas debe ser mejor incorporada en la praxis de la Iglesia (...). Pero esa conciencia puede reconocer no sólo que una situación no responde objetivamente a la propuesta general del Evangelio. También puede reconocer con sinceridad y honestidad aquello que, por ahora, es la respuesta generosa que se puede ofrecer a Dios, y descubrir con cierta seguridad moral que esa es la

entrega que Dios mismo está reclamando en medio de la complejidad concreta de los límites, aunque todavía no sea plenamente el ideal objetivo (*Amoris Laetitia*, No. 303).

El Papa Francisco, en la línea de *Gaudium et spes* y en el marco de una teología moral renovada, devuelve a la conciencia su lugar correcto en la enseñanza de la Iglesia; sin duda, este es un aspecto sumamente relevante que está vinculado de manera íntima con nuestra reflexión sobre la salvación de cada sujeto, desde su proceso personal de conciencia y libertad. En la línea del discernimiento, el Papa Francisco (2014) en *Evangelii Gaudium*, también nos indica que:

En su constante discernimiento, la Iglesia también puede llegar a reconocer costumbres propias no directamente ligadas al núcleo del Evangelio, algunas muy arraigadas a lo largo de la historia, que hoy ya no son interpretadas de la misma manera y cuyo mensaje no suele ser percibido adecuadamente. Pueden ser bellas, pero ahora no prestan el mismo servicio en orden a la transmisión del Evangelio.

No tengamos miedo de revisarlas. Del mismo modo, hay normas o preceptos eclesiales que pueden haber sido muy eficaces en otras épocas pero que ya no tienen la misma fuerza educativa como cauces de vida. Santo Tomás de Aquino destacaba que los preceptos dados por Cristo y los Apóstoles al Pueblo de Dios “son poquísimos”. Citando a san Agustín, advertía que los preceptos añadidos por la Iglesia posteriormente deben exigirse con moderación “para no hacer pesada la vida a los fieles” y convertir nuestra religión en una esclavitud, cuando “la misericordia de Dios quiso que fuera libre”. Esta advertencia, hecha varios siglos atrás, tiene una tremenda actualidad. Debería ser uno de los criterios a considerar a la hora de pensar una reforma de la Iglesia y de su predicación que permita realmente llegar a todos (*Evangelii Gaudium*, No. 43).

Es decir, no debemos tener miedo de revisar las normas eclesiales, porque el centro debe estar, no tanto en defender la ley y la norma, aunque son importantes y cumplen una función, sino en honrar más al Espíritu Santo presente en las conciencias de las personas y en tratar con ternura y amor misericordioso a cada uno de sus hijos. Como muy bien señala el Papa:

Esto nos otorga un marco y un clima que nos impide desarrollar una fría moral de escritorio al hablar sobre los temas más delicados, y nos sitúa más bien en el contexto de un discernimiento pastoral cargado de amor misericordioso, que siempre se inclina a comprender, a perdonar, a acompañar, a esperar, y sobre todo a integrar. Esa es la lógica que debe predominar en la Iglesia, para “realizar la experiencia de abrir el corazón a cuantos viven en las más contradictorias periferias existenciales” (*Amoris Laetitia*, No. 312).

No debemos olvidar que es la Gracia la que libera, santifica y salva; Gracia que está presente en la conciencia de cada persona y ante la cual nuestra responsabilidad es colaborar para que actué de la manera más eficaz posible. ¡Dios nos ayude!

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

- Böckle, F. (1970). *¿Ley o conciencia?* Barcelona, España: Nova Terra.
- Concilio Vaticano II. (1990). Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación. En *Documentos del Concilio Vaticano II* (pp. 113-133). Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Concilio Vaticano II. (1990). Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*. En *Documentos del Concilio Vaticano II*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Concilio Vaticano II. (1990). Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual. En *Documentos del Concilio Vaticano II* (pp. 177-297). Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Delhaye, P. (1969). *La conciencia moral del cristiano*. Barcelona, España: Herder.

- Demmer, K. (1996). Opcionalismo: Elección y opción fundamental. En D. Mieth (Dir.) *La teología moral ¿en fuera de juego? Respuesta a la encíclica Veritatis splendor* (pp. 79-100). Barcelona, España: Herder.
- Fromm, E. (2009). El miedo a la libertad. *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, (24), 47-61.
- Fuchs, J. (1969). *La moral y la teología moral postconciliar*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- García de Haro, R., y Goytisolo. (1978). *La conciencia moral*. Madrid, España: RIALP.
- Gil, M. I. (2015). *Conciencia de pecado y de culpa*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Colección Monografías y Tesis.
- Häring, B. (1973). *La ley de Cristo I*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- Häring, B. (1981). *Libertad y fidelidad en Cristo I. Teología moral para sacerdotes y seglares*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- Libanio, J. B. (1976). *Pecado e opção fundamental*. Petrópolis, Brasil: Vozes.
- López, A. E. (2003). *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*. Santander, España: Sal Terrae.
- Lyonnet, S. (1967). *Libertad y ley nueva*. Salamanca, España: Sígueme.
- Miranda, V. (1992). Conciencia moral. En M. Vidal (Ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica* (pp. 317-341). Madrid, España: Simancas Ediciones.
- Múniera, D. A. (2006a). Apuntes de Clase. Tema 7: Antropología teológica cristiana: La justificación y la gracia Constitutiva. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología.
- Múniera, D. A. (2006b). Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología.

- Múnera, D. A. (2006c). Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana-la opción fundamental. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología.
- Múnera, D. A. (2006d). Apuntes de Clase. Tema 10: El pecado personal del cristiano-reconciliación cristiana. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología.
- Múnera, D. A. (2006e). Apuntes de Clase. Tema 11: Antropología teológica: La ley y el espíritu – objetivo y subjetivo. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología.
- Múnera, D. A. (2015). La moral, camino de salvación eterna para todos a través de la propia conciencia y libertad. *Revista Javeriana*, (820), 42-48.
- Nello, F. A. (1995). *Teorema de la opción fundamental. Bases para su adecuada utilización en teología moral*. Roma, Italia: Pontificia Universidad Gregoriana.
- Papa Francisco. (2014). Exhortación Apostólica, *Evangelii Gaudium*. Bogotá, Colombia: Paulinas.
- Papa Francisco. (2016). Exhortación Apostólica postsinodal *Amoris Laetitia* sobre el amor en la familia. Bogotá, Colombia: Paulinas.
- Rahner, K. (1969). Teología de la libertad. En *Escritos de Teología*. Madrid, España: Taurus.
- Rahner, K. (1972). *La gracia como libertad. Breves aportaciones teológicas*. Barcelona, España: Herder.
- Rahner, K. (1979). *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona, España: Herder.
- Richter, G. (1966). *Libertad: Conceptos Fundamentales de Teología II*. Madrid, España.

- Romo, W. (2001). La conciencia moral, mediación personal de la salvación. *Teología y Vida*, 42(1-2), 172-200.
- Rudin, J. (1961). La conciencia moral desde el punto de vista católico. *La conciencia moral* (pp. 189-222). Madrid, España: Tribuna de la Revista de Occidente.
- Sánchez, U. (1984). *La opción del cristiano. Síntesis actualizada de teología moral*. Madrid, España: Sociedad de Educación Atenas.
- Sayés, J. A. (1997). *Antropología y moral. De la "nueva moral" a la Veritatis splendor*. Madrid, España: Ediciones Palabra.
- Schnackenburg, R. (1991). *El mensaje moral del Nuevo Testamento II. Los primeros cristianos*. Barcelona, España: Herder.
- Tremblay, R., y Stefano, Z. (2009). *Hijos en el hijo: una teología moral fundamental*. Buenos Aires, Argentina: Editorial de la Universidad Católica de Argentina.
- Trigo, T. (2003). *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*. Pamplona, España: Eunsa.
- Vidal, M. (1981). *Moral de actitudes I. Moral fundamental*. Madrid, España: Perpetuo Socorro.
- Vidal, M. (1977). *Moral de actitudes II. Ética de la persona*. Madrid, España: Perpetuo Socorro.
- Vidal, M. (1995). *Moral de opción fundamental y de actitudes*. Madrid, España: San Pablo.

LAS REPRESENTACIONES SOCIALES DEL CONFLICTO: UNA MIRADA DESDE LA ESCUELA

The social representations of the conflict: a view from the school

Artículo de reflexión derivado de investigación¹

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.2845>

Recibido: 14 de marzo de 2018 / Aceptado: 14 de mayo de 2018 / Publicado: 20 de junio de 2018

*Andrés Roberto Cardona**, *Víctor Hugo Montoya Páez***

Resumen

El artículo muestra la síntesis de un trabajo investigativo cuyo objetivo es la comprensión de las representaciones sociales sobre conflicto en docentes, directivos docentes y estudiantes de la media académica en las instituciones educativas Joaquín Vallejo Arbeláez y El Salvador de la ciudad de Medellín; así mismo la identificación de la procedencia del conflicto dentro de la Escuela como contexto educativo. Se caracteriza el concepto de conflicto y sus elementos constitutivos (causas, proceso, protagonistas y contexto). Se describen las posibilidades que son ofrecidas en la escuela para su tratamiento y la procedencia de las representaciones sociales del conflicto con el propósito de identificar las fuentes que impactan la comunidad de las instituciones educativas en mención. La metodología utilizada en este estudio es de carácter cualitativo-hermenéutico, no obstante, para el diagnóstico de la problemática en la población se recurrió a datos cuantitativos con el fin de tener claridad sobre el estado del objeto de investigación. Se utilizaron como técnicas de indagación la entrevista semiestructurada, el fotolenguaje y el cuestionario; cabe aclarar que este último hizo acopio de preguntas cerradas y abiertas (mixto), lo cual permitió

¹ Este artículo se deriva de la tesis: “Las representaciones sociales del conflicto: una mirada desde la escuela”, el cual fue presentado para optar por el título de magíster en Educación en la Universidad Pontificia Bolivariana (2018).

* Magíster en Educación de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Docente de la Institución educativa Joaquín Vallejo Arbeláez, Medellín. Orcid 0000-0002-8318-8744. Correo electrónico: andrescardona77@gmail.com

** Magíster en Educación de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Docente de la Institución educativa La Esperanza, Medellín. Orcid 0000-0003-2783-039X. Correo electrónico: vh.montoya12@gmail.com

a los encuestados ampliar, según su criterio, la respuesta a los interrogantes planteados. A la técnica del fotolenguaje se le aplicó un análisis paradigmático, mientras los dos restantes se trabajaron mediante un análisis autorreferencial.

Este estudio tomó la teoría de la representación social y sus dimensiones como forma de conocimiento, pues las construcciones conceptuales realizadas por las comunidades derivan en estructuras de comprensión de la realidad; así, las representaciones sociales permitieron realizar un diagnóstico de las circunstancias especiales en un contexto determinado, puesto que para su elaboración un sujeto comparte sus representaciones individuales para luego asimilar las de la colectividad.

Palabras clave

Conflicto; Escuela; Representaciones sociales; Solución de conflictos; Violencia escolar.

Abstract

The article shows the synthesis of an investigative work, whose objective is the understanding of the social representations of the conflict of teachers, principals, teachers and students of the academic average, in "Vallejo Arbelaez" and "Salvador" educational institutions in Medellín city. At the same time identifies their origin within the school as educational context. The concept of conflict was characterized and its constituent elements, (causes, process, protagonists and context). Describes the possibilities that are offered at the school for its treatment, plus the provenance of the social representations of the conflict with the purpose of identifying the sources that impact the community of the mentioned educational institutions. The methodology used in this study is qualitative in nature-hermeneutic; however; for the diagnosis of problems in the population resorted to quantitative data. To get clarity about the state of the object of research. It is used, as techniques of inquiry the semi-structured interview, the "fotolenguaje" and the questionnaire. It should be noted that the latter made collection of closed and open-ended questions, which were mixed questions. They allowed the respondents to expand, in its discretion, the answer in the questions raised. The technique of "fotolenguaje" analysis was applied to a shift paradigm, and the remaining two worked through a self-referential analysis. This study took the theory of social representation and its dimensions (the information, the field of representation and the attitude), as a form of knowledge because the conceptual constructs made by communities that are derived in structures of understanding of reality as well as the social representations made it possible to carry out a diagnosis of the special circumstances of a particular context, since for its elaboration a subject that shares its individual representations, and then assimilates the collectivity.

Keywords

Conflict, school; Social representations; Conflict resolution; School violence.

Introducción

Comprender la dinámica de la Escuela supone identificar en ella un contexto particular configurado a partir de las relaciones establecidas por sus integrantes. En esta interacción se originan situaciones de carácter conflictivo; por ello, entender la idea del conflicto que tienen sus actores, puede contribuir a un proceso dinamizador que permita el mejoramiento de las condiciones del entorno educativo. Además, el entendimiento de dicha representación sobre conflicto podría establecer las posibles acciones de solución de este.

Ahora bien, para el caso de este estudio, el conflicto será entendido como la pugna o enfrentamiento entre dos o más personas. Esta definición, además de ser la de mayor utilización por parte de las autoridades en el tema, como es el caso de Jares (2001), Cascón (2000) y Grasa y Mateos (2014), da la posibilidad de tomar una posición frente al carácter del conflicto y abordarlo desde diversas perspectivas. Cabe aclarar que la intención es no asumir el conflicto en sus orígenes como algo negativo en las relaciones sociales, por el contrario, tomarlo como una oportunidad de crecimiento personal y aprendizaje para la comunidad educativa en general.

Según lo anterior, la intención es poder estimar el conocimiento que los integrantes de las escuelas en cuestión poseen frente al conflicto, lo cual contribuye al esclarecimiento su postura al enfrentarse a una situación conflictiva. Así, se debe tener en cuenta que esta conceptualización del conflicto no se agota solo en su definición, sino que tiene en cuenta las diversas formas existentes para tratarlo y hacer de él un agente dinamizador y potencializador de las relaciones en un grupo social específico.

La investigación realizada buscó, a partir de los datos suministrados por los grupos indagados, realizar una descripción e interpretación de un fenómeno particular, para este estudio: la representación social del conflicto en la Escuela. Si bien la investigación es de carácter cualitativo con enfoque hermenéutico, podría decirse, además, que al tomar datos cuantitativos tiene un carácter híbrido, ya que parte del dato numérico tanto en la descripción de la población como en el análisis de los resultados.

La población total de docentes a los cuales les fueron aplicados los instrumentos es de 19 y los directivos docentes de 5. En esta población la muestra fue de carácter exhaustiva, pues tanto el cuestionario como la entrevista semiestructurada fueron desarrollados por la totalidad de los integrantes. En el caso de los estudiantes, la población total fue de 233. El cuestionario fue desarrollado por la totalidad de los integrantes. Para el caso de la técnica del fotolenguaje, los estudiantes escogidos para realizarla fueron seleccionados a través del muestreo aleatorio simple.

Es de resaltar que uno de los hallazgos de la investigación consiste en que la representación social, tanto de docentes, directivos docentes como de estudiantes es similar, es decir, los grupos indagados consideran al conflicto como la agresión en todas sus manifestaciones. De la misma forma también puede apreciarse una representación tradicional del conflicto, pues se ratifica la tendencia a evadir y ocultar el conflicto en los sujetos indagados.

Por tanto, el problema de investigación hace referencia al poco conocimiento, por parte de los actores de la Escuela, sobre la estructura o constitución del conflicto; lo cual, al parecer, trae como consecuencia que el mismo sea tratado con propuestas muy intuitivas o naturalizadas por la tradición, y por tanto no conllevan transformaciones en los modos de relacionarse con el conflicto.

Algunos de los autores que sirvieron como referente y con los cuales se fundamentan los planteamientos desarrollados fueron Xesús R. Jares (2001), Luis B. Peña-Reyes (2008), Serge Moscovici (1979), Silvina Lapponi (2013), Zapata, Marín, Ossa y Ceballos (2004), además se tuvieron en cuenta normativas legales tales como El Plan Nacional Decenal de Educación (2016-2026), la Ley 1620 del 2013 y el Decreto 1038 del 2015.

Así, la temática de la investigación y del presente artículo surge por la preocupación de dos docentes vinculados al municipio de Medellín, los cuales, al observar las diversas y numerosas situaciones conflictivas que se presentan

de manera recurrente en las instituciones donde laboran, ven la necesidad de preguntarse cómo comprenden el conflicto los actores de la Escuela y, de igual forma, cómo han construido ese conocimiento de conflicto que poseen.

El camino recorrido para llegar a resolver dicho cuestionamiento se desarrolla en tres fases: la primera es el reconocimiento de los conceptos que serán abordados en el presente artículo, es decir, las representaciones sociales y el conflicto, los cuales tienen como objeto brindar herramientas de comprensión sobre la problemática a tratar; el segundo expone los hallazgos en relación con las representaciones sociales del conflicto y su procedencia en las instituciones educativas en mención; por último las conclusiones de la investigación.

Referentes teóricos

La vida en sociedad es posible a partir de los conceptos que los sujetos construyen mediante acuerdos, los cuales son, a su vez, el producto de las múltiples acciones que deben desarrollar de forma colectiva. De esta manera, compartir elementos comunes de conocimiento con otros conlleva a superar el estado salvaje natural del ser humano y, por consiguiente, a crear una red de comprensiones desde las características particulares de la comunidad a la que pertenece.

Tal construcción colectiva de conceptos es realizada a partir de interpretaciones del entorno, las cuales tienen su punto de partida en la generación de opiniones. Éstas, en un primer momento, se originan de forma individual, pues son los procesos del pensamiento que inician en lo particular frente a un objeto social y luego retornan a la colectividad. Moscovici (1979) plantea que “sabemos que la opinión, por una parte, es una fórmula socialmente valorizada a la que un individuo adhiere y, por otra parte, una toma de posición acerca de un problema controvertido de la sociedad” (p. 30). Se evidencia, entonces, que existe un camino de doble vía, es decir, el sujeto se adhiere a una manifestación social y luego este mismo la devuelve al colectivo transformándolo.

Los conceptos de opiniones e imágenes son estáticos, pues no necesitan de la interacción con otros sujetos para ser suscitados. Caso contrario el de las representaciones sociales, pues como lo dice Moscovici (1979):

son conjuntos dinámicos, su característica es la producción de comportamientos y de relaciones con el medio, es una acción que modifica a ambos y no una reproducción de estos comportamientos o de estas relaciones, ni una reacción a un estímulo exterior dado (p. 29).

Este mismo autor define a las representaciones sociales como:

La representación social es una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos. La representación social es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran a un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación (p. 17).

Es decir, el ser humano se encuentra en un lugar común con los demás, pero ese lugar común, la realidad, le permite interactuar y, por tanto, crear relaciones sociales que de una u otra manera tendrán incidencia en la forma en cómo esta realidad es concebida. Debe señalarse, el proceso por el cual el sujeto se representa un objeto surge de la configuración de dos elementos cognitivos: el concepto y la percepción; el primero en el orden de lo intelectual y el segundo en el de lo sensorial. Aquello considerado como lo intelectual está en relación con las ideas de carácter racional o teórico; mientras que lo sensorial hace parte del campo de la percepción de los sentidos.

Además, las representaciones sociales en la teoría de Moscovici (1979) poseen tres dimensiones: la información, el campo de la representación y la actitud. La información es la cantidad de datos que posee un grupo acerca de un objeto social, es la clasificación de los contenidos con los cuales el grupo comprende la realidad en la que se encuentra. El campo de la representación es la manera como una comunidad hace emerger un objeto social organizada-mente, con el objetivo de comprender el fenómeno suscitado. La actitud es la posición tomada frente al objeto social, bien sea favorable o desfavorable (p. 45). Puesto que esta dimensión es posible de ser observada o analizada desde

el hecho como tal, es la forma más recurrente de abordar las representaciones sociales. Estas tres dimensiones de las representaciones sociales buscan establecer un sistema bajo el cual comprender cómo emergen los conocimientos en un grupo social, en otras palabras, es darles contenido y sentido.

Se puede concluir que para Moscovici y Marková (2003) las representaciones sociales configuran una estructura con la cual organizar la relación entre el sujeto y el objeto desde una perspectiva de la interacción social, en palabras de él: “las representaciones sociales o colectivas no se pueden explicar a partir de hechos menos complejos que aquellos que gobiernan la interacción social” (p. 148). Es decir, la posibilidad de representarse cognoscitivamente los objetos por parte de los sujetos está condicionada por el grupo social en el cual se desenvuelven.

Para continuar con el orden propuesto, se debe tratar la categoría conflicto. Este se podría considerar como una circunstancia que debe evitarse y que no puede ser aceptada como condición natural de los seres humanos. En palabras de Jares (1992), “predomina la concepción tradicional de conflicto derivada de la ideología tecnocrática-conservadora que lo asocia como algo negativo, no deseable, sinónimo de violencia, disfunción o patología y, en consecuencia, como algo que es necesario corregir y sobre todo evitar” (p. 107). Por tanto, se podría decir que la idea de un carácter negativo del conflicto es intrínseca a la postura de contención y evasión de este, es decir, se corresponden la una con la otra.

De esta forma, cuando hablamos de conflicto nos referimos a la pugna, entendida como una contraposición entre dos o más partes. Para que un conflicto exista es necesario el enfrentamiento entre las partes, tal como lo afirman Grasa y Mateos (2014): “habida cuenta de que los objetivos perseguidos, sean personales o grupales, suelen interrelacionarse entre sí y formar un sistema, un conflicto supone una contraposición o incompatibilidad entre varios objetivos o intereses en pugna dentro de un sistema” (p. 11). Algunos de los elementos negativos que podrían mencionarse, según el autor, son: el cambio puede resultar violento si no se gestiona de forma positiva; la incertidumbre puede provocar miedo o estrés, agravando la relación conflictual.

La visión negativa del conflicto genera desesperanza, pues en la aspiración de construir un entorno pacífico se presenta a este como espacio ausente de conflictos, mirando la realidad desde una posición idílica o utópica pues, como ya se ha mencionado, el conflicto no puede desaparecer ni estar ausente de las relaciones humanas. Jares (2001) se refiere a esto al expresar:

La desesperanza que se produce cuando se corrobora que la paz no presupone la ausencia de conflictos –“¿cómo puede ser que en la paz siga habiendo conflictos?”, interroga una alumna universitaria–, confirman año tras año la visión tradicional negativa del conflicto (p. 18).

La posición expuesta es muestra del imaginario sobre dos conceptos que se creen antagónicos: la paz y el conflicto.

De la misma forma existe una acepción negativa de conflicto que lo asocia necesariamente con la violencia, es decir, se considera al conflicto como una situación que, si se presenta, siempre tendrá como consecuencia inmediata una respuesta violenta. Es así como McNeil en su libro *La naturaleza del conflicto humano*, citado por Jares (2001), establece cómo la agresión violenta que se origina a partir de los conflictos es ineludible, pues es un imperativo en las relaciones humanas: “la agresión es la consecuencia de vivir con los demás” (p. 23). Por esto el conflicto se asocia con violencia directa, y por ello si lo que se pretende es la armonía en una sociedad, este desaparece.

En el contexto educativo se aprecia la acepción negativa de conflicto, incluso en los materiales curriculares: cartillas, libros de texto, entre otros, presentan un mundo donde no existen malos entendidos y el entorno es ideal, lo que refuerza la idea de ocultamiento o remoción del conflicto, pues no se muestra nunca como posibilidad de ajuste, sino como elemento de ruptura. La buena sociedad es la sociedad sin conflictos, y por ende la Escuela, como representación de ésta, también debe ser un espacio sin conflictos, una realidad aconflictiva.

Así pues, los procesos que se llevan a cabo en la escuela están enmarcados por una serie de situaciones que se constituyen en algún tipo de conflicto; ya al estar sus integrantes en constante interacción, es inevitable el surgimiento de

diferencias entre los intereses de cada uno, tal como lo define Jares (1997): “el conflicto es, en esencia, un fenómeno de incompatibilidad entre personas o grupos” (p. 54). Por esto la cuestión requiere pensar el conflicto no solo desde una perspectiva negativa, sino entenderlo como una oportunidad donde la Escuela da cuenta de sus falencias para luego intentar solucionarlas y, de ésta forma, aportar a los conflictos macro del entorno circundante.

La importancia de trabajar el conflicto y sus implicaciones en la Escuela puede apreciarse en París-Albert (2003) al expresar que:

La educación en este tipo de conocimientos ayuda a los jóvenes a comprender que hay modos de relacionarse que van más allá de la violencia, y que permiten la búsqueda de alternativas creativas que facilitan la aparición de soluciones para los problemas (p. 316).

De acuerdo con lo anterior se podría decir que el conflicto debe alejarse de una connotación tradicional —la cual lo trata como el resultado de un enfrentamiento violento—, pues puede ser intervenido de otra forma. Lo relevante está en la consideración de su existencia y de la imposibilidad de su ocultamiento.

Entonces, el conflicto al ser visibilizado es entendido como un proceso y no como una consecuencia. En el caso de la Escuela se demanda una visión de conflicto que permita no la prevención de este sino la *provención*. La prevención posee una aspiración inhibitoria o de contención del conflicto, mientras que la postura de la provención es, para autores como Burton (1990) y Arellano (2007), la posibilidad de asumir los conflictos de una manera diferente, desde su comprensión, el reconocimiento de su origen y su posible resolución.

Lo que se pretende con el concepto de provención es no sólo propiciar las condiciones para la buena conducta, sino indagar por las razones de fondo que producen las situaciones conflictivas, pues de otra forma es muy probable que estas se conviertan en generadoras de violencia directa. Jares (2001), al caracterizar el conflicto, expresa que su estructura posee cuatro elementos, los cuales siempre están presentes y se encuentran en influencia constante (las causas del conflicto, los protagonistas de la situación conflictiva, el proceso o desarrollo y el contexto).

Las causas que provocan el conflicto en el ámbito escolar están enmarcadas, según Jares (2001), en cuatro categorías: la primera se refiere al enfrentamiento por ideología o ciencia, es decir, conflictos que se originan por opciones pedagógicas diferentes, concepciones de Escuela, opciones organizativas diferentes, tipo de cultura o culturas escolares que conviven en el mismo espacio. La segunda se refiere a aspectos relacionados con el poder, ya sea por el control de la organización, la promoción profesional, el acceso a los recursos, la toma de decisiones, entre otras. La tercera se relaciona con la estructura, en cuanto a ambigüedad en las metas, celularismo, debilidad organizativa, contextos y variables organizacionales. La cuarta categoría se refiere a cuestiones personales y de relación interpersonal, es decir la estima propia, la seguridad, la insatisfacción laboral, la comunicación deficiente y/o desigual. Si se tienen en cuenta estas fuentes del conflicto se puede establecer que este no tiene un origen común en todos los casos.

Otro elemento constitutivo del conflicto son los protagonistas, los cuales pueden ser directos o indirectos. Son directos cuando participan activamente desde el origen mismo del conflicto; e indirectos cuando se ven integrados a él, ya sea por ser afectados o por haber querido tomar parte en un segundo momento de la situación. En cuanto al conflicto escolar es necesario recalcar como no solo los estudiantes son sujetos del conflicto, sino que todos los integrantes de la escuela por su interacción son susceptibles de presentarlos.

Así mismo, otro elemento en la estructura del conflicto es el proceso; según Jares (2001), es la forma como los sujetos que se encuentran en una situación conflictiva la enfrentan. Este enfrentamiento puede darse en situaciones estructurales, estratégicas y emocionales-afectivas. Por último, se trata el contexto como elemento final estructural del conflicto, el cual es determinante, pues todos los conflictos se dan en un contexto específico; este puede influir en la forma como se desarrolla y resuelve el conflicto. Así como lo plantea Jares (2001), puede haber situaciones conflictivas de fácil resolución en un contexto determinado pero irresolubles en otro.

Un educador que pretenda generar espacios que permitan la construcción de una sociedad adaptable a los entornos actuales, en constante cambio, debe promover el conflicto como objeto de estudio, como forma de construcción de la realidad, por consiguiente, como algo positivo para la sociedad y como un fenómeno necesario de la vida humana. La situación conflictiva permite, entonces, que el estudiante deba recurrir a su creatividad, caso contrario, si no existiera la situación conflictiva no tendría la necesidad de desarrollar esa competencia.

De estos referentes, en consideración de esta investigación, se plantea la necesidad de reconocer cómo los estudiantes, docentes y directivos de la educación media, en las instituciones educativas en cuestión, se representan el conflicto y cómo han construido tal representación (procedencia), con la pretensión de comprender formas diferentes de asumir y tratar los conflictos.

Las representaciones sociales del conflicto y su procedencia en docentes, directivos docentes y estudiantes

Los hallazgos de la investigación permiten elaborar y establecer semejanzas y diferencias entre los docentes, los directivos docentes y los estudiantes acerca de la representación social de conflicto y la procedencia de ésta. El objetivo de este comparativo es identificar la cercanía o lejanía existente entre estos grupos en relación con la comprensión de las características propias de dicha representación social, las cuales se presentan en las instituciones educativas Joaquín Vallejo Arbeláez y El Salvador.

En los docentes, directivos docentes y estudiantes la representación social del conflicto tiene cierto grado de cercanía, pues en las respuestas y descripciones dadas por ellos, es posible notar una forma muy parecida de comunicar

aquello que consideran es el conflicto. A manera de ejemplo, en la siguiente tabla se exponen algunas de las respuestas, las cuales pueden aportar a su comparación.

Tabla 1: tabla comparativa de respuestas del cuestionario entre docentes, directivos docentes y estudiantes.

Representación social de conflicto	
Docentes y directivos docentes	Estudiantes
Ante la pregunta: ¿En su cotidianidad es recurrente el ocultamiento del conflicto?	
Solo en algunas situaciones se visualiza más la intolerancia y es la causa de que cuando hay un conflicto, por pequeño que sea, se visualice (C-S-11. 2017).	Sí, porque quiero evitar que los demás tomen como ejemplo los procesos mal hechos, maltratos físicos y psicológicos (C-JVA-21. 2017).
Ante la pregunta: ¿Considera usted que el conflicto es un proceso o el resultado de unas causas particulares? Explique su respuesta	
El conflicto es el resultado del desencuentro entre dos posturas irreconciliables (C-JVA-16. 2017).	A las personas a veces les gusta demostrarlo para, a veces, dañar a la otra persona (C-JVA-14. 2017).
Ante la pregunta: ¿Para usted el conflicto posee un carácter negativo o positivo, y por qué?	
Negativo: cuando hay enemistad y se llega a una agresión (C-S-13. 2017).	Pues el conflicto para mí siempre será negativo, en muchas ocasiones he observado conflictos que terminan en pelea y no traen nada favorable porque se crea la rivalidad en la sociedad (C-JVA-19.2017).

Fuente: elaboración propia.

Por consiguiente, al revisar cuál es la representación social de conflicto de los docentes, los directivos docentes y los estudiantes de la media académica, es posible evidenciar que estos grupos poseen una representación sobre el conflicto similar, es decir, se representan el conflicto como diferencia, pugna o enfrentamiento entre dos o más personas. Ante esto se podría inferir que los elementos que conforman la realidad específica de esta comunidad atraviesan a ambas poblaciones (docentes, directivos docentes y estudiantes); por ello, fenómenos como el desplazamiento forzado, la pobreza, la cercanía con

expendios de sustancias psicoactivas, su consumo y las problemáticas familiares condicionan la manera de comunicar lo que es el conflicto y generar la representación social.

De la misma forma, la interacción continua entre los sujetos de esta comunidad hace que las diversas posturas sobre la comprensión del conflicto terminen por ser construidas de manera cooperativa; en otras palabras, en la convivencia cotidiana dentro de las instituciones educativas y ante el surgimiento de situaciones conflictivas en las cuales se ve el enfrentamiento, necesariamente se instauran formas comunes de entender y enfrentar el conflicto. Tal como se ha mencionado, se evidencia, entonces, que existe un camino de doble vía, es decir, el sujeto se adhiere a una manifestación social y luego este mismo la devuelve al colectivo transformándolo.

Esto conlleva reconocer la preponderancia de una idea negativa del conflicto, debido a una representación del enfrentamiento desde una perspectiva en la cual lo adverso o perjudicial sale a relucir como elemento primordial del conflicto, ello por manifestaciones como la pelea y las agresiones en todas sus formas, pues son constantes en las diversas maneras de enunciar el conflicto por parte de los grupos objeto de esta indagación.

Esta idea del conflicto que se aprecia en docentes, directivos docentes y estudiantes en las instituciones educativas de la media académica, necesariamente implica una perspectiva en la cual las situaciones conflictivas solo traen consecuencias negativas, por tanto, los sujetos ante los conflictos prefieren evitarlos y, si es posible, ocultarlos debido a la consideración del conflicto como circunstancia que poco o nada aporta a la armonía y las sanas relaciones entre los individuos.

Lo anterior denota que no importa la edad, ni la formación académica, ni el cargo desempeñado, para definir y poseer esta representación sobre el conflicto. A este fenómeno Moscovici (1979) lo llama "dispersión de la información", que se refiere a cómo los sujetos en determinada situación no tienen toda la información sobre algún asunto y por ello deben compartirla para complementarla. En los grupos la comprensión del conflicto que poseen se centra en las

manifestaciones y consecuencias de este, pues en la cotidianidad, tanto dentro como fuera de la escuela, lo que se puede observar sobre el conflicto, de forma inmediata, es la pelea o el enfrentamiento violento.

Por lo anterior, ambos grupos ven el conflicto como una urgencia que irrumpe en la sana convivencia, y por ello la necesidad de solucionarlo de manera inmediata; además por sus posturas negativas se propende hacia la imposibilidad de ver el conflicto como una cuestión necesaria e inevitable en las relaciones sociales. Lo anterior se explica debido a una situación de incompatibilidad entre el conflicto y las relaciones sociales. Lederach (2008) dice que la capacidad de las personas y comunidades para convivir y superar incompatibilidades es a través de la posibilidad de crear una red de relaciones en las que confluyen tanto amigos como enemigos.

Ahora bien, la idea según la cual todo conflicto debe y es susceptible de ser solucionado en el menor tiempo posible es considerada por esta comunidad, pues se piensa que los conflictos de larga duración afectan a un mayor número de personas y por tanto se hacen más complejos. Esta complejidad se explica por el hecho del tiempo transcurrido en el proceso del conflicto, pues existe la posibilidad de generación de nuevas situaciones conflictivas, en las cuales la intervención de nuevos protagonistas propicia cambios en la postura de una de las partes y por tanto la inconformidad de alguna de éstas, lo cual puede producir una variación en la intensidad del conflicto.

En relación con lo enunciado, es importante recalcar cómo el asunto de la sana convivencia escolar es recurrente. La comunidad indagada considera que es relevante tratar los temas sobre convivencia, pues al abordar temáticas sobre conflicto, aparece el ideal o la utopía de una sociedad sin estos, en la cual se podría alcanzar la paz. Ante esto, el ideal de paz mencionado implica, implícitamente, que los tiempos y esfuerzos que se orientan a la solución de conflictos podrían ser invertidos en otras actividades, en el caso de la Escuela, en el mejoramiento de los procesos de enseñanza y aprendizaje. Lo anterior quizás por un desconocimiento del carácter positivo del conflicto que refuerza los vínculos entre los sujetos.

Así, existe una tendencia entre los grupos indagados por escapar a las situaciones conflictivas que se presentan, tal como se muestra en la siguiente afirmación de una entrevistada: “Instintivamente la huida, esa es mi posición siempre, la huida, pero obviamente uno tiene que recapacitar; y digo, bueno, soy el rector, entonces la mediación, mi posición es la mediación” (E-JVA-3. 2017). Ante esto, el ideal de paz en una comunidad parece responder implícitamente a una cuestión de realización individual y no a un sentido de responsabilidad colectiva.

Como complemento a lo anterior, es importante enunciar que la representación individual de un aspecto de la realidad, en este caso el conflicto, es el resultado de las fuerzas de la colectividad y viceversa. Entonces, el deseo de evitar una situación conflictiva no proviene exclusivamente del sujeto, sino que es una tendencia en los grupos sociales. Por tal motivo, la voluntad de participar en conflictos debe ser asunto colectivo.

A este respecto, a pesar de que ambos grupos representan el conflicto como enfrentamiento violento, “pelea”, existen unas diferencias sobre dichas representaciones. Una de ellas es que los estudiantes poseen una representación de “pelea” o enfrentamiento desde una perspectiva más violenta, la cual incluso podría desencadenar en la muerte de uno de los integrantes del conflicto. Esto es debido a la creencia, según la cual para solucionar un conflicto es necesario que en el enfrentamiento violento se llegue a la reducción del otro, a una superación ya sea por medio físico y/o psicológico.

Esta forma de solucionar los conflictos por parte de los estudiantes podría tener su origen en la falta de credibilidad en la mediación. Los estudiantes no creen que el diálogo sea una herramienta efectiva para llegar a acuerdos definitivos, mientras que las agresiones físicas mutuas, “peleas”, sí les permite, de alguna manera, dar por concluido el conflicto, ya que en el sometimiento del otro se evidencia la superioridad de una de las partes. Sin embargo, el orden instaurado es efímero, pues esto no implica que dicha situación pueda volver a presentarse.

En los docentes y directivos docentes, dicha representación, en la mayoría de los casos, no llega hasta los niveles y consecuencias descritos por los estudiantes. Para éstos podría sólo quedarse en el enfrentamiento verbal. Es así como para los docentes y directivos docentes, la forma más frecuente de solucionar los conflictos es a través del diálogo, esto debido a la posibilidad de aprendizaje que se da en dichas situaciones. Cabe aclarar que tal aprendizaje está orientado a comprender los elementos constitutivos del conflicto, para de esta forma evitar otros que puedan surgir o el agravamiento de los mismos.

Además, la posición del docente y directivo docente como sujetos que detentan el poder dentro de las instituciones, los enmarca dentro de un conjunto de comportamientos que son continuamente observados y juzgados por la comunidad en general; de tal forma, un docente o directivo docente que recurra a las vías de hecho, tales como la exclusión, el castigo físico o la agresión verbal, se distancia de su deber como sujeto que debe promover la adecuada convivencia en las instituciones. Por tal motivo éstos aducen al diálogo y a la mediación para la resolución de situaciones conflictivas, incluso aquellas que se les presentan por fuera de la escuela.

En este sentido es posible denotar, aunque solo en su tratamiento, un carácter positivo de los conflictos por parte de los docentes y directivos docentes. Al parecer esta diferencia en el tratamiento del conflicto también obedece a la preparación y la experiencia del docente y directivo docente; es decir, éstos, al contrario de los estudiantes, han podido acceder a otros contextos en los que los espacios académicos y el diálogo entre pares les han permitido ampliar su campo de representación sobre el conflicto. En otras palabras, el poder comunicar su representación en diversos contextos contribuye al conocimiento de otras formas de solución del conflicto.

De igual forma, otra diferencia observada es frente a la actitud, es decir, la forma en la que se afrontan las situaciones conflictivas presentadas en las instituciones. Los docentes y directivos docentes, en la mayoría de los casos, no se ven inmersos en dichas situaciones. Esto se debe a que ellos no se consideran agentes constitutivos del contexto; o sea, en la mayoría de los casos, ellos ven la Escuela como un lugar en donde se comparten ciertos aspectos relacionados

únicamente con los procesos de enseñanza de un saber particular, por ello no permiten que se construyan vínculos sociales o afectivos, pues además estos tienen la posibilidad de interactuar con otros contextos. En otras palabras, los problemas que afectan la organización escolar no hacen parte de su vida.

Los docentes y directivos docentes consideran que en las situaciones conflictivas los involucrados son los estudiantes y su rol sólo es de mediación; es decir, ellos no son causa, ni artífices de las consecuencias del conflicto, por esto no hacen referencia a situaciones conflictivas propias dentro de la Escuela, donde ellos sean protagonistas, sino sólo en contextos externos, tales como la familia, el círculo de amigos o incluso compañeros de trabajo; cabe aclarar que lo anterior puede deberse a una postura de alejamiento frente a las formas de actuación de los estudiantes y su contexto.

Ahora bien, en relación con la procedencia del conocimiento de la representación social de conflicto, tanto de los docentes y directivos docentes como de los estudiantes, es la experiencia. Ambos grupos consideran que las experiencias conflictivas tenidas en diversos momentos de su vida contribuyen a conformar el conocimiento y/o representación que sobre el conflicto poseen. A modo de aclaración, la experiencia debe tenerse en cuenta como el conjunto de situaciones directas e indirectas que afectan al sujeto, en relación con la apreciación de este sobre el contexto en el cual está inmerso.

Esto, al parecer, muestra una naturalización tal del concepto de conflicto que conlleva a representarlo desde sus manifestaciones y/o consecuencias, es decir, con el uso que se le da al concepto de conflicto en su contexto específico. Se alude a la experiencia por la necesidad de poderlo comunicar en un grupo particular y así contrarrestar la falta de teorización y conceptualización sobre el conflicto por parte de estos miembros de la comunidad educativa. Puesto que, si existiera una suficiencia conceptual, podría cambiar la forma de tratar el conflicto debido a una preocupación mayor por el proceso que conllevó conflicto y no por sus manifestaciones y/o consecuencias.

Dentro de este orden de ideas se debe tener en cuenta que la experiencia parte de un contexto que es un factor común para determinar la procedencia del conflicto de los grupos indagados, puesto que, tanto para directivos docentes y docentes, como para los estudiantes, el hacer parte de un contexto enmarcado por la violencia condiciona su representación sobre el conflicto. Mora (2002) expresa: "(...) es una forma de conocimiento a través de la cual quien conoce se coloca dentro de lo que conoce" (p. 7). Así, las experiencias construidas en los diferentes contextos determinan la comprensión que los sujetos tienen del conflicto, ya sea de forma individual o colectiva.

En este sentido el contexto para ambos grupos está delimitado por las mismas condiciones, lo cual proporciona elementos similares para la construcción de la representación del conflicto, y así aquello que hace parte del entorno por fuera de la Escuela, necesariamente incide al interior de ésta. Jares (2001) menciona esta correspondencia y considera a la Escuela como: "(...) caja de resonancia de la conflictividad social" (p. 80). Lo anterior debido a que en la Escuela hacen eco todos aquellos conflictos de su alrededor y no puede escapar de la incidencia de éstos en su cotidianidad.

En esta perspectiva, de la experiencia como procedencia del conocimiento sobre conflicto, surgen los medios de comunicación. Cabe aclarar que, en el caso de los estudiantes, éstos consideran que son fuente confiable, pues muestran las manifestaciones y/o consecuencias violentas del conflicto, y por ser sucesos constatables son poco cuestionables. En cambio, para los docentes y directivos docentes, los medios de comunicación no son una fuente confiable, pues amañan la información a los intereses particulares que tienen y a los parámetros de censura que deben respetar.

Según lo anterior, y al tener en cuenta que los docentes y directivos docentes tienen la posibilidad de interactuar y conocer otros contextos, tal como se ha mencionado, se genera en ellos una postura crítica frente a lo que dicen los medios de comunicación de su entorno, lo cual permite crear filtros a dicha información. La oportunidad de entablar diálogos entre pares, el acervo intelectual construido en la academia, entre otras experiencias, conlleva desarrollar una actitud de análisis respecto a la información brindada por los medios.

Conclusión

En conclusión, tanto para los docentes, directivos docentes, como para los estudiantes, la forma de comunicar lo que es conflicto se da a través de la comprensión de este como enfrentamiento, pugna y pelea. “Las representaciones sociales es una teoría concebida para responder a preguntas específicas respecto de las relaciones comunitarias y sociales” (Moscovici y Marková, 2003, p. 147). Por tanto, este modo de representar el conflicto está anclado a su posibilidad de transmisión, lo cual permite instaurar una manera común de identificar el conflicto a partir de las definiciones antes mencionadas.

En otras palabras, la experiencia de cómo han afrontado estas situaciones les permite asimilar su conocimiento sobre el conflicto, con el propósito de entenderlo en un grupo en particular y, de esta forma, construir su representación social. Como complemento, en la construcción de la representación social del conflicto, los estudiantes ven en el docente o directivo docente un agente regulador, cuyo papel de referente contribuye en la formación de éstos. Por tal motivo, se tiende a emular sus representaciones sociales, en este caso la del conflicto. De tal forma, si para el docente el conflicto es pugna, enfrentamiento o pelea, posiblemente los estudiantes continúen reproduciendo dicha representación.

En relación con las implicaciones anteriores se puede concluir que las representaciones sociales construidas en un contexto determinado son complejas, y que incluso no varían considerablemente de un grupo formado y profesional, como es el caso de los docentes y directivos docentes, en comparación con el de estudiantes. Al parecer, la representación social del conflicto de ambos grupos es afín, debido a la preponderancia del contexto, pues este se alinea con unos aspectos de la tradición que lo hacen comprensible para toda la comunidad.

Llama la atención que la representación social del conflicto instaurada en este contexto es permeada por diversos acontecimientos que a lo largo del tiempo han generado hábitos y costumbres e impactado los modos de repre-

sentarse el conflicto de tal forma que el individuo recurre a ellos para hacerse comprender ante un grupo social; por tal motivo: la representación social de conflicto, como un conocimiento que obedece a unas tradiciones construidas en comunidad, parece ser difícil de transformar debido a una conciencia colectiva arraigada en el enfrentamiento violento.

Conflicto de intereses

Los autores declaran 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

- Arellano, N. (2007). La violencia escolar y la prevención del conflicto. *Orbis. Revista de Ciencias Humanas*, 3(7), 23-45.
- Burton, J. W. (1990). *Conflict: Resolution and Provention*. London Ed Macmillan
- Cascón, P. (2000). Educar en y para el conflicto en los centros. *Cuadernos de Pedagogía*, (287), 61-66.
- Grasa, R., y Mateos, O. (2014). *Guía para trabajar en la construcción de la paz. Qué es y qué supone la construcción de la paz*. Bogotá, Colombia: Cámara de Comercio de Bogotá.
- Jares, X. R. (1992). *Educación para la paz: su teoría, su práctica*. Madrid, España: Editorial Popular.
- Jares, X. R. (1997). El lugar del conflicto en la organización. *Revista Iberoamericana de Educación*, (15), 53-73.

- Jares, X. R. (2001). *Educación y conflicto: guía de educación para la convivencia*. Madrid, España: Editorial Popular.
- Lapponi, S. F. (2013). Resolución de conflictos en la escuela: una herramienta para la cultura de paz y la convivencia. *Contextos Educativos. Revista de Educación*, (3), 91-106. DOI: <http://dx.doi.org/10.18172/con.466>.
- Lederach, J. P. (2008). *La imaginación moral*. Bogotá, Colombia: Grupo editorial Norma.
- Ministerio de Educación Nacional. (2013). *Ley 1620 de 2013*. Por la cual se crea el Sistema Nacional de Convivencia Escolar y Formación para el Ejercicio de los Derechos Humanos, la Educación para la Sexualidad y la Prevención y Mitigación de la Violencia Escolar. Colombia.
- Ministerio de Educación Nacional. (2017). *Plan Decenal de Educación 2016-2026*. El camino hacia la calidad y la equidad. Recuperado de http://www.plandecenal.edu.co/cms/media/herramientas/PNDE%20FINAL_ISBN%20web.pdf.
- Mora, M. (2002). La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, (2), 78-102. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v1n2.55>.
- Moscovici, S. (1979). La representación social: un concepto perdido. En: S. Moscovici (Ed.), *El psicoanálisis, su imagen y su público* (pp. 27-44). Argentina: Editorial Huemul S. A.
- Moscovici, S., y Marková, I. (2003). La presentación de las representaciones sociales: diálogo con Serge Moscovici. En J. Castorina (Comp.), *Representaciones sociales, problemas teóricos y conocimientos infantiles* (pp. 111-151). Barcelona, España: Gedisa.
- París-Albert, S. (2003). La conflictología: un aprendizaje positivo de los conflictos. *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, (33), 315-328. Recuperado de <https://convergencia.uaemex.mx/article/view/1595/2676>.

Peña-Reyes, L. B. (2008). Reflexiones sobre las concepciones de conflicto en la geografía humana. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, (17), 89-115.

Zapata, V., Marín, E., Ossa, A., & Ceballos, R. (2004). El concepto de escuela en Colombia en los planes educativos de los siglos XIX y XX. Medellín: Imprenta Universidad de Antioquia



**Artículos de reflexión
no derivados de
investigación**



JUSTICIA POR MANO PROPIA EN COLOMBIA: UN ANÁLISIS DESDE LOS CONCEPTOS DE IRA E IRA TRANSICIONAL

Vigilante justice in Colombia: an analysis from the concepts of anger and transitional anger

Artículo de reflexión no derivado de investigación

<https://doi.org/10.21501/23461780.2843>

Recibido: 6 de noviembre de 2017 / Aceptado: 14 de mayo de 2018 / Publicado: 19 de junio de 2018

*Iván Javier Mojica Roza**

Resumen

Los casos de justicia por mano propia en Colombia han sido noticia en los últimos años y tienen el potencial de convertirse en una problemática social considerable. ¿Por qué una persona normal puede llegar a considerar que la solución a un delito es cometer otro? Este artículo pretende mostrar que la elevada percepción de impunidad y la desconfianza en las instituciones conducen a los ciudadanos al hastío, la frustración y, finalmente, a la ira, sentimiento que desencadenaría este tipo de reacciones; y propone que una posibilidad para romper esta espiral de violencia es tratar de enfocar esa ira en la búsqueda de soluciones integrales en lugar de enfocarla en la satisfacción de un deseo de retribución individual.

Palabras clave

Ética; Justicia por mano propia; Ira transicional.

* Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia, estudiante de maestría en filosofía de la Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia. Orcid: orcid.org/0000-0002-6654-8410. Correo electrónico: ij.mojica@uniandes.edu.co

Abstract

Vigilante justice in Colombia has been considered in the news in recent years and has the potential to become a considerable social issue. Why a normal person would consider that the answer to a crime is to commit another crime? This article wants to explain that the high impunity perception and the distrust in institutions lead the citizens to weariness, frustration and, finally, anger, emotion that triggers that kind of reactions; and propose that a viable way to interrupt this spiral of violence is to try to focus that anger in the pursuit of integral solutions instead of focussing it in the satisfaction of a desire of personal retribution.

Keywords

Ethics; Vigilante justice; Transitional anger.

Introducción

Aunque hacer un seguimiento a las cifras de linchamientos puede resultar complicado porque, según Claudett (2000), “la policía rara vez hace un registro sistemático de estos hechos”, algunas evidencias nos permiten ver un aumento de estos casos, tanto en Colombia como en América Latina¹. Una de las representaciones más comunes, y a la vez más peligrosas de este fenómeno, es el acto del linchamiento, el cual ha llegado a dejar hasta 140 muertes en un año (Flórez, 2016). Un factor transversal al hecho de linchar a alguien es el de “darle una lección”, castigar a la persona, independientemente de la gravedad del crimen cometido, de tal manera que no lo vuelva a hacer, a riesgo de enfrentarse a otra golpiza e incluso a la muerte. En el presente artículo busco argumentar que los castigos por mano propia tienen las mismas características retributivas que Martha Nussbaum le otorga a la ira en su artículo “Transitional Anger” (2015), y que al poseer esas mismas características, la sociedad en su conjunto debería propender por erradicar la ira en estos espacios y sustituirla por una más constructiva ira transicional. Para esto, en primer lugar, daré un pequeño panorama que ayude a comprender por qué la justicia por mano propia se presenta en Colombia; luego, con ayuda del artículo de Nussbaum, mostraré que la justicia por mano propia se adecúa a la definición de ira; finalmente, explicaré por qué la ira transicional propuesta por Nussbaum es una mejor manera de abordar estas situaciones y cómo, al estar conscientes de este sentimiento, tanto los individuos como la sociedad podemos buscar mejores vías para la resolución de conflictos.

La metodología para desarrollar estos puntos consistirá en el uso de casos puntuales de justicia por mano propia registrados por la prensa colombiana, con el fin de evaluar algunas de las características de los mismos. Posteriormente se delimitarán algunas de las características sociales que permiten el

¹ El citado artículo de Claudett (2000), “La justicia en tiempos de la ira: linchamientos populares urbanos en América Latina”, recoge una serie de evidencias, la gran mayoría de carácter periodístico, que permite ver un aumento del fenómeno. Un reportaje más reciente de la BBC (2016) titulado “‘La gente demanda castigo’: el inquietante aumento de los linchamientos en América Latina” nos da un panorama más actual que, a la vez, permite ver que lo planteado por Claudett no se quedó en el 2000 sino que sigue su curso. Para el caso específico de Colombia, el grupo de investigación Estado y usos sociales de la ilegalidad (EILUSOS) de la Universidad Nacional de Colombia publicó en 2016 un artículo en el diario *El Espectador* titulado “Un muerto por linchamiento cada tres días en Bogotá”, en el cual presentan cifras que nos permiten ver el incremento de estos actos en el país.

surgimiento de estos actos (impunidad y desconfianza en la ley y las autoridades), y se mostrará, apoyándose en el *Centro de Estudios Sobre Impunidad y Justicia* (2015) y en el “Rule of Law Index” (2016e), que Colombia adolece de estos factores. Finalmente se usará el artículo de Nussbaum (2015), dado que en este la autora explora la ira presente tanto en víctimas como en allegados y testigos de la agresión, y propone una salida constructiva para esa ira; lo que se busca es hacer un paralelo entre la situación de las víctimas y la sociedad en los casos presentados por Nussbaum y los casos en los que se presenta justicia por mano propia, con el fin de ofrecer una salida diferente que permita cortar el ciclo de violencia que se desata al cambiar la justicia por el linchamiento.

Justicia por mano propia en Colombia

El fenómeno de la justicia por mano propia no es un asunto exclusivo de la sociedad colombiana, por lo que no se puede decir que deriva de nuestra idiosincrasia o de alguna particularidad inherente a nuestra sociedad; en otras palabras, los colombianos no nos tomamos la justicia por mano propia por el mero hecho de ser colombianos². Vale la pena recalcar este punto porque nos permite mantener la esperanza de encontrar una salida a esta problemática, en especial enfocándonos en aquellas sociedades que carecen de este problema para saber qué se necesita para sobrellevarlo. Sin embargo, si no es algo que esté enquistado en nuestra idiosincrasia, ¿por qué se presenta, y por qué parece venir en auge desde hace unos años?

Como se puede ver en el artículo de *El Espectador* referenciado anteriormente (Flórez, 2016), el asunto no se limita simplemente a una mayor exposición de los medios de comunicación. No es que nos parezca que los casos han ido en aumento porque hay más noticias al respecto, o porque este tipo de noticias tiendan a ser virales en redes sociales, sino que hay datos que demuestran que se está presentando un gran número de muertes e intentos de linchamien-

² El “Rule of Law Index” (2016e), del que se hablará más adelante, evalúa la ausencia o presencia de retaliaciones violentas entre miembros de la comunidad; este criterio se aplica a países de todos los continentes, por lo que se puede evidenciar la incidencia de la justicia por mano propia en otras sociedades.

tos en el país. Claramente hay algún factor, o factores, que han llevado a la sociedad colombiana a volcarse reiterativamente a la búsqueda de la justicia por mano propia.

Pero antes de entrar a evaluar estos factores, permítaseme una claridad que será relevante para la argumentación más adelante. Al hablar de justicia por mano propia no se habla solamente del hecho de linchar a una persona, aunque este sea el caso más común. La justicia por mano propia también puede contener un componente de humillación o escarnio público. En el caso del linchamiento es bastante evidente, ya que se trata de una multitud propinando una golpiza a un individuo o un puñado de individuos, pero dicha humillación también se puede hacer presente sin necesidad de violencia física, o al menos no al punto de poderse considerar como un linchamiento. Para aclarar este punto quisiera hacer mención de un caso que fue famoso en el país: una mujer, enfadada ante un intento de robo, decide castigar al presunto ladrón obligándolo a desnudarse en plena calle (Semana, 2016). En este caso en particular, aunque hay violencia de por medio, ya que la mujer obliga al ladrón a desnudarse propinándole golpes ocasionalmente, el objetivo principal no es golpear al ladrón sino humillarlo de otra manera: obligándolo a hacer algo considerado vergonzoso. Los golpes que se le puedan propinar son solo un medio para lograr lo que, en este caso, constituye la aplicación de la justicia por mano propia: poner al supuesto ladrón en la palestra pública de una manera denigrante y que se considera aleccionadora. Este tipo de casos, en los que la violencia física es secundaria, también entrarán en la descripción de justicia por mano propia que se quiere presentar.

Retomando los factores que propician la aparición de la justicia por mano propia en una sociedad, debemos empezar por el que considero es el principal: la impunidad. En palabras de Arriagada y Godoy (2009):

La inoperancia de los sistemas judiciales acrecienta la falta de credibilidad de la población en la institucionalidad vigente, incluyendo también a la policía. Información para Chile —que cuenta con este tipo de datos— indica que en 1996 hubo sobreesimiento temporal en relación con el total de causas terminadas, en 84.9% de los casos de robo con fuerza, 76.1% de robo con violencia y 81.5% de los hurtos. Ello explicaría, junto con lo engorroso del trámite, que en 1997 sólo se hayan realizado un 40% de denuncias del total de robos y hurtos cometidos (Fundación Paz Ciudadana, 1998).

En Perú se estima que sólo el 25% de los actos delictivos son denunciados (Reyna y Toche, 1999). La impunidad de los crímenes contribuye a la implantación de la justicia por la propia mano y al aumento de la desconfianza en las instituciones (p. 11).

Cuando una sociedad no confía en sus instituciones ni en aquellos que están encargados de mantener la seguridad, se puede llegar al extremo de tomarse la justicia por cuenta propia. Esta desconfianza, como mencionan Arriagada y Godoy, puede tener varios componentes: inoperancia del sistema de justicia, corrupción a varios niveles (jueces, policía, políticos en general), exceso de trámites para buscar justicia por los medios adecuados, etc.; pero, independientemente de la presencia de uno o más de estos componentes, parece haber algo claro: el fallo institucional conlleva a la aparición de la justicia por mano propia.

¿Presenta Colombia algún tipo de fallo institucional que lleve a nuestra sociedad a estos extremos? Para responder a esto quisiera presentar tres recursos que, considero, nos pueden presentar un abanico más amplio a fin de clarificar el asunto. El primer recurso es el *Centro de Estudios Sobre Impunidad y Justicia* (2015) elaborado por el Centro de Estudios Sobre Impunidad y Justicia de la Universidad de Las Américas. Este índice, debido a que ofrece una recolección de datos y un cuidadoso análisis estadístico de los mismos, será el recurso que brindará la información más objetiva³. El segundo recurso será el “Rule of Law Index” de 2016, elaborado por el World Justice Project. Para el tema de la impunidad, este recurso mide dos factores que son relevantes: la justicia criminal y la justicia civil. En el caso de la justicia criminal evalúan aspectos como la eficacia de las investigaciones, el tiempo que demoran las mismas, la imparcialidad del sistema y que no haya corrupción ni influencias de por medio (World Justice Project, 2016c). En el caso de la justicia civil se evalúa el acceso de las personas a este sistema, que sea imparcial, libre de corrupción e influencias y libre de retrasos, entre otros (World Justice Project, 2016a). Este recurso es valioso porque extrae sus datos a partir de encuestas realizadas a expertos en los temas que trata, pero dichas preguntas son de corte subjetivo: indagan por la probabilidad de que unos eventos hipotéticos sucedan y qué creen estos expertos que podría pasar en cada uno de sus países (World

³ Teniendo en cuenta la obvia dificultad para analizar un concepto como la impunidad, la cual es mencionada por los mismos autores del índice (Centro de Estudios Sobre Impunidad y Justicia, 2015, pp. 23-26).

Justice Project, 2016d); de manera que son criterios subjetivos, pero de personas que conocen del tema. El tercer recurso son una serie de estadísticas recogidas por el Ministerio de Justicia y del Derecho colombiano en las que se evalúan la percepción ciudadana con respecto a la confianza que se tiene en el aparato judicial y a la impunidad en el país (Ministerio de Justicia y del Derecho, 2015). Este es el recurso más subjetivo ya que evalúa percepciones de los ciudadanos, las cuales muchas veces pueden estar muy alejadas de la realidad, pero ya que los mismos ciudadanos son los que llevan a cabo los actos de justicia por mano propia, considero que este aspecto puede ser el más relevante, pues independientemente de que el país presente estadísticas positivas en el campo de la impunidad, si los ciudadanos perciben que el sistema no funciona, seguirán tomando justicia por mano propia sin importar lo que digan las cifras.

Empecemos por el *Centro de Estudios Sobre Impunidad y Justicia* (2015). En este define la impunidad de la siguiente manera:

Hoy en día, la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas habla de impunidad a partir de dos dimensiones: la de hecho y la de derecho. La impunidad de hecho alude a la debilidad de las instituciones, en especial de los poderes judiciales, alimentada por actos que obstaculizan la marcha de los procesos o corroen la independencia y la imparcialidad de la justicia. (...) La impunidad de derecho se refiere a las leyes, decretos o instituciones jurídicas que impiden que ciertas personas que se han visto implicadas en las violaciones de los derechos humanos deban comparecer ante la justicia u otras instituciones que investigan los hechos (p. 21).

Esta definición es importante, tanto para entender a qué se refieren las cifras que ofrece este estudio, como para comparar estos datos con los que ofrece el “Rule of Law Index” y las estadísticas del Ministerio de Justicia y del Derecho. Podemos ver que engloban criterios similares, como que cuando hay impunidad hay algún tipo de corrupción, influencias que adaptan leyes para proteger a algunos culpables, obstaculización del proceso de justicia por demoras o excesos burocráticos, etc.

El *Índice Global de Impunidad* mide tanto la percepción ciudadana como los delitos cometidos que quedaron sin castigar (Centro de Estudios Sobre Impunidad y Justicia, 2015, p. 26). Esto arroja un dato algo más objetivo, pero no carente de problemas, como ya se ha mencionado. También es importante

señalar que los datos usados son de entre 2010 y 2012, esto con el fin de establecer la comparativa con los otros dos recursos en un rango temporal igual o lo más similar posible (Centro de Estudios Sobre Impunidad y Justicia, 2015, p. 41). Teniendo esto en mente, revisemos qué señala para Colombia. Nuestro país está ubicado en la tercera posición con un índice de impunidad de 75.6, solo superado por México con 75.7 y Filipinas con 80 (Centro de Estudios Sobre Impunidad y Justicia, 2015, p. 42). El ranking contempla solo 59 países, las cifras no se comparan en una escala absoluta (v.gr. de cero a cien), sino por comparación con el puntaje obtenido por los demás países (Centro de Estudios Sobre Impunidad y Justicia, 2015, p. 41), y entre más alto sea el número más impunidad hay en el país. Esto no necesariamente significa que Colombia sea un país terriblemente impune, ya que no hay una escala absoluta y la cantidad de países incluidos es realmente pequeña, pero nos da un buen panorama para empezar a entender el fenómeno: resulta claro que en Colombia hay impunidad, y esta no es solo una percepción de sus ciudadanos, sino que hay fallos en el sistema judicial que son considerables y aportan a esa percepción.

Pasemos a los datos del “Rule of Law Index”. Aquí encontramos rankings y datos que van del 0 al 1, siendo 0 la peor calificación y 1 la mejor. En los criterios que nos interesan, justicia criminal y justicia civil, tenemos los siguientes indicadores para Colombia (World Justice Project, 2016b): para la justicia criminal tenemos una calificación de 0.34, siendo el país número 20 entre 30 a nivel regional (Latinoamérica y el Caribe), y el país número 91 entre 113 a nivel global. Para la justicia civil tenemos una calificación de 0.5, siendo el país número 17 entre 30 a nivel regional y el número 70 entre 113 a nivel global. En un análisis más detallado, viendo los factores que componen cada una de las dimensiones evaluadas de manera independiente, tenemos que las calificaciones más bajas se las llevan, por el lado de la justicia criminal, la efectividad de las investigaciones con un 0.23; y por el lado de la justicia civil se la llevan los retrasos injustificados con un 0.2. Estas cifras son relevantes porque, por un lado, nos corroboran lo expuesto por el Índice Global de Impunidad: en este caso, según la opinión de expertos en la materia, el sistema de justicia colombiano no se posiciona muy bien a nivel regional ni global y, a criterio de estos expertos, tiene unas calificaciones mediocres. Por otro lado, al ver los indicadores que puntúan más bajo, considero que se puede establecer una correlación entre estos

y la aparición de la justicia por mano propia. Si un ciudadano considera que las investigaciones no conducirán a una condena apropiada para el delincuente, o que estas tendrán demoras y trámites engorrosos, puede llegar a pensar que es mucho más efectivo y justo un castigo inmediato, expedito y garantizado, que se propinará en la forma de un linchamiento o del escarnio público. Para cerrar con este recurso, recordemos que lo dicho en el Índice Global de Impunidad proviene de datos entre 2010 y 2012, mientras que la “Rule of Law” es del 2016. Esto es relevante porque muestra que, a pesar de que han pasado varios años entre ambos recursos, la situación parece no haber cambiado sustancialmente, y el tema no solo está vigente, sino que es susceptible de convertirse en un asunto mucho más grave si no se toman medidas eficaces al respecto, por lo que es de la mayor importancia pensarlo y prestarle atención.

Revisemos, por último, la percepción ciudadana con respecto a estos temas. El Ministerio de Justicia y del Derecho presenta varias estadísticas relacionadas con la confianza en la justicia, pero para el presente trabajo solo tomaré en consideración dos: la confianza en el sistema de justicia, altas cortes y fiscalía; y la percepción de impunidad en Colombia (Ministerio de Justicia y del Derecho, 2015). En el caso de la confianza en el sistema de justicia se ve un sostenido descenso entre 2008 y 2013, llegando en este último año a 41,2 %. En el caso de la percepción de impunidad se ve un aumento entre 2010 y 2012, alcanzando un pico de 65,4 % en 2013 y registrando un leve descenso a 60,8 % para 2014. Estos dos datos se pueden correlacionar de manera fácil, lo que no implica que necesariamente haya una relación de causalidad, pero nos presenta un panorama familiar con los datos ya vistos: a menor confianza en las instituciones, mayor percepción de impunidad, lo que contribuye a la aparición de la justicia por mano propia, como ya vimos que señalan Arriagada y Godoy⁴.

⁴ Esto también puede ser extraído del “Rule of Law Index”. Otro de los componentes que se evalúa allí es el de la ausencia de retaliaciones violentas entre ciudadanos (Order and Security, 2016). Colombia obtiene en este factor un 0,28, nota bastante baja que, al compararla con las notas sobre impunidad, podría mostrar esta misma relación.

Ira y justicia por mano propia

¿Cómo podemos tratar de definir a las personas que toman parte en un linchamiento? Sería equivocado asumir que todos aquellos que se toman la justicia por mano propia son psicópatas sedientos de sangre, o personas que encuentran placentero infligir daño a otros sin motivo aparente. En medio de una turba de proporciones considerables sería posible encontrar alguno con esas características que, aprovechando el calor del momento y el anonimato que ofrece la multitud, decide dar rienda suelta a sus más oscuros deseos. Pero, por lo general, las personas que toman parte en estos actos son personas comunes y corrientes que, probablemente por las razones expuestas en la sección anterior, han llegado a la conclusión de que el mejor castigo para un delincuente no está en las instituciones creadas para esos fines sino en sus propias manos⁵.

En muchas ocasiones las víctimas directas son las primeras en implicarse, bien porque se percatan del delito y reaccionan, pasando de la legítima defensa a la agresión del linchamiento, o bien porque son alertadas por la comunidad y luego pasan a agredir junto con el grupo o la persona que inicia los hechos. Sin embargo, esto tampoco es la norma, y podemos encontrar casos en los que la misma víctima es la primera en defender al delincuente de una posible agresión (Víctima de robo impidió que golpearan al joven que le había quitado su celular, 2015). Generalmente asumimos que la víctima, al ser la directamente afectada, será la primera que quiera reaccionar, y en muchos casos sucede, pero las víctimas que se abstienen de ejercer justicia por mano propia, como veremos más adelante, son las que han sido capaces de superar esa etapa que debemos tender a erradicar y, por tanto, son capaces de tomar medidas más sanas.

¿Por qué creemos que la víctima debe responder a la agresión? ¿Por qué nos parece inusual que una víctima termine defendiendo a su agresor de un linchamiento? El hecho de ser víctimas de un delincuente, independientemente-

⁵ La caracterización del linchamiento dada por Claudett (2000) es la de un “ajusticiamiento” de presuntos delincuentes a manos de grupos de vecinos” (p. 209), lo que permite intuir que los participantes son la comunidad en general. En el caso colombiano, puntualmente en Medellín, tenemos que el 26,4 % de la población justifica el linchamiento (Retos y oportunidades de la cultura ciudadana en Medellín, 2015, p. 74), siendo una encuesta que se aplica a la comunidad en general.

te de la gravedad del crimen cometido, nos produce una sensación de ira. De acuerdo con Nussbaum (2016), la ira surge de creencias y apreciaciones con las siguientes características:

[T]hey are made from the point of view of the agent, and register the agent's own view of what matters for life, rather than some detached or impersonal table of values. Even when anger involves issues of principle, of justice, or even global justice, this is because the angry person has managed to incorporate such concerns into her conception of what matters in life (p. 16).

Si consideramos que un ladrón nos ha quitado algo que nos importa (ya sea material, como un celular, o inmaterial, como nuestra tranquilidad), el surgimiento de la ira se dará en los términos propuestos por Nussbaum. Esta ira, además, estará acompañada de otros elementos:

Anger, Aristotle holds, is: 'a desire accompanied by pain for an imagined retribution on account of an imagined slighting inflicted by people who have no legitimate reason to slight oneself or one's own' (1378a31-3). Anger, then, involves:

1. slighting or down-ranking (*oligôria*)
2. of the self or people to the self
3. wrongfully or inappropriately done (*mē prosêkontôn*)
4. accompanied by pain
5. and linked to a desire for retribution

By twice repeating 'imagined' (*phainomenês*), Aristotle emphasizes that what is relevant to the emotion is the way the situation is seen from the angry person's viewpoint, not the way it really is, which could, of course, be different (Nussbaum, 2015, p. 42).

Según esta definición, cuando nos convertimos en víctimas de un delito sentimos ira, ya que consideramos que hemos sido dañados de manera injusta por alguien que no tenía ningún derecho a violentarnos, y eso hace que sintamos un deseo de retribución. Aquí es importante la aclaración que hace Aristóteles entre el daño a uno mismo y el daño a un semejante, ya que esto permite entender por qué un testigo puede llegar a experimentar esa misma ira

y terminar involucrado en una multitud que busca justicia por cuenta propia. Al identificarnos con la víctima del delito podemos sentir ese mismo dolor de haber sufrido un daño injusto: la víctima pudimos ser nosotros, nuestros hijos, nuestras madres, nuestros amigos. Al ver en la víctima de un crimen a otro ser humano igual a nosotros, o a alguien de nuestro círculo social, somos capaces de sentir esa ira como propia, y más importante aún, somos capaces de sentir ira incluso si la víctima directa no la expresa, razón por la cual pueden presentarse casos como el ya mencionado, en que una multitud busca un linchamiento y la víctima directa del hecho termina defendiendo a su victimario.

La aclaración de Nussbaum con respecto al doble uso de la palabra “imaginado” en la definición aristotélica también es de gran relevancia. Como se pudo ver en la sección anterior, un contribuyente a la aparición de la justicia por mano propia es la impunidad, pero dicha impunidad puede ser un hecho real, sustentado con datos, o puede ser una percepción ciudadana que no se ajusta necesariamente con la realidad. Si la ira, según la definición aquí expuesta, surge de la manera en la que las personas percibimos un hecho como dañino y una determinada retribución como una manera de solventar ese daño, parece claro que la búsqueda de justicia por mano propia involucra este sentimiento específico. Esto no quiere decir que la justicia por mano propia sea la única que involucra estas características de la ira. Nussbaum señala que sentir ira implica un deseo de que haya una retribución por el daño cometido, y esto, a su vez, de que algo malo le pase al victimario (Nussbaum, 2015, p. 46); pero este mal no necesariamente es una golpiza, puede ser simplemente el deseo de que vaya a la cárcel, un lugar que difícilmente puede ser considerado bueno para pasar una temporada. El problema con la impunidad es que, si consideramos que el victimario no va a pagar por su crimen yendo a la cárcel, el rango de males que podemos desearle al criminal se limita, por lo que entregarlo a las autoridades ya no es una opción para que haya una retribución que consideramos justa por el crimen cometido. Aquí es relevante la introducción de la palabra “imaginado”. Por un lado, la impunidad bajo la cual desechamos el castigo legal puede ser real o simplemente percibida. Por otro lado, la idea de que una golpiza (incluso la muerte) o una humillación pública es un pago justo por el crimen cometido es algo que, en la sociedad actual, depende de la percepción de la persona enojada. En ningún código colombiano se establece que una pena justa para el

robo de un celular sea un determinado número de golpes, ni se establece que la retribución para un robo sea ser desnudado en la vía pública y humillado⁶; es más, estos castigos ni siquiera tienen una regulación que permita equiparlos a, por ejemplo, la justicia indígena, ya que no hay un código de linchamiento: cada quien golpea y humilla según su propio criterio y hasta donde su propia imaginación le permita; es por esto que, en ocasiones, estos actos terminan con saldos trágicos en los que el linchado muere porque nadie sabe cuándo ha sido suficiente. Esto muestra una faceta de la ira que afecta directamente a la sociedad, pues deviene en un castigo desproporcionado e incontrolado que se aplica ante la más mínima contravención:

people think something an insult because they are anxious or hypersensitive, and there is actually no reason to regard the situation in that light. Sometimes the mistake is a more serious one involving false social (or personal) values: people impute to a reputational or other slight a significance that is inappropriate. (...) Moreover, as Seneca likes to point out, not correcting that tendency will virtually guarantee that one's whole day is filled with anger, because there is so much behavior everywhere that is rude, inconsiderate, or in some other way subpar. Detachment is urgently needed if life is to go well (Nussbaum, 2016, pp. 139-140).

Otra distinción relevante de la definición de ira, que está muy vinculada a lo dicho anteriormente, es la de daño y menosprecio (down-ranking). Para Nussbaum, esta distinción genera un cambio en la manera en la que se interpreta el acto retributivo (Nussbaum, 2015, pp. 48-49), pero sobre este punto volveré más adelante. Lo que quiero remarcar aquí es lo que caracteriza a esa visión de menosprecio involucrada en la ira. Nussbaum (2015) la presenta de la siguiente manera:

Anger is not always, but very often, about status injury. And status-injury has a narcissistic flavor: rather than focusing on the wrongfulness of the act as such, a focus that might lead to concern for wrongful acts of the same type more generally, the status-angry person focuses obsessively on her own standing vis-à-vis others.

In connection with such injuries, both Aristotle and Lazarus emphasize the relevance of personal insecurity or vulnerability: we are prone to anger to the extent that we feel insecure or lacking in control with respect to the aspect of our goals that has

⁶ Cabe resaltar las jurisdicciones especiales indígenas, en las cuales se presentan castigos como los azotes, pero aquí hago referencia exclusivamente a las normas y penas por las que se rige el Estado colombiano, no los distintos grupos indígenas que habitan en el territorio.

been assailed—and to the extent that we expect or desire control. Anger aims at restoring lost control and often achieves at least an illusion of control (Tavris 1982: 152-3) (p. 45).

Esta presentación aplica tanto para quien se enoja por ser víctima directa como para quien se enoja al ver que se comete un crimen. En el primer caso, la víctima puede percibir que sufrió un daño y un menosprecio, en el sentido en que su estatus se vio disminuido por culpa del delincuente. Esta disminución de estatus se presenta como una sensación de vulnerabilidad: antes del delito la víctima se sentía segura y en control de su vida, pero al verse atacada pierde esa seguridad. El hecho de poder retribuir el daño causado restablece su estatus al mostrarle al delincuente que, si comete un crimen, tampoco está seguro, porque irá a la cárcel, o en el caso de la justicia por mano propia, se expone a salir lastimado o morir. Esta lucha de estatus cobra más importancia en aquellos casos en los que el castigo aplicado por mano propia no tiene como objetivo primario la violencia física sino la humillación, como el caso que vimos en el que el presunto delincuente es obligado a desnudarse. En este tipo de casos se ve con más claridad el componente narcisista de la ira enfocada en el estatus. Aquí no se busca lastimar el cuerpo sino la honra, demostrar que se está por encima del delincuente, que hay una mayor valía social que se recupera al pisotear la de aquel que quiso pasar por encima de esta. En los casos de violencia física esto también está presente, pero se puede ver oscurecido por el papel supuestamente aleccionador de los golpes.

En términos de vulneración de derechos humanos es menos lesivo obligar a alguien a humillarse que agredirlo físicamente, pero ambos escenarios son igualmente condenables y, lo más importante, igualmente irracionales. Nussbaum expone la irracionalidad analizando el papel retributivo involucrado en la ira tanto en el caso del daño como en el caso del menosprecio o pérdida de estatus. En el caso del daño la explicación dada por es la siguiente:

The question now is, ¿Why would an intelligent person think that inflicting pain on the offender assuages or cancels her own harm? There seems to be some type of magical thinking going on. In reality, harsh punishment of the offender rarely repairs a damage (Nussbaum, 2015, p. 47).

Y continúa: “The fantasy that payback restores [the damage] is magical thinking, abetted by ideas of cosmic balance that are deeply engrained in many cultures, but not the less irrational for that” (Nussbaum, 2015, p. 48). En el caso de un robo, por ejemplo, es probable que, si el ladrón es capturado inmediatamente, como sucede en los casos en los que la justicia por mano propia se aplica, la víctima recupere sus pertenencias, pero esta recuperación no se da gracias a la golpiza y a la humillación, que son la parte retributiva del sentimiento de ira, sino que se dan gracias a la captura del delincuente y la recuperación de las posesiones, actos en los cuales nada tiene que ver un linchamiento⁷. En casos más graves, como una violación o un asesinato, es todavía más claro que un castigo violento y humillante de ninguna manera recuperará lo que se perdió durante el crimen. Este pensamiento mágico del que habla Nussbaum puede provenir de muchas fuentes: convicciones religiosas, balances cósmicos como el concepto de karma, la ilusión de que el universo es justo y a todos nos llega lo que merecemos, etc. Sin importar la fuente, parece evidente que ese tipo de pensamiento en efecto se da cuando estamos enojados y buscamos saldar cuentas, o al menos deseamos que, así sea en una vida después de esta, alguien o algo salde esas cuentas por nosotros. Recordemos que la ira involucra el deseo de que algo malo le ocurra a la persona que nos afectó, así que es irrelevante si lo deseamos inmediatamente o en el final de los tiempos, lo importante es que el sentimiento de ira involucra ese deseo.

¿Significa esto que causarle o desearle un daño a un agresor no repara absolutamente nada? En el caso analizado anteriormente es claro que no, ya que no hay manera de evitar lo que ya ocurrió; pero, al menos en nuestro imaginario, sigue habiendo algo que restaurar: nuestro estatus. En el caso de una disminución de nuestro estatus sí hay algo que se puede reparar, como nos menciona Nussbaum (2015):

It is very easy for people to shift mentally from an eudaimonistic concern (this is part of my circle of concern, what I care about) to a narrower status-focused concern (this is all about me and my pride or rank). In such cases, a retaliatory strike back is thought to restore the balance of status, manliness, or whatever. And often it does. (...) Now the retaliatory tendency makes sense and is no longer merely magical. To

⁷ En la reducción del delincuente puede haber violencia, pero hay un claro límite entre la justa causa y el linchamiento. Si el ladrón se resiste a ser atrapado o intenta huir por medios violentos es más que evidente que la respuesta implicará algún tipo de violencia. Pero en cuanto el ladrón se encuentra reducido y capturado, la violencia deja de tener sentido y pasa a ser un componente directo del linchamiento.

someone who thinks this way, in terms of diminution and status-ranking, it is not only plausible to think that retaliation atones for or annuls the damage, it is often true (pp. 48-49).

Esta disminución de estatus se presenta tanto en la víctima directa como en la persona que se enoja al ver un crimen ya que, si ambos se sienten enojados, ambos buscarán retribución. En el caso de la víctima es evidente: ella fue la que quedó vulnerable ante el ataque del delincuente. En el caso del testigo que se enoja también hay un sentido de vulnerabilidad pues, como se mencionó antes, la persona puede pensar que ella, o alguien de su círculo, será la próxima víctima si no hace algo. Esto nos permite explicar por qué en un acto de justicia por mano propia no solo participa la víctima, sino que, por lo general, se unen varios espontáneos que confluyen en un objetivo común. Si el único propósito del acto retributivo fuera el pensamiento mágico de que lastimar al delincuente reparará el daño que causó, no habría explicación para que alguien ajeno a la víctima reaccionara, ya que ese extraño no perdió sus pertenencias, ni a su ser querido, ni fue violentado física o sexualmente. Pero si lo que está en juego es, además del pensamiento mágico del balance, el hecho de que castigar al delincuente restaura el estatus, tiene mucho sentido que cualquiera entre a participar del acto. Recordemos que el enfoque en el estatus es altamente narcisista; no tiene nada que ver con que delinquir sea malo, tiene que ver con que lo que ocurrió vulnera nuestra seguridad personal. Si me identifico con la víctima y pienso que ese delincuente pudo haberme atacado a mí o a alguien cercano a mí, la restitución de mi estatus cobra sentido, y es algo que, en mi imaginario, puedo lograr a través del castigo físico al delincuente.

El narcisismo involucrado en el enfoque del estatus es la clave para identificarlo como irracional. Nussbaum (2015) lo plantea de la siguiente manera:

This way of seeing things [status-injury focused] loses the sense that actions have intrinsic moral worth: that rape is bad because of the suffering it inflicts, and not because of the way it humiliates the friends of the victim. If rape were primarily a down-ranking, it could be rectified by the humiliation of the offender, and many people, certainly, believe something like this. But isn't this thought a red herring, diverting us from the reality of the victim's pain and trauma, which need to be constructively addressed? All sorts of bad acts—murder, assault, theft need to be

addressed as the specific acts they are, and their victims (or the victims' families) need constructive attention. None of this will be likely to happen if one thinks of the offense as all about relative status rather than injury and pain (p. 50).

El elemento retributivo del enfoque en el estatus, presente en un acto de justicia por mano propia, puede dejar satisfechos a los participantes, puede dejarles la sensación de que hicieron algo loable y digno de elogios, pero poco o nada hace por la víctima ni por la sociedad en general. Golpear y humillar a un delincuente no le va a devolver nada a la víctima; creer que con eso se le brinda soporte integral a la misma, y creer que así se mejora a la sociedad, nos impide tomar acciones realmente eficaces para los problemas que nos aquejan⁸. En lugar de preocuparnos por cómo solucionar fenómenos moralmente preocupantes, como los robos, las violaciones, los asesinatos, la impunidad, la debilidad de las instituciones, etc., terminamos cometiendo actos igualmente malos y los hacemos pasar como moralmente aceptables en nombre de una ilusión de justicia. Es probable que linchar a un delincuente específico haga que este no vuelva a cometer delitos, y en nuestras mentes creemos que la masificación de estos linchamientos, ya sea por redes sociales o por medios de comunicación tradicionales, hará que otros delincuentes se convenzan de no cometer infracciones; pero si esto fuera así, bastaría con un ejemplo para reducir los crímenes, y lo que vemos, por el contrario, es que los intentos de linchamiento y la toma de justicia por mano propia van en aumento, lo que contradice esa idea. Por otra parte, un linchamiento no nos dice absolutamente nada sobre los motivos por los que se cometen esos crímenes, ni sobre la situación de la víctima, lo que, como menciona Nussbaum, impide tomar medidas claras y específicas para solucionar los problemas de raíz. Si consideramos que linchar a un violador es suficiente para devolverle la honra, la paz, o lo que sea que se cree que se le devuelve a la víctima, jamás será posible establecer mecanismos de acompañamiento para esas víctimas, protocolos de atención médica y psicológica que les permitan, eventualmente, volver a una vida lo más normal

⁸ Para Nussbaum, responder con violencia en estos casos es un sinsentido y conlleva actos ilegales: "There's no point in getting further embroiled, mentally and emotionally, with the unsavory stranger who has done the damage. Let the impartial agencies of law figure out how to do this in a socially productive way. In intimate cases too, one may sometimes need to call in the law, and violence in the intimate realm, like violence in the Middle Realm, should be and is illegal" (Nussbaum, 2016, p. 141).

posible. El crimen, sus causas y sus consecuencias pasan a un segundo plano automáticamente, lo que hace que este enfoque en el estatus sea egoísta y nada constructivo para las víctimas o para la sociedad.

Así pues, nos encontramos ante un panorama de completa irracionalidad para explicar un acto de justicia por mano propia. El linchamiento y la humillación no resuelven el daño causado ni ayudan a mejorar la situación de las víctimas ni la de la sociedad en su conjunto, por el contrario, desvían la atención de lo que es realmente importante y la enfocan en el narcisismo y las ilusiones de justicia de aquellos que participan en dichos actos. Sin embargo, parece imposible dejar de sentir ira cuando somos víctimas o testigos de un acto criminal. El dolor, la frustración y el deseo de retribución no son cosas que se borran fácilmente, y cuando eso sucede nos parece que es algo raro e inusual, como en el ejemplo de la víctima que defiende a su agresor. Si es algo que parece imposible de eliminar, ¿qué podemos hacer para evitar caer en la irracionalidad a la que nos conduce la ira?

La ira transicional

Renunciar a la ira, o decir que debemos ser capaces de reprimir este sentimiento, no solo es un sinsentido sino un grave error. Como se ha visto a lo largo del presente trabajo, la ira parece jugar un papel importante en la mejora de los individuos y las sociedades. En efecto, si ante un crimen fuéramos completamente pasivos, incluso apáticos, ¿cómo podríamos avanzar como sociedad para evitar que estas cosas ocurrieran?

En los casos de justicia por mano propia, con todo lo moralmente condenables que pueden llegar a ser, se puede encontrar un elemento remarcable y que es síntoma de una sociedad con buenas intenciones, aunque mal encaminadas. El hecho de que un grupo de extraños llegue a la determinación de ayudar a un semejante y se unan con el propósito de condenar un acto moralmente malo que acaban de presenciar es alentador; en palabras de Nussbaum: “anger provides an essential motivation for work to correct social injustice” (2015, p. 52). Los problemas surgen cuando esa ira es de enfoque narcisista,

lo que hace que cambiemos nuestra mentalidad y pasemos de la búsqueda de ese bienestar social a la búsqueda de la restauración de nuestro estatus. Pero este problema se puede solucionar sin necesidad de negar la ira, lo que debemos hacer es enfocarla adecuadamente; esa es precisamente la propuesta de Nussbaum (2015):

in a sane and not excessively anxious and status-focused person, anger's idea of retribution or payback is a brief dream or cloud, soon dispelled by saner thoughts of personal and social welfare. (...) In a rational person, anger, realizing that [it is irrational either if it is status focused or injury focused], soon laughs at itself and goes away. From now on, I shall call this healthy segue into forward-looking thoughts of welfare and, accordingly, from anger into compassionate hope, *the Transition*. (pp. 51-52).

El problema que debemos solucionar no es, pues, cómo hacer que las personas no se enfaden ante un delito, lo que debemos solucionar es cómo hacer que las personas hagan la transición y usen esa ira como motor para la búsqueda de bienestar social, en lugar de usarla como forma de satisfacer deseos egoístas e ilusorios de justicia. Nussbaum (2015) establece una diferencia entre las personas que se enojan y luego hacen la transición y las personas que experimentan una ira transicional; es decir, que no llegan a pensar en retribuciones de ningún tipo, sino que inmediatamente pasan a pensar en el bienestar social que permite la transición. Estas últimas, como la víctima que defiende al victimario, son extremadamente raras, ya que lo más común es que primero nos enojemos y luego, un poco más calmados, hagamos la transición:

[T]he retaliatory instinct is, as Butler observed, deeply human, no doubt through both evolutionary tendency and cultural reinforcement. It is only exceptional individuals who are there [in the Transition] already, in major issues affecting their welfare. Such presence of mind typically requires long self-discipline (Nussbaum, 2015, p. 54).

La solución ofrecida por la autora, extraída de nociones aristotélicas, para aquellos que deben hacer la transición, es simplemente ponerse en los zapatos del otro⁹ (Nussbaum, 2015, p. 54). Según ella, el mero hecho de hacer esto permite romper la perspectiva narcisista del enfoque en el estatus, ya que se obtiene una visión distinta a la individual, y esto facilita el pensar en un bienestar común. Nótese que una persona que es testigo de un robo y se enfada es perfectamente capaz de hacer este ejercicio, ya que su enfado proviene de una identificación con la víctima del delito. El asunto con la transición es ser capaz de ponerse en los zapatos de la víctima no solo en el sentido de sentirse igual de humillado que ella, de manera que se busque esa restitución de estatus, sino en el sentido de ponerse en los zapatos de la sociedad como víctima de un delito, de manera que se busque la reparación integral y se evite que este tipo de cosas vuelvan a suceder. En la transición el foco de nuestra atención es la solución de una problemática social (el robo, el asesinato, la violación), mientras que en la ira el foco de nuestra atención es el delincuente que cometió un delito en ese momento específico; esta diferencia de enfoques cambia radicalmente nuestra respuesta a los hechos, y es lo que hace que pasemos de un pensamiento social a un pensamiento individual y narcisista.

Considero que todo lo anterior solo se logra siendo consciente de los objetivos a los que se quiere llegar con la ira y con la transición: en el primer caso el objetivo es la humillación, en el segundo la justicia (Nussbaum, 2015, p. 53). Para lograr esto debemos empezar por entender que humillar al otro no es hacer justicia, que no son sinónimos, y esta confusión de términos también puede ser algo muy arraigado en nuestro imaginario y en nuestra cultura. ¿Qué es lo que entendemos por justicia? Una parte importante del proceso pasa por aclarar este concepto para poder entender por qué la justicia por mano propia es irracional de la manera en la que aquí se menciona, y por qué la transición

⁹ La empatía es un elemento fundamental para la transición en todo tipo de relaciones, desde las familiares (Nussbaum, 2016, p. 101 ss.) hasta las sociales (p. 160 ss.). Esta empatía es supremamente amplia en alcance, pues es definida por Nussbaum como “the ability to see how the world looks from the other party’s perspective” (2016, p. 238). Esto implica que, para poder hacer la Transición, hay que tener empatía tanto con la víctima del delito como con el delincuente, en tanto ambos son seres humanos. La empatía con la víctima permite entender el proceso de duelo que esa persona transita, de manera que se puedan buscar soluciones (como una red de apoyo, por ejemplo) para ayudarlo a transitarlo. La empatía con el delincuente permite analizar el por qué esa persona cometió el delito (por ejemplo, si son causas sociales, económicas, psicológicas, etc.), de manera que, como sociedad, podamos buscar soluciones que eviten que estos crímenes se vuelvan a cometer.

nos puede ayudar a buscar una justicia enfocada en la reparación y no en la retribución, traducida en un bienestar que nos beneficia a nosotros y al resto de la sociedad.

Vale la pena señalar que este paso de la ira a la ira transicional no implica de ninguna manera que no deba haber castigos para los delincuentes, o que no deban ir a la cárcel o pagar de alguna manera por sus crímenes. Este castigo puede hacer parte de esa reparación que se busca si se establece una justicia que no pretenda simplemente encerrar gente en condiciones inhumanas. Lo importante aquí es notar precisamente ese cambio en el enfoque del castigo: no se busca enviar al delincuente a “pudrirse” en una celda, o a pagar con su vida o su libertad por el crimen que cometió. Esta concepción del castigo al criminal mantendría ese pensamiento mágico de la retribución al asumir que, si el delincuente robó un bien, ese robo se compensa “robándole” la libertad; si mató o violó, esa vida y ese asalto a la integridad se compensan con una vida en la cárcel, que equivaldría a estar muerto en vida, o incluso, como se suele pedir últimamente, con la pena de muerte. Ese no es el enfoque que mantendría el castigo si se logra pasar a la ira transicional. Dicho castigo, por un lado, tendría un componente de seguridad para la sociedad: si la persona es tan peligrosa que representa un riesgo para la sociedad, evidentemente debe estar recluida en un espacio que preserve su seguridad y la de los demás. Nótese que este tipo de reclusión no es retributivo ni vengativo, el único objetivo es salvaguardar el bien común, nunca humillar al delincuente. Por otro lado, si el delincuente es susceptible de ser reformado, el castigo debe tener ese objetivo: restituirlo a la sociedad reformado. Ese es el objetivo de una cárcel, de un sistema penitenciario, y para lograr que esos objetivos se cumplan debemos, como sociedad, ser conscientes de que hoy en día las cárceles del país no cumplen con esos parámetros; por el contrario, se han convertido en sitios desagradables que constituyen un castigo, no solo por la privación de la libertad, sino por las condiciones inhumanas en las que allí se vive. Este cambio en la forma de ver el sistema penitenciario también pasa por el cambio de la ira a la ira transicional: solo en el momento en que dejemos de pedir que los delincuentes se “pudran” en la cárcel (enfocándonos en la retribución o en el status) y empecemos a pedir que el sistema penitenciario sea una vía de mejora para la sociedad (enfo-

cádonos en el bienestar nuestro y el de los delincuentes), podremos darnos cuenta de las deficiencias de nuestras instituciones y podremos presionar para que mejoren con miras a un beneficio común.

Unido a esto, la salida de la justicia por mano propia requiere reforzar los lazos dentro de la comunidad y con las instituciones que imparten justicia. Como mencioné al inicio de este artículo, uno de los componentes clave en el surgimiento de la justicia por mano propia es la pérdida de la confianza en la justicia, pero la confianza en general es un elemento clave en la construcción de paz, y por ende incide en evitar tomar la justicia en nuestras manos. Lederach (1997) sostiene que:

Central Americans think about conflict resolution in everyday settings according to three key concepts: *confianza*, *cuello*, and *coyuntura*. In brief, *confianza* is “trust” or “confidence”. It refers to people whom I know and rely on, who “inspire my confidence” and in whom “I can deposit my trust”. *Confianza* is based on firsthand knowledge of the person and increases over time. It assures sincerity, reliability, and support. The keys to *confianza* are relationship and time.

Cuello literally means neck, the connection of head and heart, but is one of many vernacular metaphors in Spanish for “connections” that help get things done. In other words, *cuello* is the strategic use of my network. When faced with everyday problems and conflicts, Central Americans are more likely to think first of “who” than of “what” in order to “get out of the problem”.

Coyuntura is often translated as “juncture” and/or “timing,” but it really represents a metaphor for placing oneself in the stream of time and space and determining at any given moment what things mean and therefore what should be done. *Coyuntura* is “timing” to the degree that timing contemplates the fluidity and art of the possible. In practical conflict resolution terms, it means being present and available on an ongoing basis (p. 96).

Si tomamos en consideración lo expuesto sobre la ira transicional podemos ver que se adecúa a las condiciones de construcción de paz expuestas por Lederach. Los eventos de linchamientos demuestran la existencia de una confianza entre la comunidad, pero también la ausencia de confianza en las instituciones; si reenfoamos la confianza comunitaria a través de la transición de un linchamiento hacia la consecución de grupos de apoyo que ayuden a las

víctimas, y a la vez reconstruimos la confianza en las instituciones, tendremos los tres elementos que nos propone Lederach¹⁰ para cortar con la violencia de la justicia por mano propia.

Conclusión

La justicia por mano propia no es un fenómeno que se presente única y exclusivamente gracias al deseo de violencia de las personas que participan en dichos actos. En un país azotado por grandes males como la corrupción, la inoperancia y debilidad de sus instituciones y la impunidad, es comprensible que los ciudadanos se sientan frustrados y enojados cuando ven, o creen ver, que el sistema que debe protegerlos no cumple su tarea, y este enojo los lleva a buscar sus propias maneras para saldar cuentas.

No obstante, esto no es excusa para que actuemos como seres irracionales, ni para que llevemos a nuestras sociedades a espirales de violencia que solo logran acrecentar los problemas que nos aquejan. Si las instituciones no son capaces de castigar a aquellos que cometen delitos, y nosotros mismos empezamos a cometer delitos para castigar a esas personas, resulta evidente que el aparato judicial tampoco será capaz de castigarnos, y en esa eterna búsqueda de retribución podemos terminar sumergidos en un mar de violencia sin sentido. Puede parecer un escenario descabellado, pero no tenemos que llegar a esas dantescas situaciones para darnos cuenta de que debemos detener este fenómeno prontamente.

Sentir ira no es un delito; al contrario, puede ser esa alerta que nos indique que algo malo está pasando en nuestra comunidad. Si constantemente estamos bombardeados por hechos que nos indignan y calan en lo más profundo de nuestras concepciones morales, y vemos que no hay una respuesta institucional, la ira que sentimos debe ser lo que nos impulse a buscar esas soluciones integrales para bien de la comunidad, en lugar de ser esa chispa que encienda nuestras más primitivas pasiones. Tenemos muchas herramientas para mejo-

¹⁰ La creación de comités de ayuda y de prevención de la violencia son expuestos por Bock (2012) en *The Technology of Nonviolence* (p. 135) como una de las propuestas más económicas para ayudar a construir paz y evitar la violencia.

rar nuestra sociedad, y si somos capaces de unirnos espontáneamente para golpear delincuentes, también podemos ser capaces de unirnos para exigir fortaleza en nuestras instituciones, para condenar la impunidad y la corrupción, para construir redes de apoyo para las víctimas y para buscar soluciones a los males que aquejan a nuestro país.

Si logramos entender que justicia no es sinónimo de humillación, si logramos quitarnos el sesgo narcisista al momento de indignarnos por las cosas malas que pasan en nuestro país, tal vez logremos mejorar, poco a poco, nuestra sociedad. El paso de la ira a la transición no solo nos puede ayudar a lograr este objetivo, también nos puede ayudar a mejorar nuestras relaciones personales al ponernos en los zapatos del otro y entender que no siempre se trata de nuestro orgullo y nuestro estatus.

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

- Arriagada, I., y Godoy, L. (1999). *Seguridad ciudadana y violencia en América Latina: diagnóstico y políticas en los años noventa*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- Bock, J. (2012). Comparing the approaches. En J. Bock. (Ed.), *The Technology of Nonviolence* (pp. 135-147). Massachusetts: Institute of Technology.

- Centro de Estudios Sobre Impunidad y Justicia. (2015). Índice Global de Impunidad. (J. A. Le Clerq, & R. Gerardo, Eds.) Puebla: Fundación Universidad de las Américas Puebla
- Claudett, E. (2000). La justicia en tiempos de la ira: linchamientos populares urbanos en América Latina. *Ecuador Debate*, (51), 207-226. Recuperado de <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/5226/1/RFLACSO-ED51-12-Castillo.pdf>
- Flórez, J. (16 de marzo de 2016). Un muerto por linchamiento cada tres días en Bogotá. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/bogota/un-muerto-linchamiento-cada-tres-dias-bogota-articulo-622342>
- Semana (26 de mayo de 2016). La mujer que desnudó al ladrón: ¿Exceso o legítima defensa? *Semana*. Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/mujer-que-desnudo-a-ladron-causa-polemica/475316>
- Lederach, J. (1997). Resources: Making Peace Possible. En J. Lederach (Ed.), *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies* (pp. 87-97). Washington: United States Institute of Peace Press.
- Ministerio de Justicia y del Derecho. (2015). *Confianza en la justicia*. Recuperado de http://www.minjusticia.gov.co/Portals/0/Ministerio/Sistema-indicadores/Sistema-indicadores/confianza_justicia.html
- Nussbaum, M. (2015). Transitional Anger. *Journal of the American Philosophical Association*, 1(1), 41-56. DOI: 10.1017/apa.2014.19
- Nussbaum, M. (2016). *Anger and Forgiveness*. Nueva York, E.U.: Oxford University Press.
- World Justice Project. (2016a). *Civil Justice*. Recuperado de <http://worldjusticeproject.org/factors/effective-civil-justice>.
- World Justice Project. (2016b). *Colombia*. Recuperado de <http://data.worldjusticeproject.org/#/groups/COL>

World Justice Project. (2016c). *Criminal Justice*. Recuperado de <http://worldjusticeproject.org/factors/effective-criminal-justice>.

World Justice Project. (2016d). *Questionnaires*. Recuperado de <http://worldjusticeproject.org/questionnaires>.

World Justice Project. (2016e). *Rule of Law Index*. Recuperado de https://worldjusticeproject.org/sites/default/files/documents/RoLI_Final-Digital_0.pdf

Víctima de robo impidió que golpearan al joven que le había quitado su celular (2015). *Noticias Caracol*. Recuperado de <http://noticias.caracoltv.com/colombia/victima-de-robo-impidio-que-golpearan-al-joven-que-le-habia-quitado-su-celular>

The background of the page is a light-colored marbled paper with a complex, organic pattern of veins. A horizontal decorative border runs across the middle of the page, featuring a repeating Greek key (meander) pattern. Within this border, there are two central square panels, each containing a stylized, symmetrical emblem that resembles a fleur-de-lis or a similar heraldic symbol.

Espacio Literario



LA VENTAJA DE NO PERTENECER GERMÁN ESPINOSA¹ (Cartagena, 1938 - Bogotá, 2007)

*Camilo Herrera**

I

En el capítulo quince de *La balada del pajarillo* (2000), Braulio Cendales despliega un conocimiento enciclopédico del concepto de la Diosa Blanca en la poesía: desde la mitología griega hasta Borges. La novela de Germán Espinosa ejemplifica una constante en la obra de este cartagenero: una sensación de erudición que pretende abarcar en su totalidad las coordenadas de un tema. La autoritaria posición del autor está presente en la ficción, la crítica y las entrevistas que componen su obra: crítica y ficción se conectan con la visión que el autor tiene de sí mismo.

La extensa obra crítica y ensayística de Germán Espinosa abarca numerosos temas: un buena cantidad de reflexiones sobre el futuro de la novela, la novela histórica, el modernismo, las vanguardias, la muerte, la fantasía, la relación de la literatura con el periodismo y con la sociedad, entre otros; sus herencias literarias y los homenajes a autores que aprueba; la justificación de un lenguaje poético que no deja a un lado las constantes referencias eruditas; su idea de la crítica colombiana como un ejercicio de compadrazgo; la apuesta por una literatura universal que contrasta con la narrativa patriótica y parroquiana. Todo ese conglomerado crítico no permite contradicción. Es un reflejo de una fuerte posición del autor, un discurso que se entrecruza: como la obra es la vida.

¹ El ensayo deriva del semillero de investigación en Literatura de la Universidad de San Buenaventura, adscrito a la línea de Literatura y Pedagogía del grupo de investigación ESINED de la Facultad de Educación de la Universidad de San Buenaventura, Medellín.

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

II

La vasta producción crítica de German Espinosa contiene cientos de páginas que, a lo largo de los años, evidencian la evolución del autor, sus obsesiones temáticas, su posición ideológica y la búsqueda de sí mismo; aspectos que se repiten por casi cincuenta años de crónicas, críticas y ensayos literarios. *Los oficios y los años* (2002) y *La liebre en la luna* (1990) recopilan treinta años de inquietudes literarias. El primero de estos compila artículos entre 1958 y 1975: los años de juventud de Germán Espinosa.

Durante ese periodo, el autor cartagenero emprendió numerosas empresas: se publica *La noche de la trapa* (1965), primera colección de relatos; traduce a Rimbaud; es acusado de comunista por la Embajada americana y de reaccionario por el Partido Comunista Colombiano; se edita, con gran éxito de crítica, *Los cortejos del diablo*.

Los oficios y los años (2002) regala una prosa clara, llena de anécdotas. Se antoja un lenguaje amigable. Es, como se lee en Borges, el resultado de un lector agradecido que transmite sus intereses sin adornos innecesarios. La extensión de sus artículos no supera las tres páginas. Los temas, en realidad, no difieren de aquellos expuestos en *La liebre en la luna* (1990). Hay, no obstante, un cambio de tono.

La liebre en la luna (1990) recopila conferencias y artículos entre 1968 y 1988. Por esos años publica sus novelas *El magnicidio* (1979) y *El signo del pez* (1987), un libro de teoría literaria llamado *La aventura del lenguaje* (1992) y *Noticias de un convento frente al mar* (1988), su controversial libro de relatos. Su ficción se mantiene amable con el lector, pero su crítica se torna autoritaria, severa. No hay diálogo en la crítica. Su posición es fuerte desde el principio y no hay manera de contradecirla. Comienza a perfilarse la posición que adoptaría el escritor hasta sus últimos días: un hombre que desde la erudición puede juzgar, que mira, como Braulio Cendales, con superioridad.

III

Germán Espinosa les dedica un cuidado especial a autores como Rubén Darío, Baudelaire, Antonio Machado, Juan Rulfo, Ernesto Sábato. Son homenajes que demuestran un conocimiento amplio de sus obras. Le confiere numerosas páginas a León de Greiff, situándolo en el más alto pedestal de los poetas colombianos. Extraña que, años después, en una entrevista de 1996 publicada en *Espinosa oral* (2000), se refiera al poeta como un hombre que “vivía hablando de sí mismo, de su familia, de sus ancestros aristocráticos, etcétera, y todos cabeceaban afirmativamente a cada palabra suya”. Es la exclusión de los autores que lo influenciaron, la constante negación de Jorge Luis Borges como un autor que lo influenció, contrasta con ciertos relatos de *La noche de la trapa* (1965).

Su idea de la crítica colombiana tiene un factor común: se trata de una crítica de amigos. Ya Hernando Téllez (1995) había mencionado este síntoma negativo de la crítica colombiana en su ensayo “El compromiso de la crítica”. Lo remata Braulio Cendales en una escena de *La balada del pajarillo* (2000) que se asemeja al mundillo literario que Espinosa conoció a finales de los cincuenta en Bogotá: “Lo acompañaban dos jóvenes poetas, harto clasificados ya por mi habitual escrúpulo, cuyos libros primigenios, haría no más de un año, habían sido celebrados sin ninguna medida por esa crítica de compadrazgo que se ejerce entre nosotros”. Para Espinosa, la crítica colombiana solo puede hacerse en las universidades. No hay intelectuales capaces de producir una crítica desprovista de nepotismo literario.

Su obra crítica no favorece a sus contemporáneos. El cartagenero se jacta de no leer escritores colombianos. Gabriel García Márquez recibe de Espinosa un trato respetuoso, pero parco; no alcanza a reconocer el aporte literario que el fallecido nobel ha legado. Una más de las características de Espinosa: esa intensa lucha por ser reconocido, a la sombra de Gabriel García Márquez, como uno de los mejores escritores colombianos.

IV

Su respuesta es el lenguaje erudito. Construye, fundado en esa base, la muralla que lo distancia de otros narradores. Cartagena de Indias es el escenario que permite construir ese mundo literario: complejo y experimental. *La tejedora de coronas* (1982), para Espinosa, no es una novela colombiana; la idea que el escritor tiene de Cartagena responde a una mezcla de culturas que hacen de su escritura un complejo ejercicio de erudición. No en vano Espinosa pensaba que la novela, como el mayor de los géneros, contenía cada creación literaria: desde el ensayo hasta la poesía. Aplicaba un lenguaje experimental que lo separaría de los escritores de su generación; un lenguaje poético repleto de datos propios del ensayo.

Espinosa, en *Espinosa oral* (2000), reflexiona: “Mi narrativa, que concibo como poesía –y de ahí, algunas veces, mi preocupación por la musicalidad del lenguaje– es absolutamente introspectiva, aun en los casos en que el lector encuentra más aliento épico que lírico en la concepción general”. Sin duda, una preocupación que separa a Espinosa de otros narradores es la necesidad, desde el lenguaje, de no pertenecer. Esta preocupación persiste en su obra crítica.

En un ensayo titulado “La novela: de cara al siglo XXI” (2002), el cartagenero se opone a la idea de “rebajar su nivel intelectual y estético a fin de llegar a un número mayor de lectores”. Braulio Cendales, en *La balada del pajarillo* (2000), defiende esta idea. Su alto bagaje cultural, su excesiva erudición, contrastan con un escenario tropical que no se equipara con el discurso, tan soberbio como certero, del personaje. Es por eso, quizás, que al encontrar a Mabel Ayselou reconoce a su par, que sería, paradójicamente, su perdición. Espinosa siempre alcanzó, tanto en la crítica como en la ficción, un altísimo nivel intelectual; un lenguaje cuidado y sonoro. Constituyó esto una marca registrada en el panorama literario de una nación.

V

La búsqueda de una literatura universal, ajena a los intereses y costumbres nacionales, acompañó no solo el discurso crítico de Espinosa sino también las temáticas de su ficción. *La tejedora de coronas* (1982), considerada Patrimonio de la Humanidad por la Unesco, avala la obsesión del cartagenero. Esta postura por lo universal como tema central de su obra puede apreciarse en sus relatos: *La noche de la trapa* (1965) y cuentos como “El crisol” y “El arca de la alianza” proporcionan temáticas en las que el universo sirve de escenario para comprender al ser humano; *Los doce infiernos* (1976), desde el título, anuncia esa característica de la condición humana, la de construir infiernos a su paso; el amor lésbico, puramente universal, le da nombre a *Noticias de un convento frente al mar* (1988); *El naípe negro* (1995), quizás su más logrado libro de relatos, recoge la escritura onírica, los conflictos psicológicos y el relato brevísimo como resultados de los viajes del cartagenero; *Romanza para murciélagos* (1999) es universal en su género, pues se trata de tres *nouvelles* que, ya sea por tan distantes ideas del amor o por su delicada narrativa, seducen.

De nuevo su condición de cartagenero le permite adoptar una postura universal. En “La ciudad reinventada” (1992), Espinosa describe a Cartagena como un centro multicultural:

Se aglomeraban los negros, de sombrero de cabuya, que voceaban periódicos, vendían carbón de leña, tostaban maní, discutían sobre béisbol y boxeo, ofrecían bollos de plátano o de mazorca, y danzaban bajo la mirada de las estrellas. Las calles eran aromadas además por el oloroso pan que horneaban los árabes o por los perfumes enigmáticos de los restaurantes chinos. La guaracha de Cuba, el corrido de México, la tamborera de Panamá, el porro y la cumbia de Colombia, que iniciaban otra hibridación, asordaban en ventorrillos y trastiendas, donde hombres de pantalón de dril y sombrero de fieltro bebían ron blanco.

Cartagena es el escenario que, siendo la ciudad natal de Espinosa, permite la construcción de un lenguaje que, como lo reclama el autor, escapa del entorno y aboga por una conciencia universal. Esta idea persiste en un ensayo

titulado “El modernismo: apertura de Latinoamérica a lo universal” (1992): un fabuloso análisis de la poesía de Rubén Darío como literatura para todas las razas.

La postura de Espinosa frente a una literatura universal, desprovista de tendencias locales, explica la opinión que el autor tiene de sí mismo y de los escritores coterráneos. Se lee así en *Espinosa oral* (2000): “A mí lo que los novelistas colombianos hayan hecho, hagan o vayan a hacer me tiene sin cuidado. No soy, en puridad, un escritor colombiano, sino ante todo caribeño y, por tanto, universal”. Sobran las palabras.

VI

La idea de un escritor marginado, al que no se le reconoce el espacio que merece en la literatura colombiana, cruza la mente. Sin embargo, se trata de un escritor que decide estar al margen, no pertenecer; es, por antonomasia, el escritor marginal de Colombia.

En los oficios y los años (2002) aún no se perfila la idea del escritor marginal. No hay, en los años de publicación de esos artículos, una necesidad de desprenderse de la literatura de su época. *La liebre y la luna* (1992), por el contrario, le da particular importancia al tema; lo convierte, por así decirlo, en una intención del autor, en una marca representativa de su obra. El concepto comienza a postularse desde la crítica: escritores estereotipados y, a su modo de ver, irresponsables con su rol de literatos contrastan con la disidencia propia del escritor que no da su brazo a torcer ante las tentaciones del mercado editorial.

Espinosa le dedica a su postura marginal un artículo llamado “El espécimen literario: rudimento, germinación, viacrucis” (2002). Desde allí hace pública una concepción de sí mismo que se mantendría, sin alteraciones, por el resto de la vida del autor cartagenero. Se trata de una lectura, publicada posteriormente en *El Espectador*, efectuada en 1988 como parte de la Primera Feria Internacional del Libro de Bogotá. Este dato es importante: desde el primer párrafo Espinosa advierte que él no hace parte de la cultura del libro.

Se denomina un *outsider*, un escritor marginal, especialmente; y aquí parecería estar posando ante las cámaras, “un escritor con indeclinable vocación de marginalidad” (2002). Deja clara la reputación que pretende mantener; oficializa su postura. Se dedica, posteriormente, a recordar, siempre con nutridas anécdotas, su niñez y los autores que llamaron su atención, que prendieron su llama: Víctor Hugo, Shakespeare, Goethe, Dante, Balzac, Dickens, Machado; todos ellos escritores sumamente céntricos.

Relata una anécdota de su juventud, presente en muchas de sus entrevistas, que fortifica esa condición de escritor marginal. A los dieciséis años, recién llegado a Bogotá, conoció en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario a Monseñor José Vicente Castro Silva: rector y profesor de literatura. Se publicó, por esos días, el primer libro de poemas de Espinosa: *Letanías del crepúsculo* (1954). El joven cartagenero, admirador de las lecciones de monseñor, esperaba el veredicto del rector. Sus poemas lo escandalizaron, y, en poco tiempo, Castro Silva encontró la manera de expulsar a Espinosa. A partir de ese acontecimiento, Espinosa comprendió que el único camino de la literatura es la marginalidad. Su literatura parece dirigirse, como el autor anhela, “a los no convencionales, a los no oficiales, a los auténticos”.

VII

Los prólogos que ofrece la edición de *Cuentos completos* editada por Alfaguara en 2007, año del fallecimiento de Espinosa, mantienen viva esa idea del escritor marginal; además de algunas ideas sugeridas en esta nota. Para empezar, en el prólogo de *La noche de la trapa*, admite que uno de sus relatos resultó de la lectura de *El Aleph* de Borges, aunque explica que “la influencia del argentino no es muy marcada, si se piensa que [ha] cultivado siempre la narración con final sorprendente, que [Borges] en cambio rechazaba” (2007).

La negación de las influencias es otra característica del escritor marginal. En el prólogo de *Los doce infiernos*, al mencionar los variados procedimientos para la construcción de sus relatos, comenta que “en él han querido hallar

algunos críticos influencias del llamado boom, pero estoy lejos de verlo así” (2007). Siguiendo esta línea, en *Noticias de un convento frente al mar*, el escritor comenta respecto al título del libro lo siguiente:

En ella, la palabra “noticias” se trueca en crónica, pero al recogerlo en volumen preferí desechar esta última palabra para que nadie lo relacionara con cierta novela de García Márquez y hablase de calco. En esos tiempos, existía la propensión a creer que toda literatura escrita por colombianos era por fuerza epigonal de ese escritor. Lo cierto es que éste acabó, años después de publicada mi colección de cuentos, utilizando la palabra “noticias” para el título de una novela (2007).

Braulio Cendales, pese a caer en la perdición, es fiel a su modo de ser. Su superioridad intelectual no cede ante nadie y, mucho menos, ante ninguna condición. En la riqueza y en la pobreza, la erudición del personaje lo convierte en un ser marginal. De alguna manera, Espinosa se refleja en Braulio Cendales: culto, elegante, altivo, prepotente, al margen. Espinosa comenta de aquel personaje que: “vivía en mi interior al modo no solo de un huésped, sino como parte de mí, como una especie de reverso de mí natural” (2002). Estas palabras del escritor cartagenero esconden tanto como revelan. Como es natural, sugieren esa propensión de Espinosa, que habría de acompañar su obra crítica y su ficción: la ventaja de no pertenecer.

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

- Espinosa, G. (1990). *La liebre en la luna*. Bogotá, Colombia: Tercer Mundo Editores.
- Espinosa, G. (2000). *La balada del pajarillo*. Bogotá, Colombia: Alfaguara.
- Espinosa, G. (2002). *Los oficios y los años*. Medellín, Colombia: Fondo Editorial Eafit.
- Espinosa, G. (2007). *Cuentos completos*. Bogotá, Colombia: Alfaguara.
- Espinosa, T. A. (Comp.) (2000). *Espinosa oral*. Barranquilla, Colombia: Fondo de Publicaciones Universidad del Atlántico.
- Téllez, H. (1995). "El compromiso de la crítica". En: *Nadar contra la corriente. Escritos sobre literatura*. Santafé de Bogotá D.C., Colombia: Editorial Ariel.

SYLVIA PLATH¹

*Lucía Estrada**

Todo lo ha devorado el invierno
y el jardín de rojos tulipanes en el que ocupé mis manos
ha iniciado su descenso definitivo.

La casa es un viejo sarcófago de vigiliass
y pergaminos desechos.
En ella duermen las ruinas de mi corazón.

A través de la bruma
sólo puedo distinguir el rencoroso brillo
de las abejas.

No hay perfección.

Mi cuerpo es un camino cerrado, reflejo de una luz marchita.
Nunca se bastó a sí mismo. Nunca.

Detrás de los muros, por entre las grietas,
vuelve a mí el eco de la fiebre
palabras que revientan bajo la escarcha
como pequeños ríos de mercurio.
El invierno ha perdido mis pasos en la nieve.

Sangra en el aire
su condena.

¹ Del libro *Las hijas del espino* (2006).

* Ha publicado *Fuegos nocturnos*; *Noche líquida*; *Maiastra*; *Las hijas del espino* (Premio de poesía Ciudad de Medellín, 2005); *El ojo de Circe* (Antología); *El círculo de la memoria* (Selección de poemas); *La noche en el espejo* (Premio Nacional de Poesía Ciudad de Bogotá 2009); *Cenizas de Pasolini*; *Cuaderno del ángel* (Beca de Creación en Poesía del Municipio de Medellín, 2008); y *Continuidad del jardín* (Selección personal). Textos suyos han aparecido también en varias antologías y publicaciones del país y del exterior. En 2009 fue nominada por la UNESCO al Premio Internacional de Poesía “Ponts de Strugas” de Macedonia, y obtuvo recientemente el Premio Nacional de Poesía Ciudad de Bogotá por su libro inédito *Katábasis*.

SONIA DELAUNAY¹

*Lucía Estrada**

Pinta una caravana
en el desierto,
pinta su búsqueda,
el destino de su viaje.

Yo pintaré las ventanas
del espejismo,
la promesa de un hallazgo
que les obligue a continuar.

¹ Del libro *Las hijas del espino* (2006).

* Ha publicado *Fuegos nocturnos*; *Noche líquida*; *Maiastra*; *Las hijas del espino* (Premio de poesía Ciudad de Medellín, 2005); *El ojo de Circe* (Antología); *El círculo de la memoria* (Selección de poemas); *La noche en el espejo* (Premio Nacional de Poesía Ciudad de Bogotá 2009); *Cenizas de Pasolini*; *Cuaderno del ángel* (Beca de Creación en Poesía del Municipio de Medellín, 2008); y *Continuidad del jardín* (Selección personal). Textos suyos han aparecido también en varias antologías y publicaciones del país y del exterior. En 2009 fue nominada por la UNESCO al Premio Internacional de Poesía “Ponts de Strugas” de Macedonia, y obtuvo recientemente el Premio Nacional de Poesía Ciudad de Bogotá por su libro inédito *Katábasis*.

Código de conducta y guía para autores

Code of conduct and author
guidelines

CÓDIGO DE CONDUCTA

Perseitas es una publicación seriada de acceso abierto financiada por la Universidad Católica Luis Amigó quien se ocupa de todos los costos de producción editorial, publicación y divulgación. Atendiendo a esto, Perseitas no cobra a los autores por ninguna actividad del proceso editorial ni por la publicación; no genera retribuciones económicas a los autores que contribuyen a la revista ni a los miembros de los comités. Las decisiones y procedimientos se rigen por criterios de calidad académica, excelencia investigativa, integridad, honestidad y transparencia, por lo que se adhiere a los principios del Committee of publication ethics (COPE).

Equipos colaboradores

Para garantizar transparencia, calidad, rigor científico y dirimir conflictos cuando haya lugar a ellos, Perseitas cuenta con los siguientes grupos de apoyo:

Director – Editor

David Esteban Zuluaga Mesa
Doctor en filosofía
Investigador Asociado Colciencias

Comité editorial

Las funciones del comité Editorial de Perseitas son:

- a) Junto con el Director, fijar la política editorial
- b) Elaborar el reglamento de la revista
- c) Proponer árbitros para los artículos
- d) Seleccionar y jerarquizar los artículos que se publican en cada número

- e) Servir de apoyo a la dirección de la revista
- f) Velar la publicación según la periodicidad acordada
- g) Definir las políticas de distribución de la revista
- h) Apoyar la difusión y visibilidad de la revista
- i) Dirimir asuntos éticos, conflicto de intereses y retractaciones

Juan Alberto Casas Ramírez
Investigador Junior Colciencias
Doctor en teología
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

Eduardo Ferreira Chagas
Doctor en filosofía
Universidade Federal Do Ceará – UFC, Fortaleza-Ce, Brasil

Jonathan Andrés Rúa Penagos
Investigador Junior Colciencias
Magíster en teología
Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia

Harold Viáfara Sandoval
Magíster en alta dirección de servicios educativos
Universidad de San Buenaventura, Cali, Colombia

Comité científico

Las funciones del comité científico de La Revista Perseitas son:

- a) Orientar al Comité Editorial en la formulación de las políticas editoriales y en la definición de los parámetros de calidad científica de la revista.
- b) Recomendar a la comunidad académica la participación como articulistas y la consulta de la revista.
- c) Sugerir expertos para el arbitraje de los manuscritos.
- d) Apoyar el establecimiento de relaciones internacionales con la comunidad científica para el sostenimiento y visibilidad de la revista.
- e) Apoyar la difusión de la revista.
- f) Sugerir contenidos o líneas temáticas.

Liliana Baetrix Irizar Rodríguez Investigador Senior Colciencias Doctora en filosofía Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, Colombia	Carmen López Sáenz Doctora en filosofía Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España
Conrado Giraldo Zuluaga Investigador Asociado Colciencias Doctor en filosofía Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia	José Olimpo Suárez Molano Investigador Junior Colciencias Doctor filosofía Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia

Consejo editorial

Está conformado por las siguientes personas:

Isabel Cristina Puerta Lopera Vicerrectora de Investigaciones	Álvaro Osorio Tuberquia Jefe Departamento de Biblioteca
Carlos Alberto Muñoz Jefe Oficina de Comunicaciones y RRPP	David Esteban Zuluaga Mesa Representante de los directores-editores de revistas científicas
Paula Andrea Montoya Zuluaga Representante de los docentes investigadores	Juan Diego Betancur Arias Representante de los editores de revistas de divulgación
Carolina Orrego Moscoso Coordinadora Departamento Fondo Editorial	

PROCESO DE EVALUACIÓN DE ARTÍCULOS

El proceso de evaluación de artículos en Perseitas consta de 4 pasos: 1. Evaluación temática, de estructura y normas de citación. 2. Análisis de similitud con otras publicaciones. 3. Evaluación por pares y, 4. Veredicto. El proceso de evaluación se describe a continuación:

- 1) 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 para 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 ajustado al cronograma de edición; si el artículo cumple con las condiciones mencionadas, se dará paso a la segunda etapa del proceso de evaluación.

- 2) 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.
- 3) 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 como investigador 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

4) 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.

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 guía para 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.
- » Ausencia de sustento teórico, falta de rigor en la exposición de los resultados derivados de una investigación, exposición dudosa de datos o resultados.
- » Atentado contra las prácticas éticas y las buenas prácticas de la publicación.

Entre otras que, de acuerdo a las dinámicas de la evaluación, atenten contra la calidad académica, las prácticas éticas o el buen nombre de la revista y la Instituciones que la financian.

ÉTICA DE LA PUBLICACIÓN

Responsabilidades del editor

- » Las decisiones editoriales atenderán a criterios de objetividad, calidad académica y al desempeño de las funciones editoriales y no a prejuicios o actos discriminatorios asociados a creencias religiosas, orientaciones sexuales o políticas.
- » Los artículos serán aceptados por méritos académicos y no por la influencia de Instituciones académicas auspiciadoras de la investigación de la que resulta la contribución.
- » Prevenir la publicación de artículos donde se hayan producido (o se presuma) una mala conducta en el proceso de investigación.
- » Atender con responsabilidad y con diligencia las situaciones que se generen por prácticas ética inadecuadas y que pongan en entredicho la credibilidad de la Universidad Católica Luis Amigó, a Perseitas, a los autores, a las instituciones auspiciadoras de las investigaciones y a los demás actores vinculados con la revista.
- » Comunicar a los autores de manera oportuna y clara las dinámicas del proceso de evaluación, edición y publicación de artículo con el propósito de evidenciar la transparencia y objetividad del proceso.
- » Manejar adecuadamente los datos académicos o personales adicionales a los solicitados en la nota de autor y garantizar que se usarán únicamente para la inclusión de la revista en Sistemas de Indexación y Resumen.
- » 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, el editor de la revista exigirá al autor la citación de la misma ni publicará artículos con conflicto de intereses.

Responsabilidad de los evaluadores

- » Declaran la existencia de conflictos de interés cuando se presente el caso.
- » Garantizar que su dictamen se deriva de una evaluación objetiva y no de sesgos asociados a creencias religiosas, orientaciones sexuales, políticas o a consideraciones financieras, laborales o profesionales que puedan influir en el dictamen.
- » Informar al editor de Perseitas acerca de posibles atentados contra las buenas prácticas éticas y las implicaciones que estas conlleven.

Responsabilidad de los autores

- » Los autores deben declarar que el trabajo es original, inédito y no está siendo evaluado simultáneamente en otra revista.
- » Los autores se comprometen a respetar las leyes nacionales e internacionales de Derechos de Autor y de Protección a menores.
- » Los autores deben declarar de manera explícita en su contribución en nombre de las entidades que financiaron el desarrollo de la investigación que dio lugar a la contribución.
- » Los autores se comprometen a no retirar el artículo luego de la evaluación de pares, si esta determina la viabilidad de la publicación.
- » Los autores deben participar del proceso de evaluación atendiendo a los ajustes que los pares evaluadores hagan a su contribución siempre que estos ayuden a mejorar la calidad académica del mismo.
- » Si el artículo se presenta en coautoría, los autores relacionados en la contribución debieron haber participado de manera significativa en la elaboración del mismo.

- » 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 autores están obligados a presentar retracciones o correcciones de errores en caso de ser necesario.

Procedimiento para dirimir conflictos derivados de comportamiento no éticos

- » Identificar, antes de asegurar que se incurre en comportamientos no éticos, la naturaleza de la falta y las pruebas que la corrobora.
- » No emitir ningún juicio u observación asociada con situaciones particulares que estén en estudio hasta que se hayan reunido todas las pruebas y se tenga plena certeza de la existencia de la falta.
- » Presentar ante el consejo editorial las pruebas correspondientes al caso para que este considere, de acuerdo a la naturaleza de la falta, las acciones que se tomarán frente a la mala conducta.

Entre las acciones que se podrían aplicar, según la naturaleza de la falta, se tienen:

- » Informar al autor acerca de la falta, corregirla y llamar la atención para que no se incurra en ella en publicaciones futuras.
- » Retracción formal con publicación de una nota editorial en la que se informe el motivo de la retractación y se llame la atención acerca de la importancia de las buenas prácticas éticas.
- » **Retracción del artículo con publicación de una nota editorial en la que se informe el motivo del retiro y se llame la atención acerca de la importancia de las buenas prácticas éticas.**
- » Informar a las entidades financiadoras, académicas o comerciales, acerca de la falta y las implicaciones de la misma con el fin de que promueva las buenas prácticas éticas entre sus investigadores.

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@amigo.edu.co). El plazo máximo de respuesta será de cinco días hábiles a partir de la recepción de la disconformidad.

Derechos de autor y acceso a la publicación

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, estos no comprometen en ningún sentido a la Universidad Católica Luis Amigó ni a su Fondo Editorial.

Licencia

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**. © 2018 Universidad Católica Luis Amigó.

Permisos que vayan más allá de lo cubierto por esta licencia pueden encontrarse en <http://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/>

Publicación y divulgación

- » La revista completa y los textos individuales se publican en formatos PDF y HTML en el *Open Journal Systems* (en el siguiente link: <http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/index>). Asimismo, Perseitas cuenta con *Digital object identifier* (DOI) tanto para los números completos como para los artículos, lo que facilita su localización en internet, herramienta que garantiza la preservación de acceso al contenido de la revista en caso que deje de publicarse.
- » 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.

Periodicidad de la publicación

Perseitas es una publicación seriada de carácter semestral. Publica dos números por año correspondientes a los periodos enero-junio y julio-diciembre.

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 o al correo electrónico perseitas@amigo.edu.co. 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@amigo.edu.co).
- » 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.

Autorización para tratamiento de datos. La Universidad Católica Luis Amigó como responsable del tratamiento de los datos y dando cumplimiento a la Ley 1581 de 2012 y al Decreto 1377 de 2013, manifiesta que los datos personales de los integrantes de los comités, evaluadores y autores, se encuentran incluidos en las bases de datos institucionales y son de uso exclusivo de la Universidad. Según la política de privacidad, la cual puede consultar en nuestro sitio web www.ucatolicaluisamigo.edu.co, los datos no son compartidos o suministrados a terceros sin la autorización previa del titular. Además, la Institución cuenta con los medios tecnológicos idóneos para asegurar que sean almacenados de manera segura y confiable.

De acuerdo con lo anterior, es obligación durante el proceso de edición de la revista Perseitas, autorizar a la Universidad Católica Luis Amigó para el tratamiento de los datos personales, para las finalidades propias de la Institución.

GUÍA PARA AUTORES

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.

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.

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

ESTRUCTURA DE LAS CITAS Y REFERENCIAS¹

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”.

¹ 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@amigo.edu.co

O a través de *Open Journal Systems*:

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

CODE OF CONDUCT

Perseitas Journal is a free access serial publication, financed by the Universidad Católica Luis Amigó Editorial House, in charge of editorial and publication processes. Under this perspective, Perseitas Journal does not have a fee for authors for any of the activities of the editorial or publication processes; nor does it generate financial retribution to authors or any member of the committees. Decisions and procedures follow high-quality academic criteria, research, integrity, honesty and transparency following the principles established by the Committee of publication ethics (COPE).

Cooperating Staff

In order to guarantee transparency, quality, scientific rigor and conflict settlement, in case it is needed, Perseitas Journal relies on the following staff:

Director – Editor

Dr. David Esteban Zuluaga Mesa
Ph.D. in Philosophy
Investigador Asociado Colciencias

Editorial Committee

The responsibilities of the Perseitas Journal Editorial Committee are:

- a) Establish along with the Director the editorial policies.
- b) Create the journal manual
- c) Propose referees for the articles.
- d) Select and prioritize the articles for each issue.
- e) Support the journal director

- f) Oversee the publication according to the periodicity.
- g) Establish the journal distribution policies
- h) Support the journal distribution and visibility.
- i) Settle ethical issues, conflict of interests and retractions.

Dr. Juan Alberto Casas Ramírez
Investigador Junior Colciencias
Ph. D. in Theology
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

Dr. Eduardo Ferreira Chagas
Ph.D. in Philosophy
Universidade Federal Do Ceará – UFC, Fortaleza-Ce, Brasil

Jonathan Andrés Rúa Penagos
Investigador Junior Colciencias
M.A. in Theology
Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia

Harold Viáfara Sandoval
M.A. in Management of Educational Services
Universidad de San Buenaventura, Cali, Colombia

Scientific Committee

The responsibilities of the Perseitas Journal Scientific Committee are:

- a) Guide the Editorial Committee in the creation of editorial policies and the definitions of scientific quality parameters for the journal.
- b) Recommend to the academic community the participation by submitting papers and reviewing the issues.
- c) Suggest experts for paper reviewing.
- d) Support international relations with scientific communities in order to favor the development and visibility of the journal.
- e) Apoyar la difusión de la revista.
- f) Sugerir contenidos o líneas temáticas.

Liliana Beatriz Irizar Rodríguez Investigador Senior Colciencias Doctora en filosofía Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, Colombia	Carmen López Sáenz Doctora en filosofía Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España
Conrado Giraldo Zuluaga Investigador Asociado Colciencias Doctor en filosofía Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia	José Olimpo Suárez Molano Investigador Junior Colciencias Doctor filosofía Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia

Editorial Committee:

Isabel Cristina Puerta Lopera Research Vice-chancellor	Álvaro Osorio Tuberquia Library Director
Carlos Alberto Muñoz Chair of Communications and PR	David Esteban Zuluaga Mesa Editor of scientific journals
Paula Andrea Montoya Zuluaga Professor	Juan Diego Betancur Arias Editor of journal
Carolina Orrego Moscoso Chair of the Editorial House	

PAPER REVISION PROCESS

The paper revision process for the *Perseitas* Journal has 4 steps: 1. Topic, structure and citation evaluation. 2. Analysis of similarity with other publications. 3. Peer revision and decision.

- 1) Topic, structure and citation evaluation:** the evaluation analyses if the paper is aligned with the topics of the journal and follows the criteria established in the author guidelines. In case the topic is not part of the ones established by the journal, the paper is returned to the author; if the presentation requires adjustments, it is sent to the author for corrections and to be submitted again following the editorial timetable; if the paper meets all the requirement, it is sent to the second step.

- 2) Analysis of similarity with other publications:** in order to identify if the paper is original and unpublished and avoid possible plagiarism, all papers must undergo a technological revision which compares the manuscript with others published in digital media and Crossref academic publications. The technological system reports the similarity level, if it is over 25% the paper is discarded, if it is below 25% the paper is sent to the third step. The report also points out errors in citation and reference as well as primary sources and information credibility.
- 3) Peer revision:** all papers will be assigned referees under the double-blind review model. That is, both the author's and reviewers' identities and decisions regarding the paper are confidential. Once this review of the paper has begun, the author commits to seeing it through and not withdrawing the paper.

Referee selection: the journal has a group of national and international research scholars, with wide experience in the field of humanities in general, as well as, the theological and philosophical fields specifically. Each paper is assigned two referees that have the same or higher education levels to those of the authors; that are not part of the editorial or scientific committees, nor are they affiliated to Universidad Católica Luis Amigó, Colombian scholars must be recognized as researchers by Colciencias, international peers must have graduate education or an h5 index above 2.

Paper review: the director of the journal provides the referee with the paper, author guidelines and an assessment rubric which focuses on the following formal and topic based elements:

- » Relevance of the paper for the journal's fields of interest.
- » Coherence between title and topic.
- » Validity of the topic.
- » Usage of concepts and terminology of the discipline.

- » Relevance of graphics, tables and figures.
- » Appropriate use of citation and reference.
- » Up to date references
- » Novelty of the paper
- » Theoretical and methodological thoroughness
- » Coherence

4) Decision: the rubric has three alternatives regarding the final decision: 1. “Accepted to publish with content unaltered” 2. “Accepted to publish with minor changes”; 3. “Rejected”. If both referees, consider that the paper should be “Rejected” the Director of the journal informs the authors and provides the result of the peer review. If both referees agree that the paper should be “Accepted to publish with minor changes”, the author is notified and the paper is sent to edition. If one referee considers that the paper should be “Accepted to publish with content unaltered” while the other one “Accepted to publish with minor changes”, the author is notified about the required changes and the due date. If one of the referees considers that the paper should be “Rejected”, while the other one is under the opinion that it should be published, a third referee will be appointed by the editor (under the double-blind review model) in order to settle the situation. Once the third evaluation is received the author will be notified of the decision.

The paper will be rejected if:

- » There is plagiarism and self-plagiarism; alteration, forgery or foul play in the data, content or author; the paper is not original or unedited.
- » The content of the paper does not have an originality index of 75% or above.
- » There are conflicts of interest.

- » The author does not follow the guidelines
- » There is obscene, abusive, defamatory, insulting language or any expression that goes against human dignity and the good name of a person o institution.
- » There is data that was collected without permission.
- » There is Lack of theoretical support, deficiency of accuracy in the presentation of findings and results, questionable data or results.
- » The paper undermines publication ethical and good practices.

Also, any other issue that goes against academic quality, ethical practices of the good name of the journal and the institutions that support it.

ETHICS

The Editor is responsible for

- » Ensuring objectivity and academic quality in all editorial decisions, avoiding prejudice and discrimination based on religion, sexual or political orientation.
- » Guaranteeing that all papers accepted uphold academic merits and not influence of any institution.
- » Preventing the publication of papers that have or supposedly have misconducts in the research process.
- » Responding to situation that might arise due to inadequate ethics practices that might affect the credibility of the Universidad Católica Luis Amigó, the Perseitas Journal, the authors, institutions connected to the research process and others affiliated to the journal.
- » Informing authors on the evaluation edition and publication process in order to uphold the transparency and objectivity of the process.
- » Appropriately handling additional academic or personal information required in the author´s note and ensuring that it will only be used for the summary and journal indexation systems.
- » Protecting the privacy of the names of authors and referees during the edition and reviewing process.
- » Guaranteeing that under no circumstance the author will be required to cite the editor, nor will this office print articles with conflict of interest.

The referees will be responsible for

- » Declaring conflict of interest.
- » Guaranteeing that the decision regarding a paper is based on an objective evaluation and avoiding prejudice and discrimination based on religion, sexual or political orientation; as well as financial and professional influences.
- » Informing the editor of the Perseitas Journal of possible violations of good ethical practices and the implications.

Authors will be responsible for:

- » Declaring that the paper is original and unedited and it is not currently in edition process with another journal.
- » Upholding national and international laws on author rights and minor protection.
- » Including the organizations that financed the research Project that supports the paper.
- » Not withdrawing the paper if the evaluation peers have declared it as viable for publication.
- » Participating the evaluation process by following through on the corrections suggested by the referees, as long as it improves the quality of the paper.
- » Certifying that all authors that appear on the paper have actually contributed to the paper.
- » Understanding that if there is doubt or disputes over authorship and co-authorship the edition and publication process will be suspended until it is resolved.
- » Acknowledging that they are required to present retraction or correction of errors, if necessary.

Procedure to resolve conflicts arising from unethical behavior

- » Identify faults supported with evidence before establishing an unethical behavior.
- » Hold back any decision or observation related to a specific situation that is under analysis until all evidence is gathered and there is no doubt regarding the fault
- » Present before the editorial committee the evidence for each situation according to the type of fault and actions to be taken for such action.

The possible actions are:

- » Inform the author about the situation, correct it and establish that it should not happen again.
- » **Formal withdrawal with an editorial note informing the motive for this action and bringing attention to the importance of appropriate ethical practices.**
- » Inform the financial, academic or commercial institutions about the situation and the consequences in order to promote appropriate ethical practices.

Claims

- » If once published an article: 1) the author discovers mistakes that attempt to the quality or scientificity, he/she will may request its removal or correction. 2) If a third person detects the mistake, it is the obligation of the author to publish an immediate retraction and the public correction.
- » The opinions expressed in articles and papers are those of the authors, therefore, Universidad Católica Luis Amigó will not be held responsible for them.

- » Any claim can be sent to the email (perseitas@amigo.edu.co). It will be answered within five days of the complaint.

Copyright

The author or authors may have additional rights in their articles as established in the agreement with the editor. Authors are morally and legally responsible for the content of their articles, as well as, respect for copyright. Therefore, these do not in any way compromise Universidad Católica Luis Amigó.

License

The journal and the individual texts in this publication are protected by copyright laws and by the terms and conditions of the **Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative-International 4.0**. © 2018 Universidad Católica Luis Amigó.

Licenses that go beyond of what is covered by this license can be found at <http://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/>

Publication

- » The Journal is published in PDF and HTML formats in the *Open Journal Systems* (available at: <http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/index>). Also the journal has a *Digital object identifier* (DOI), both for each issue and the articles as well, which facilitates online location and guarantees access to the content, in case the journal is no longer published.
- » Once the papers are selected to be published, a previous publication is generated, in order to respond to the needs of the field with up-to-date content. This version is the last one sent by the author without copyediting, translation or layout.
- » Perseitas Journal among others, uses social media and academic networks to promote its content.

Frequency of publication

Perseitas Journal is a serial semiannual publication. It publishes two issues per year, the first one for the period between January and June, and the second one for the July-December term.

Reception of contributions

- » The papers are sent through the Open Journal Systems (OJS), a journal management and publication software that allows the follow-up of documents in its different stages or to the e-mail perseitas@amigo.edu.co. Online submissions require a username and password, which can be requested at <http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/about/submissions#onlineSubmissions>
- » No printed items will be received. Consultations for referral can be sent to the magazine's email (perseitas@funlam.edu.co).
- » The direction of Perseitas Journal will respond in a maximum of three (3) days about the reception of the contribution.
- » The author must file the declaration of assignment of patrimonial rights and declaration of conflicts of interest (provided by the magazine direction), giving all the rights of the article to Perseitas Journal.
- » Partial versions of the text will not be received, that is, those that are not structurally adjusted to the type of article.
- » Once the article has been sent, it is understood that the author authorizes the publication of the personal data related in the author's note.
- » The reception of articles does not mean Perseitas will publish them.

GUIDELINES FOR AUTHORS

Types of papers

Perseitas Journal accepts the following types of papers:

- » **Articles of scientific and technological research:** presents in detail the original results of completed research projects. Its structure contains four fundamental sections: introduction, methodology, results and conclusions.
- » **Reflection articles:** shows the findings of a completed research from an analytical, interpretative or critical perspective of the author, on a specific topic, using original sources.
- » **Review article:** product of a completed research in which the results of published or unpublished research are analyzed, systematized and integrated, in a field of science or technology, in order to account for the advances and development techniques. It is characterized by presenting a bibliographic review of at least 50 references.
- » **Reflective article, not based on research (essay):** a paper that presents a topic in a clear and organized fashion, with arguments and conclusions.
- » **Short article:** short document that presents preliminary or partial original results of a scientific or technological research, which usually requires an early dissemination.
- » **Topic review:** paper that results from a critical literature review of a specific topic.

MANUSCRIPT REQUIREMENTS

All articles must be original, with a minimum of 9 pages and a maximum of 25. Citation, reference, tables and graphics must follow APA (6th edition in English, 3rd in Spanish). The manuscript must be presented in Word, letter-sized page, using a 1.5-line spacing, Arial, 12 pt. If the paper uses fragments or words in Greek or Hebrew, the typography must be included.

TEXT ORGANIZATION

Structure

- » The title should be in Spanish and English.
- » Authors: include bibliographical name and surname, that is, the one used in scientific papers. This information allows the journal to identify the author's papers.
- » The summary must be analytical written in both English and Spanish using 250 words maximum and include the main topic, objectives, conclusion and method for research articles.
- » Key words should be between three and five. All key words must be from a discipline thesaurus. Key words should be separated by a semicolon (;)
- » The author's note must include the following information: highest level of academic education, institutional affiliation, city, country, research group (if the author is part of one), ORCID and email.
- » Development: the text should contain in-depth development of different sections according to the type of text.

- » **Conflict of interests:** the author declares that there is no potential conflict of interest related to this paper.
- » **Financing:** the paper should provide the institutions that financially supported the research project from which this paper originates.

CITATION AND REFERENCES¹

Universidad Católica Luis Amigó will not be held responsible for the way authors handle issues related to copyright, authors will be held responsible for the veracity and completeness of citation and references.

1. Handling citations

The textual or paraphrased material from other sources must always include the references.

- » If the quote is under 40 words use quotation marks followed by a parenthesis (author´s or authors´ surname, year and page).
- » Citations of more than 40 words are placed in a paragraph. Use indentation. Once the quotation is finished, there is a period before the reference in the parenthesis.
- » Use *et. Al* for a work with several authors.

Specific cases:

- » If there are from three to five authors, all names should be included the first they are mentioned. Other citations of the same text should only use the surname of the first author and finish with *et al.*

¹ This section is taken from the APA Capsule, publication of the Luis Amigó Catholic University Editorial Fund, which, as an academic tool, is intended to exemplify and clarify the use of this standard in the work written by researchers, teachers, administrators and students. This initiative arises from the flaws found during the preliminary reviews, in the citation and reference of sources in articles, papers and institutional books. The capsules are written in accordance with the provisions of the American Psychological Association. (2010). Publication Manual of the American Psychological Association. [Sixth version]. Mexico: Editorial El Manual Moderno.

- » In the reference include the surnames and the first letter of the name of each author and other elements required.
- » If there are six or more authors use only the surname of the first author and finish with et al.

In the reference include the surnames and the first letter of the name up to seven authors. If there are eight or more authors, include the surnames and the first letter of the name of the first six authors followed by three periods, add the surnames and first letter of the last author and other elements required.

2. Book citation and reference

- » For book citation include:
(Author 's surname, year, page).
For example: (Granada Giraldo, 2014, p. 12).
- » For book reference include:
Author 's surname, first letter of the author 's first and middle name. (year). Title of the book. City: Publisher.
For example: Granada Giraldo, F. J. (2014). Amo lo que soy amo lo que hago. Medellín: Funlam.
- » If the citation is taken from a chapter or a reference book, the citation maintains the same structure but the reference must be as follows:
Press serial publication: Author, A. A., & Author, B. B. (year). Name of the chapter. In A. Editor, B. Editor & C. Editor (Eds.), Book (Vol. #, pp. #-#). city: Editorial.
Digital serial publication: Author, A. A., & Author, B. B. (year). Name of the chapter. In A. Editor, B. Editor & C. Editor (Eds.), Book (Vol. #, pp. #-#). Retrieved from: <http://www.dirrecciónurl>

Press book chapter:

Name of the chapter. (year). In A. Editor (ed.), book (Vol. 3, pp. 9-16).
City: Editorial.

Name of the chapter. (year), In Reference book (Vol. 3, pp. 9-16). City
: Editorial.

Digital book chapter:

Name of the chapter. (year). In A. Editor (ed.), Reference book (Vol. 3). Retrieved from: <http://www.dirrecciónurl>

3. Indirect citation:

it refers to citing another citing or secondary sources, it should be limited, only when the original work is no longer available.

» Citing secondary sources:

Title of original work (as was cited by the secondary source, year, page).

» Referencing secondary sources:

Author´s surname, first letter of first and middle name. (year). Title.
City: Editorial.

The original work is not included in the references; the secondary source is to be referenced.

When citing classics, keep in mind:

- » Important classic Works (such as the Bible, Greek and Roman Works) are not to be included in the references only in the text.
- » If the original date of the publication is available, it must be included in the citation.

- » Point out in the first citation of the text the version of classic work that was used.
- » When referencing a specific section or fragment, instead of using the page number, cite the book, chapter, verse or hymn, since they maintain the same number in different editions.
- » If there are questions regarding the publication date, cite the year of the translation that was used using the abbreviation trans., or the year of the version that was used.
- » When citing the bible, use: (name of the book, name of the chapter, colon, the number of verse and the translation that is used). For example: (Mathew 13: 1-9 Holy Bible).

For example:

- » (Plato, trans. in 1989).
- » William Shakespeare (2007 version).
- » Genesis 1:28-31 (Bible of Jerusalem).

References are ordered according to the following APA guidelines:

- » **Alphabetical Names:**
The entries should appear in alphabetical order by the surname of the first author, followed by the initials of the name.
- » **Works with the same first author:**

When several works by the same author must be included in the references, write down the surname and initials of one's name; and apply the following rules:

- » Order the works of a single author for the year of publication starting with the oldest.
- » The references of a single author precede those of multiple authors, regardless of their publication date.
- » The references with the same first author and second or third different author are ordered alphabetically by the surname of the second. In case the first and the second are the same, it will be ordered by the surname of the third party, and so on.
- » The references that have the same authors are ordered by the year of publication with the oldest the first place.
- » References with the same author or authors and the same year of publication are ordered by the title of the book, article, etc. (excluding the articles: a, a, the, the, etc.).

If it is possible to identify that they are articles in a series, the reference should be organized in the order of the series and not alphabetically by the title.

- » Works by different first authors with the same surname:
This type of work is ordered alphabetically by the first initial of the name of each one.
- » Works by corporate authors or without authors:
Alphabetize the corporate authors from the first significant word of the name taking into account that a main entity precedes a subdivision. Use the official and complete names.

If there is no author, the reference is ordered by the title of the publication (which happens to occupy the position of the author).

Notes:

- » In order to differentiate publications edited by the same author or authors and with the same year, the letters a, b, c (located after the year) are used in lowercase letters.
- » If the work has an “Anonymous” author, the reference is alphabetized as if anonymous was a real name.
- » Legal materials should be handled as references without an author, so their literacy will begin with the first significant element of the entry.

SUBMITTING THE ARTICLE

Articles should be sent to the email:

perseitas@amigo.edu.co

or through Open Journal Systems:

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

Contenido Vol. 6

No. 1

Presentación

Presentation

EDITORIAL: sobre la escuela de París: una nota sobre Jean Pierre Vernant y Marcel Detienne 13

About the school of Paris: a note on Jean Pierre Vernant and Marcel Detienne

Lina Marcela Cadavid Ramírez

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

Constitución de la conducta moral en la filosofía de Hannah Arendt: el testigo en el pensamiento y en el mundo de las apariencias 23

Moral conduct constitution in Hannah Arendt's philosophy: the witness of thought and the world of appearances

María Camila Sanabria Cucalón

La espiritualidad como crecimiento constante. Aporte de Gregorio de Nisa ... 48

spirituality as constant growth. Contribution of gregory of Nyssa

Orlando Solano Pinzón

José de Nazaret, un creyente ensombrecido 71

Joseph of Nazareth, a shadowed believer

Alberto Echeverri

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN NO DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

La ética política en Max Weber: contexto, análisis e interpretación 99

The political ethic in Max Weber: context, analysis and interpretation

José Francisco Jiménez-Díaz

Los ecos de la revolución francesa en el pensamiento poético de Friedrich Hölderlin 123

The french revolution ecos in the poetic thinking of Friedrich Hölderlin

Jhoana Andrea Gutiérrez Cadavid

Henri Bergson y la mística judía. Un acercamiento a la discusión 138

Henri Bergson and jewish mysticism. An approach to discussion

Alejandro Peña Arroyave

Génesis 3: sabiduría y mito 168

Genesis 3: wisdom and myth

Juan Esteban Londoño

Aportes de la hermenéutica filosófica a la hermenéutica bíblica desde la noción de texto 183

Contributions of philosophical hermeneutics to bible hermeneutics from the notion of text

José Domingo Correa Vanegas

Sexualidad, afectividad y corporeidad: ícono en la relación trinitaria 209

Sexuality, affectivity and corporeity: icon in the trinitarian relationship

Jonathan Stiven Tobón Monsalve

ESPACIO LITERARIO

Alma Mahler 224

Lucía Estrada

No. 2

PRESENTACIÓN

EDITORIAL

Inspiración y escritura orgánica en nietzsche. Una lectura desde Ecce Homo ... 267

Inspiration and organic written pattern in Nietzsche. A reading from Ecce Homo

Edison Francisco Viveros Chavarría

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

Multiculturalismo e identidad, una mirada desde la hermenéutica analógica .. 275

Multiculturalism and identity, a look from the analogue hermeneutics

Fabio Marín Romero

La filosofía de Hegel ¿ciencia redentora? 302

Hegel's philosophy redeeming science?

Luis Guillermo Quijano Restrepo

Feuerbach: el giro antropológico de la teología 319

Feuerbach: The anthropological turn of theology

María Cristina López Bolívar

Experiencia y donación 352

Experience and donation

Juan José Moreno, Carlos Arboleda Mora

La salvación a través de la conciencia y la libertad 387
Salvation through conscience and freedom
Andrei Zanon, C.S

Las representaciones sociales del conflicto: una mirada desde la escuela 425
The social representations of the conflict: a view from the school
Andrés Roberto Cardona, Víctor Hugo Montoya Páez

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN NO DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

Justicia por mano propia en Colombia: un análisis desde los conceptos de ira e ira transicional 448
Vigilante justice in Colombia: an analysis from the concepts of anger and transitional anger
Iván Javier Mojica Rozo

ESPACIO LITERARIO

La ventaja de no pertenecer Germán Espinosa 475
Camilo Herrera

Sylvia Plath 484
Lucía Estrada

Sonia Delaunay 485
Lucía Estrada

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.ucatolicaluisamigo.edu.co