



# PERSEITAS

## PRESENTACIÓN

Presentation  
*David Esteban Zuluaga Mesa*

## EDITORIAL

Venir a la palabra  
Coming to the word  
*Victor Raúl Jaramillo Restrepo*

## ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA Y TECNOLÓGICA

Misión profética del pensamiento social cristiano en la era digital  
Prophetic mission of christian social thought in the digital age  
*Cristina Díaz de la Cruz, José Luis Fernández Fernández*

## ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

El Ometeotl: la dualidad como fundamento metafísico trascendental  
The Ometeotl: the duality as transcendental metaphysical foundation  
*Juan Camilo Hernández Rodríguez*

Una investigación acerca de historia de la filosofía en la civilización andina prehispánica  
An investigation about the history of philosophy in the Andine Prehispanic Civilization  
*Lucas Palacios Liberato*

El bien en la conducta moral a partir de la filosofía de Hannah Arendt  
The good in moral conduct based on the philosophy of Hannah Arendt  
*Maria Camila Sanabria Cucalón*

Arte, religión y filosofía en Hegel y Hölderlin  
Art, religion and philosophy in Hegel and Hölderlin  
*Andrés Alfredo Castrillón Castrillón*

## ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN NO DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

El diálogo como fusión de horizontes en la comprensión hermenéutica de Gadamer  
Dialogue as a fusion of horizons in Gadamer's hermeneutical understanding  
*Edison Francisco Viveros*

## ESPACIO LITERARIO

Babel  
Babel  
*Pedro Arturo Estrada*

©Universidad Católica Luis Amigó

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

**Perseitas**

Vol. 7, N°. 2, julio-diciembre de 2019  
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

**Correctora de estilo**

Leidy Andrea Ríos Restrepo

**Traductores**

Julius Plaza  
Blanca Montoya  
Isabel Beltrán  
Claudia Suescún  
Jesús Monterroza



# PERSEITAS

**Director / Editor de la revista**

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

**Comité Científico**

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

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

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

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

**Comité Editorial**

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

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

Mg. Harold Viáfara Sandoval  
Universidad San Buenaventura–Colombia

## **Árbitros**

Ph. D. Eduardo Ortiz Llueca  
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, España

Ph. D. Estela Fernández Nadal  
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Ph. D. Sergio Javier Barrionuevo  
Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina  
ORCID 0000-0003-3156-2690

Ph. D. Paula Hunziker  
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Ph. D. Verónica C. Cobano-Delgado Palma  
Universidad de Sevilla, España  
ORCID 0000-0001-7054-4191

Ph. D. Constanza Nieto Yusta  
Universidad Nacional Educación a Distancia, España

Ph. D. Carlos Víctor Arnolfo Alfaro  
Universidad Nacional de Rosario, Argentina  
ORCID 0000-0003-4367-1253

Ph. D. José Francisco Guerrero Lobo  
Universidad de los Andes, Venezuela  
ORCID 0000-0003-1297-7479

Ph. D. Juan Cepeda H.  
Universidad Santo Tomás, Colombia  
ORCID 0000-0002-6993-7729

Ph. D. Michael Schulz  
Universidad de Bonn, Alemania

Mg. Andrés Castrillón  
Universidad católica Luis Amigó, Colombia  
ORCID 0000-0002-5136-9997

Mg. David Martínez Rincón  
Investigador independiente  
ORCID 0000-0001-9022-2851

Mg. Eduardo Geovo Almanza  
Universidad Libre, Colombia  
ORCID 0000-0001-7935-9128

Mg. Sasha Jair Espinosa de Alba  
Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, México

Mg. Julio César Acevedo Tabares  
Universidad de Medellín, Colombia

Mg. Héctor Fabián Pérez Boada  
Universidad Industrial de Santander, Colombia  
ORCID 0000-0001-8943-9930

Mg. Luis Alfonso Zuñiga Herazo  
Universidad de Cartagena

Mg. Carolina Vila Porras  
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia  
ORCID 0000-0002-4169-1157

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

Esp. María del Pilar Martínez Restrepo  
Colegio Calasanz Femenino, Colombia

Licenciado, Daniel Esteban Quiroz Ospina  
Universidad de Antioquia, Colombia  
ORCID 0000-0002-2952-4743

Licenciado, Javier Eduardo Hernández Soto  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

Licenciado, Mateo Arias Vélez  
Instituto San Carlos de la Salle, Colombia

Licenciado, Nicolás D. Moretti  
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

**Edición**

Universidad Católica Luis Amigó

**Dónde consultar la revista**

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

**Envío de manuscritos**

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

**Suscripciones**

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

**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](mailto: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](http://www.publicationethics.org)

© 2019 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

Presentation

*David Esteban Zuluaga Mesa*

## EDITORIAL

Venir a la palabra ..... 207

Coming to the word

*Victor Raúl Jaramillo Restrepo*

## ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA Y TECNOLÓGICA

Misión profética del pensamiento social cristiano en la era digital ..... 220

Prophetic mission of christian social thought in the digital age

*Cristina Díaz de la Cruz, José Luis Fernández Fernández*

## ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

El Ometeotl: la dualidad como fundamento metafísico trascendental ..... 248

The Ometeotl: the duality as transcendental metaphysical foundation

*Juan Camilo Hernández Rodríguez*

Una investigación acerca de historia de la filosofía en la civilización andina  
prehispanica ..... 274

An investigation about the history of philosophy in the Andine Prehispanic Civilization

*Lucas Palacios Liberato*

El bien en la conducta moral a partir de la filosofía de Hannah Arendt ..... 299

The good in moral conduct based on the philosophy of Hannah Arendt

*María Camila Sanabria Cucalón*

Arte, religión y filosofía en Hegel y Hölderlin ..... 321

Art, religion and philosophy in Hegel and Hölderlin

*Andrés Alfredo Castrillón Castrillón*

### **ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN NO DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN**

El diálogo como fusión de horizontes en la comprensión hermenéutica de  
Gadamer ..... 341

Dialogue as a fusion of horizons in Gadamer's hermeneutical understanding

*Edison Francisco Víveros*

### **ESPACIO LITERARIO**

Babel ..... 356

Babel

*Pedro Arturo Estrada*

# Presentación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3374>

*David Esteban Zuluaga Mesa\**

El presente número de *Perseitas*, correspondiente al periodo julio-diciembre de 2019, está conformado por cinco artículos de investigación, uno de reflexión no derivado de investigación, un poema y, por supuesto, una editorial: “Venir a la palabra” (Jaramillo Restrepo, 2019), enfocada en reflexionar en torno a la filosofía como medicina como una posibilidad de pensar los problemas de salubridad en el plano de las relaciones interpersonales y de auto-reflexión sobre los actos y sus consecuencias en la vida de las personas.

Los artículos de investigación contenidos en esta edición son los siguientes: “Misión profética del pensamiento social cristiano en la era digital” (Díaz de la Cruz y Fernández Fernández, 2019), artículo en el que se muestran tres propuestas para la promoción del desarrollo humano integral inscritas en un modelo de ser humano abierto a la trascendencia que busca fomentar la cooperación intergeneracional.

“El *Ometeotl*: la dualidad como fundamento metafísico trascendental” (Hernández Rodríguez, 2019), artículo en el que se realiza una exposición general del concepto metafísico del *Ometeotl* (Absoluto dual) de la filosofía náhuatl a partir del problema metafísico del acceso a la realidad. En él se sostiene que la metafísica náhuatl no es inmanente ni trascendente, sino trascendental.

“Una investigación acerca de historia de la filosofía en la civilización andina prehispánica” (Palacios Liberato, 2019), en la que se demuestra que no existe oposición antagónica entre la filosofía andina prehispánica y el desarrollo de la

---

\* Doctor en Filosofía, Universidad Católica Luis Amigó. Grupo de investigación: Filosofía y Teología Crítica, Medellín-Colombia. Contacto: david.zuluagame@amigo.edu.co, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8975-5957>

filosofía en general, ni con la filosofía occidental griega en particular, salvo en las formas de su temática especial o la profundización del problema filosófico concreto, por cuanto en ningún caso es contraria a la ley del desarrollo filosófico en general.

“El bien en la conducta moral a partir de la filosofía de Hannah Arendt” (Sanabria Cucalón, 2019), cuya autora se ocupa del significado del bien en el marco de la conducta moral de Hannah Arendt. Parte de su noción de *banalidad del mal* y de su concepción antropológica del dos-en-uno para comprender las características de la conducta moral.

Y, finalmente, “Arte, religión y filosofía en Hegel y Hölderlin” (Castrillón, 2019), artículo que tiene como propósito dilucidar las nociones de *arte, religión y filosofía* que expone el filósofo Hegel en su obra *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y en las *Lecciones sobre la estética* y las que expone el escritor Friedrich Hölderlin en su novela *Hiperión o el eremita en Grecia*. La finalidad del escrito es contrastar ambas posturas y analizar la interpretación que hace Hegel del arte.

Por su parte, el artículo de reflexión, intitulado “El diálogo como fusión de horizontes en la comprensión hermenéutica de Gadamer” (Viveros, 2019), se ocupa de pensar cuestiones relativas a la hermenéutica de Gadamer que nos conducen a pensar que la hermenéutica solo puede lograrse y llevarse lejos si los dialogantes tienen disposición para ello y si reconocen la importancia de la opinión del otro como un acto de razón. Es decir, no como una abdicación de la propia razón.

La edición se cierra con *Babel* (Estrada, 2019), poema de Pedro Arturo Estrada, poeta antioqueño ganador del premio nacional Ciro Mendía en 2004, Sueños de Luciano Pulgar en 2007, Beca de creación Alcaldía de Medellín en 2012 y Casa Silva en 2013, entre otros reconocimientos.

Bienvenidos a este nuevo número.

## Referencias

- Castrillón Castrillón, A. (2019). Arte, religión y filosofía en Hegel y Hölderlin. *Perseitas*, 7(2), pp. 321-339. doi: <https://doi.org/10.21501/23461780.3294>
- Díaz de la Cruz, C., y Fernández Fernández, J. (2019). Misión profética del pensamiento social cristiano en la era digital. *Perseitas*, 7(2), pp. 220-246. doi: <https://doi.org/10.21501/23461780.3295>
- Estrada, P. (2019). Babel. *Perseitas*, 7(2), p. 356. doi: <https://doi.org/10.21501/23461780.3296>
- Hernández Rodríguez, J. (2019). El Ometeotl: la dualidad como fundamento metafísico trascendental. *Perseitas*, 7(2), pp. 248-273. doi: <https://doi.org/10.21501/23461780.3290>
- Jaramillo Restrepo, V. (2019). Venir a la palabra. *Perseitas*, 7(2), pp. 207-212. doi: <https://doi.org/10.21501/23461780.3289>
- Palacios Liberato, L. (2019). Una investigación acerca de historia de la filosofía en la civilización andina prehispánica. *Perseitas*, 7(2), pp. 274-298. doi: <https://doi.org/10.21501/23461780.3291>
- Sanabria Cucalón, M. (2019). El bien en la conducta moral a partir de la filosofía de Hannah Arendt. *Perseitas*, 7(2), pp. 299-320. doi: <https://doi.org/10.21501/23461780.3292>
- Viveros, E. (2019). El diálogo como fusión de horizontes en la comprensión hermenéutica de Gadamer. *Perseitas*, 7(2), pp. 341-354. doi: <https://doi.org/10.21501/23461780.3293>

# PRESENTATION

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3374>

*David Esteban Zuluaga Mesa\**

This issue of *Perseitas* magazine, for the term of July-December of 2019, contains five research articles, a reflection paper derived from research, a poem, and, of course, an editorial: *Coming to words* (Jaramillo Restrepo, 2019), which is focused on the consideration of philosophy as a medicine, or a possibility of thinking about health issues from the perspective of interpersonal relationships and self-reflecting of acts and their consequences in people's lives.

The research articles contained in this edition are as follow: *The prophetic mission of socio-Christian insights in the digital era* (Díaz de la Cruz y Fernández Fernández, 2019), in which three proposals for the promotion of integral human development are offered, procuring to offer a human being model that is open to transcendence and trying to encourage intergenerational cooperation.

*The Ometeotl: duality as a transcendental metaphysical foundation* (Hernández Rodríguez, 2019), an article in which a general exposition of the metaphysical concept of Ometeotl (dual Absolute) of Nahuatl philosophy is made based on the metaphysical problem of accessing reality. The paper argues that Nahuatl metaphysics are not immanent, nor transcendent, but transcendental.

*An investigation about the history of philosophy in pre-Hispanic Andean civilization* (Palacios Liberato, 2019), which shows that there is no antagonistic opposition between pre-Hispanic Andean philosophy and the development of philosophy in general, nor with Greek western philosophy in particular, except

---

\* Doctor en Filosofía, Universidad Católica Luis Amigó. Grupo de investigación: Filosofía y Teología Crítica, Medellín-Colombia. Contacto: david.zuluagame@amigo.edu.co, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8975-5957>

in the forms of its special theme or the deepening of its specific philosophical problem, since, in no case, it opposes the law of philosophical development in general.

*The concept of goodness in moral behavior, based on the philosophy of Hannah Arendt* (Sanabria Cucalón, 2019), in this paper, the author deals with the meaning of goodness in the framework of Hannah Arendt's moral behavior. Basing her notion of the banality of evil and her anthropological conception of two-in-one in order to understand the characteristics of moral behavior.

Finally, *Art, religion and philosophy in Hegel and Hölderlin* (Castrillón, 2019), aims at elucidating the notions of art, religion and philosophy that Hegel presents in his works *Encyclopedia of philosophical sciences* and *Lessons on aesthetics*, and the one that writer Friedrich Hölderlin, in his novel *Hyperion or the hermit in Greece*, also offers. The purpose of the text is to contrast both postures and analyze the interpretation that Hegel makes of art.

On the other hand, the reflection article, entitled, *The dialogue as a fusion of horizons in the hermeneutical understanding of Gadamer* (Viveros, 2019), deals with the consideration of issues related to Gadamer's hermeneutics that lead us to think that hermeneutics can only be achieved and taken far if the people in the dialogue have a disposition for it and if they recognize the importance of the opinion of others as an act of reason. That is, not as an abdication of our own reason.

This edition closes with *Babel* (Estrada, 2019), a poem by Pedro Arturo Estrada, a poet from Antioquia (Colombia), winner of the *Ciro Mendía* national award in 2004, *Dreams of Luciano Pulgar* in 2007, the creative scholarship from the Mayor's Office of Medellín (Colombia) and the *Casa Silva* award in 2013, among others.

Welcome to this new *Perseitas* issue.

## References

- Castrillón Castrillón, A. (2019). Arte, religión y filosofía en Hegel y Hölderlin. *Perseitas*, 7(2), pp. 321-339. doi: <https://doi.org/10.21501/23461780.3294>
- Díaz de la Cruz, C., y Fernández Fernández, J. (2019). Misión profética del pensamiento social cristiano en la era digital. *Perseitas*, 7(2), pp. 220-246. doi: <https://doi.org/10.21501/23461780.3295>
- Estrada, P. (2019). Babel. *Perseitas*, 7(2), p. 356. doi: <https://doi.org/10.21501/23461780.3296>
- Hernández Rodríguez, J. (2019). El Ometeotl: la dualidad como fundamento metafísico trascendental. *Perseitas*, 7(2), pp. 248-273. doi: <https://doi.org/10.21501/23461780.3290>
- Jaramillo Restrepo, V. (2019). Venir a la palabra. *Perseitas*, 7(2), pp. 207-212. doi: <https://doi.org/10.21501/23461780.3289>
- Palacios Liberato, L. (2019). Una investigación acerca de historia de la filosofía en la civilización andina prehispánica. *Perseitas*, 7(2), pp. 274-298. doi: <https://doi.org/10.21501/23461780.3291>
- Sanabria Cucalón, M. (2019). El bien en la conducta moral a partir de la filosofía de Hannah Arendt. *Perseitas*, 7(2), pp. 299-320. doi: <https://doi.org/10.21501/23461780.3292>
- Viveros, E. (2019). El diálogo como fusión de horizontes en la comprensión hermenéutica de Gadamer. *Perseitas*, 7(2), pp. 341-354. doi: <https://doi.org/10.21501/23461780.3293>

# Editorial

## VENIR A LA PALABRA

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3289>

*Víctor Raúl Jaramillo\**

*Medita, observa, y otra vez medita,  
ese es el único camino  
que lleva a toda maravilla.*

*Vicente Huidobro*

Después de varios años dedicado a otras maneras de hacerle un quite a la muerte, de prender fuego en altares que no he buscado por decisión propia, varios amigos y otras personas me han dicho que quisieran venir a una cita conmigo para hablar de sus vidas, de la vida en general. Y no sé si esté en condiciones de aceptar un compromiso como este.

No obstante, esta solicitud ha dado pie para repensar condiciones que podrían haber sido mal adoptadas o, al menos, mal construidas por mi inmadurez teórica y vivencial. Por tal motivo, retomo palabras ya publicadas para darles nuevos sentidos, quizás, y hacerlas más cercanas. Esa es mi intención ahora.

Inicié actividades con el *consultorio filosófico*, en marzo de 1994. Mismas que ahora desarrollo de manera muy esporádica y que he venido vertiendo en mi escritura buscando un mayor alcance. Su actividad era la de prestar un

---

\* Doctor en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín - Colombia.  
Contacto: [victorrauljaramillo@gmail.com](mailto:victorrauljaramillo@gmail.com)

servicio a la comunidad enfocado, ante todo, en el estudio del pensamiento a través del lenguaje y la búsqueda de sí mismo como respuesta al crecimiento interior.

A partir de una serie de lecturas y vivencias activadas durante varios años, llegué a la necesidad de intensificar y proyectar la *praxis* filosófica como medicina. Esto se ha hecho en Francia, Bélgica, Alemania, España y Estados Unidos con gran éxito. En 1982, el doctor Achembach (Alemania) comenzó con la idea de un *consultorio filosófico* donde se cobraba por cada consulta intentando llegar a una respuesta “saludable” frente a los malestares existenciales de las personas que lo visitaban.

La *filosofía práctica* se ha desarrollado por personas como Lou Marinoff (Estados Unidos), José Barrientos Rastrojo y Mónica Cavallé (España), Rainer Matias Holm Hadulla (Alemania), Roxana Kreimer (Argentina), Oscar Brenifier (Francia), Ran Lahav (Israel) Hernán Bueno Castañeda, Eufasio Guzmán y Óscar Fernando Acevedo (Colombia), entre muchas más en todo el mundo.

La *filosofía como medicina* es una alternativa dentro de las terapias y no precisamente una terapia alternativa, debo aclarar. Y busca pensar los problemas de salubridad en el plano de las relaciones interpersonales y de auto-reflexión sobre los actos y sus consecuencias en la vida de las personas.

Además de trabajar con personas que tienen dificultades con su entorno por una incapacidad para el diálogo o que viven sumidas en la angustia, en crisis o permanentes vacíos existenciales, sinsentidos y desesperación, o que por varios motivos son asumidas como suicidas en potencia, también es viable en pacientes con dolor o en etapas terminales.

Igualmente se pueden ofrecer servicios en el ámbito académico y, de un modo u otro, se ve la necesidad de algunas actividades que son importantes para personas con preguntas sobre temas como la muerte, el amor, la soledad, la libertad y demás inquietudes que suelen ser problemáticas al momento de una relación concreta y su correspondencia con los demás y con cada quien.

En mi caso, el consultorio filosófico ofrecía una especie de terapia que yo llamo *dialógica*, donde el ejercicio de preguntas y respuestas busca una meditación por parte de la persona que consulta para llegar a una posible salida a su problema, *ya que cada hombre tiene que examinar su propio problema y tratar de determinar lo que es justo para él*, tal y como nos lo realza Marie Louise-von France.

Más que método, la filosofía como medicina es un caminar en la palabra y sus representaciones al momento de pensar lo vivido y lo que se espera vivir. Es decir, viviendo el momento del diálogo y lo que en él dialoga. Quien consulta podrá aprender de sus propias preguntas —y las posibles respuestas— a tomar las decisiones que crea correctas para satisfacer sus aspiraciones. Pero eso no quiere decir que lo sean: la vida tiene la respuesta. Y el diálogo, como la vida, siempre es azaroso, nunca se sabe a qué lugar nos llevará.

Esa es la magia de la filosofía y su actividad *terapéutica*: aprender a viajar sin muchas pretensiones, libres de equipaje, aprendiendo a no tener razón, descubriendo lugares de la memoria que suelen ofrecer claridades para crear sentidos frente a la maravilla de la vida y sus, muchas veces, inconfesables problemas. Quizá sea esto y otro poco.

El diálogo es la función principal para desarrollar dichas claridades sobre el sentido de lo que solemos ir siendo, y debería realizarse con una atención dinámica que permita, más que el ejercicio mismo de la comunicación, la posibilidad de estar comunicados uno con el otro —consultante y consultor— y poder lograr así un canal aceptable de comprensión.

Esto permitiría una cercanía sin traumatismos con aquellos contrastes y diferencias que generan los malentendidos y sus posteriores violencias, porque lo importante del diálogo es servir como medio para el aprendizaje y la correspondencia con nuestras humanas y variables dimensiones, ya que solo en nosotros mismos están las posibilidades de crecimiento, de aceptación y de respeto de la propia condición vital y los múltiples puntos de vista que conforman la realidad que nos acoge.

La actividad del ser humano se ha escindido de la naturaleza creando una condición que ha sido crecimiento y debilitamiento continuo. Lo que el hombre ha perpetuado en su interior y ha intentado llevar hacia los demás, es un mundo en el que se participa por la constante interpretación de una realidad que, por falta de apertura, podría encadenarnos a una única mirada de lo existente. Aunque lo contrario sea una evidencia diaria.

Para lograr que dicha realidad sea una posibilidad que nos una con el mundo y pueda crear correspondencia con cada modo de ser —incluyendo las variadas constantes que se desarrollan en la diaria interacción—, los seres humanos necesitamos del diálogo como fundamento: con una sana interrelación en la que pensar y hablar generen acciones, el ser humano podrá generar la realización de su presencia y la recepción de la otredad sin otra condición que aprender a escuchar y tomar en cuenta a quien tiene en frente, independientemente de quien sea.

Esto se define de esta manera porque eso que hemos llamado la *naturaleza humana* está en íntima relación con la palabra que la conforma y la activa. Ya Aristóteles afirmó que estamos dotados de *logos*. Y esto es confirmado por Octavio Paz, cuando dice que *el hombre es un ser de palabras*. Más aún cuando la vida es totalmente desastrosa, pues todos esperan que las palabras huelan a buen amor y, por tal motivo, quieren un lugar sereno donde modificar la aridez que oprime sus vidas, para convertir dicha opresión en una realidad apta para crecer y, de ser posible, ser felices.

La *terapia dialógica* busca alertar a quienes visitan el consultorio filosófico sobre las representaciones del mundo que llevan consigo y, al mismo tiempo, ponerlos al tanto de las posibles manifestaciones que permiten dar el paso de lo individual a lo universal. Esto no quiere decir que se busque una apertura en una única vía: de adentro hacia afuera.

La idea consiste en abrir la mirada —por lo regular encerrada en un problema que se hace tal por la incapacidad para verlo sin presiones externas— frente a las particularidades de una realidad que, si bien suele presentarse como unívoca, posee todo tipo de ángulos y perspectivas. El prisma es una opción más sensata que la ventana, solían decir algunos poetas.

Por tanto, el acercamiento que se suele hacer en los encuentros con las personas que visitan un consultorio filosófico está dirigido hacia la activación de una *voluntad de crear* que ofrezca una serie de rutas hacia lo nuevo y una *conciencia poética* que haga uso de la intuición y, de este modo, permitir que lo nuevo pueda ser habitado, pues, como cantaba Hölderlin *poéticamente habita el hombre el mundo*.

Las condiciones de una vida creativa están dadas, en principio, por el entendimiento de los variados signos de una realidad personal que pueden ser liberados o constituidos por el lenguaje y la palabra poética: correspondencia entre los acontecimientos y la experiencia que estos dejan en nosotros cuando nos relacionamos con el afuera.

Es la llamada dimensión de la imaginación y el sueño, es la apertura a esa capacidad de ir más allá de lo dado que se ha perdido con el trajín de la rutina y su inmovilidad, es la absorción de aquello que nos identifica con el mundo y la personal manera de expresarlo de vuelta. Es lo que nos hace ser lo que somos.

Esa subjetividad que se va conformando como identidad y formulación de una presencia interior está llamada a ofrecer el resultado de la inevitable integración con la cultura, pues, lo que a cada quien sucede, puede suceder a todos en algún momento, con sus innegables matices, claro. Con dicha certeza, los motivos que se tienen en la existencia para continuar viviendo, pasan a ser parte de una comunidad que también suele padecer las malas decisiones de los actos particulares.

Ahora bien, la palabra como irracionalidad o desacato a una estandarizada gramática que en principio posibilita estar comunicados, es sumamente válida en ciertos ejercicios ofrecidos por el arte y sus condiciones de libertad, pero se

debe dejar una grieta por la cual sea posible una interpretación que, tamizada por la presencia de los demás, sea una fecundidad para lograr la cercanía de todo aquel que se sienta parte de lo expresado.

Del mismo modo operan las sesiones del consultorio filosófico: intentando una proximidad para que todo aquello que causa distracciones y sin-salidas pueda ser llevado a un lenguaje común y posibilitar así la pretendida cercanía que el entendimiento necesita para luego, por reflejo, tomar distancia y poder observar con tranquilidad lo que en realidad ocurre con nuestra vida. Tal como un agua congestionada que se detiene un instante y deja ver lo que se mueve en su interior. Esa agua está conformada por las palabras y la reflexión que procuran las palabras y cada uno de sus imprescindibles silencios.

Retomando, dejo en claro que lo que yo he llamado *terapia dialógica* no es otra cosa que esa conversación serena y meditada que ocurre como desentrañamiento de nuestro pensar y su relación con el cuerpo múltiple de lo que nos rodea. La terapia dialógica anima a las personas al pensamiento libre y plural que, desbordando la mera opinión, se acerca con mayor exactitud a las decisiones de la vida, al reconocimiento de las contingencias y su ir hacia una trascendencia de lo vivido.

Es decir, a la aceptación de que la vida puede ser vivida, y que se nos demanda la doble atención de su palpito y el fin del mismo para comprender que si ya estamos en la vida, es ella la que nos dará las respuestas sobre la manera de vivirla, ya que solo se aprende a vivir viviendo. Y no hay que dudarle, esto implica el dolor, el sufrimiento y la muerte. Eso es vivir: padecer las altas y las bajas, las alegrías y las tristezas, y aprender la forma de hacerles frente para no desentonar con la melodía que nos exige el canto de la existencia.

# Editorial

## Coming to the word

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3289>

*Víctor Raúl Jaramillo\**

*Meditate, observe, and meditate again,  
This is the only way  
That leads you to every single wonder.*

*Vicente Huidobro*

After being dedicated for several years to scaping death; after lighting altars I have not looked for by my own decision, several friends and other people have told me they would like to have a conversation with me to share about their lives and about life in general. I still do not know if I am able to accept such an invitation and such a compromise.

This request, however, has given me the opportunity to think again about some conditions I may not have adopted properly due to my theoretical and experiential immaturity. For this reason, I am reconsidering some words I have already published so that I am able to give them a new meaning, bringing them closer. This is my intention now.

---

\* Doctor en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín - Colombia.  
Contacto: [victorrauljaramillo@gmail.com](mailto:victorrauljaramillo@gmail.com)

I started working in the *consultorio filosófico*, in March 1994. I have been developing these words since then, sporadically, and bringing them to my writing looking for a bigger perspective. The idea was to provide a service to the community focused on the study of thought through language and on the search for oneself as an answer to the personal development.

Hailing from several readings and experiences done and lived during some years, there was the need to intensify and project philosophical *praxis* as medicine. This has been done successfully in France, Belgium, German, Spain, and the United States of America. In 1982, doctor Achembach (Germany) began with the idea of establishing a *philosophical office* where every single consult was charged trying to get to a “healthy” answer in respect to the different existentialist crisis his customers suffer.

*Practical philosophy* has been developed due to people such as Lou Marinoff (USA), José Barrientos Rastrojo and Mónica Cavallé (Spain), Rainer Matias Holm Hadulla (Germany), Roxana Kreimer (Argentina), Oscar Brenifier (France), Ran Lahav (Israel) Hernán Bueno Castañeda, Eufrasio Guzmán and Óscar Fernando Acevedo (Colombia), and many others.

I must clarify that *philosophy as medicine* is an alternative practice among the different therapies but it is not precisely an alternative therapy. This one aims at thinking about the health problems in the field of interpersonal relationships and self-reflection concerning the actions and consequences in the lives of people.

Apart from working with people who have difficulties in their work or family environment due to the “inability for dialogue”, or people who are in anguish, in crisis, in lack of meaning, in despair, or in permanent existentialist emptiness, and people who are therefore considered to be suicidal, this also applies to people in pain and in terminal stages.

In the same way, some services, academically, can be offered; and in one way or another, there is the necessity to do some activities that are important for people who have doubts about death, love, solitude, freedom, and others that could be “problematic” at the moment of interacting with others.

In my personal experience, the *philosophical office* offers a kind of therapy that I call *dialogical*, since the use of questions and answers looks for a moment of reflection in order to get to an answer to the question or to the doubt the patient suffers. As stated by Marie Louise-von France, *every single man has to examine his own problem and try to determine what it is fair for him.*

More than a method, *philosophy as medicine* is walking through the Word and its representations at the moment of thinking about the experiences people have lived and the ones to come. This means, living the moment of dialogue and what it is the dialogue inside it. Whoever consults and goes to the office, like going to the doctor, can learn about his own questions- and its possible answers- in order to make the decisions he or she considers convenient to satisfy his or her needs. This does not mean they are the answers: life has the answer; and dialogue, as life, is always hazardous and one never knows where it takes us.

This is the magic of philosophy and its “therapeutical” outcome: learning how to travel without presumptions, with no luggage to carry, learning to be wrong, and discovering memory places that help to clarify meaning in respect to the wonders and mysteries of life and its hidden problems. Maybe it is this, or it is a bit more.

The dialogue is a main function to develop such clarities about the meaning of what we are being, and it should be realized with a dynamic attention that gives, more than just the possibility of communicating, the possibility of being communicated between each other- consultant and consulter- so that we get to an acceptable comprehension of the other.

This would allow a closeness with no traumas on all those contrast and differences that generate misunderstandings and then can result in violence. Because, the important thing about dialogue is to serve as a way to learn and correspond with our human dimensions. This, since the possibility of growing, accepting, and respecting our own vital condition, and that of the many multiple beings that composed this world, is inside us.

Human activity has separated from nature creating a condition that has been weakening and continuous growth. What man has “perpetuated” inside him, and what it has tried to take to others is the world where he participates on the constant interpretation of a reality that for the lack of interaction, could chain us to a unique perspective of existence. Even though, the opposite is part of our daily evidence.

In order to make out of that reality of the world a possibility that unites us to the world and can correspond to every single being- including the many variables which are developed in daily interaction- humans beings need dialogue as a fundamental: in which, thinking and speaking generate actions. This way, the human being could generate the realization of its own presence and that of the other with no other condition than learning, listening, and taking into account, no matter who he is., he who is in front of him.

This is defined this way since that we called “human nature” is intimately related with the word that defines and activates it. Aristotle, for instance, affirmed we are gifted with the *logos*. This is confirmed by Octavio Paz, when he states that: “*the man is a being of words.*” Even more when life is totally disastrous since everyone is expecting words to be filled with love. For this reason, some people want a quiet and relaxing place to tolerate the oppression and transform it into an opportunity for growing and, why not, being happy.

*Dialogical therapy* aims at warning, all those who visit the *philosophical office*, about the representations they have about the world. At the same time, it aims at making them realize about the posible manifestations that allow them to go from the individual to the universal. This does not mean one intends to find a uni-directional way: just from the inside to the outside.

The idea consists on opening your eyes- which are regularly closed due to the inability to cope with a problem one does not perceive as a consequence of external factors- in front of a reality that, in some cases looks univocal, but it has a lot of different ways to be looked and analyzed. As some poets assert, the prism appears as a more sensible option than the window.

As a consequence, the approach one tends to do during a visit to the office intends to activate a *will* to create that offers a series of opportunities to perceive new things, as well as a *poetical conscience* which uses intuition. In this way, this allows the new to be explored and inhabited since as Hölderlin states: *the man inhabits the world poetically*.

So, the conditions for a creative life are there. In principle, because of the understanding of the symbols of a personal reality that could be liberated or built by the language and the poetical Word; which means: a correspondance between the events and the experiences they give us when we interact with the outside.

This is the so called dimension of imagination and dream. It is the beginning of that ability to go beyond those things we have lost in routine and its immovility. It is the absorption of that thing that identifies us with the world and the way to express it back. It is what makes us who we are.

This subjectivity that starts shaping itself as a way of identity and interior presence is supposed to offer the inevitable outcome of integration with the culture. Whatever happens to a man happens to all of the others. Being certain about this, all that existentialist motivation you have to keep on living becomes part of a community which also suffers the bad decisions of particular actions.

So, the word, as irrationality or unacceptance of a standardized grammar that permits us to be in touch, is extremely important in some actions involving art and its freedom conditions. However, one must have a plan B that gives the possibility to make an interpretation that is able to promote that closeness and empathy in all those who listen to this word.

The sessions in this office operate in the same way. Trying to promote a proximity for all those distractions so that this anxiety could be taken to a common language that facilitates the interaction and closeness understanding needs; so that one is able to observe and appreciate reality at peace.

In other words, I must clarify that what I have called *dialogical therapy* is nothing but a relaxing and conscious conversation that takes place as a discovery of our own existence and that reality surrounding us. *Dialogical*

*therapy* encourages people to free and plural thinking. That one that gets close to the decisions one must make in one's life and the reckoning of its contingencies and the way to the transcendence of forgetfulness.

I mean, the acceptance that life can be lived and that we are now here playing its game. Because it is her, the one which has the answers and the one which will give us the answers about the way we should live it since one learns to live by living. No matter if this implies pain or suffering. This is also living: going from happiness to sadness and learning the way to face difficulties so that we are on the move with the melody of existence.

The background of the page is a light-colored marbled paper with a complex, organic pattern. A horizontal band with a repeating Greek key (meander) pattern in a light gray color runs across the middle of the page, behind the text.

**Artículos de  
investigación científica  
y tecnológica**

# MISIÓN PROFÉTICA DEL PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO EN LA ERA DIGITAL

## Prophetic mission of christian social thought in the digital age

Artículo de investigación científica y tecnológica<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3295>

Recibido: 11 de mayo de 2019 / Aceptado: 13 de junio de 2019 / Publicado: 21 de junio 2019

*Cristina Díaz de la Cruz\**, *José Luis Fernández Fernández\*\**

### Resumen

La Iglesia Católica ha desarrollado, fundamentalmente a lo largo de las últimas décadas, un aporte significativo para la reflexión acerca de cómo construir relaciones políticas, económicas y sociales basadas en los valores del Evangelio, por el bien de la humanidad. En 1967 el Papa Pablo VI publicó la carta encíclica *Populorum Progressio* en la que explicitaba las condiciones, desde la perspectiva de la Iglesia, para que pueda darse un verdadero desarrollo, indicando que “para que sea auténtico ha de ser integral, de todo el hombre y de todos los hombres” (n. 14). Desde la publicación de esta carta se han producido cambios significativos en el mundo empresarial, especialmente en relación con la globalización y el advenimiento de la llamada era digital. Sin embargo, las claves profundas de la propuesta de Pablo VI, de otros textos de la Doctrina Social de la Iglesia y de la antropología cristiana siguen siendo actuales. El pensamiento social cristiano tiene por misión iluminar, a modo de profecía, la acción humana en este entorno, que sufre transformaciones cada vez más rápidas. Este estudio pretende ofrecer, desde la perspectiva cristiana, algunas claves que puedan servir de guía para la toma de decisiones, sobre todo para el entorno empresarial, en tiempos de cambios e incertidumbres propios de la llamada era digital. Como resultado, el artículo ofrece tres propuestas para la promoción del desarrollo humano

<sup>1</sup> Derivado del proyecto de investigación “Ética, humanismo y empresa en el siglo XXI”

\* Doctora en Economía y Empresa por la Universidad Pontificia Comillas, docente, investigadora y miembro de la Cátedra Iberdrola de Ética Económica y Empresarial de esta misma Universidad y de la Cátedra UNESCO de Ética y Sociedad para la Educación Superior de la Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador). Madrid, España. Contacto: [cdacruz@comillas.edu](mailto:cdacruz@comillas.edu), ORCID 0000-0003-3829-1002.

\*\* Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Comillas y Máster en Administración y Dirección de Empresas (MBA) por ICADE. Profesor Ordinario de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales y Director de la Cátedra Iberdrola de Ética Económica y Empresarial de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid, España. Contacto: [jlfernandez@comillas.edu](mailto:jlfernandez@comillas.edu), ORCID 0000-0002-2344-7169.

integral en el contexto anteriormente citado: desenmascarar las ideologías, ofrecer un claro modelo de ser humano abierto a la trascendencia y fomentar la cooperación intergeneracional.

### **Palabras clave**

Doctrina social de la iglesia; Desarrollo humano integral; Toma de decisiones; Ética empresarial; Antropología.

### **Abstract**

The Catholic Church has developed fundamentally throughout the last decades, a significant contribution to the reflection on how to build political, economic and social relations based on the values of the Gospel, for the well-being of mankind. In 1967, Pope Paul VI published the encyclical letter *Populorum Progressio* in which he explained the conditions, from the perspective of the Church, so that a true development can take place, indicating that “in order for it to be authentic it must be integral, for the whole man and of all men” (n. 14). Since the publication of this letter there have been significant changes in the business world, especially in relation to globalization and the advent of the so-called digital era. However, the deep keys of the proposal of Paul VI, of other texts of the Social Doctrine of the Church and of Christian anthropology, remain current. Christian social thought’s mission is to illuminate, as a prophecy, human action in this environment, which undergoes faster and faster transformations. This study aims to offer, from the Christian perspective, some keys that can serve as a guide for decision making, especially for the business environment, in times of changes and uncertainties of the so-called digital era. As a result, the article offers three proposals for the promotion of integral human development in the aforementioned context: unmasking ideologies, offering a clear model of a human being open to transcendence and fostering intergenerational cooperation.

### **Keywords**

Social doctrine of the church; Integral human development; Decision making; Business ethics; Anthropology.

## Introducción

La Iglesia Católica ha tenido siempre la misión de responder a las necesidades de cada época, según los signos de los tiempos, a la luz del Evangelio (Concilio Vaticano II, 1965; Stichel & Maeseneer, 2015). Ejemplo de ello son las diferentes encíclicas sociales, entre ellas la *Populorum Progressio*, publicada hace poco más de 50 años, la cual se centraba en profundizar acerca del concepto de desarrollo (Camacho, 2017; Pablo VI, 1967).

El tiempo actual plantea nuevos retos muy diferentes a los que nos enfrentábamos hace 50 años (Pfeil, 2018). El rápido avance de la globalización, el desarrollo de las nuevas tecnologías y las cada vez mayores desigualdades de todo orden (sociales, económicas, de oportunidades, de acceso a la cultura, a la tecnología, etc.), suponen nuevos cuestionamientos que requieren respuestas desde el cielo por la dignidad humana y la intención de construir relaciones que verdaderamente fomenten un desarrollo integral (Frunza, 2017; Tarique & Schuler, 2010).

Una mayor complejidad, si cabe, viene dada por el hecho de que los cambios se producen tan rápidamente, que la necesidad de adaptación es prácticamente una constante en la forma de vida actual (Bauman, 2007; Sennett, 1999). En este contexto, las empresas se ven obligadas a adoptar nuevas formas de trabajo y a veces emplean métodos que pueden tener consecuencias sociales negativas. Un ejemplo paradigmático es la destrucción de puestos de trabajo, debido al avance de las nuevas tecnologías, pues estas aportan soluciones más eficientes y baratas (Deloitte University, 2017; World Economic Forum, 2018).

No es la primera vez que este fenómeno ocurre: durante la revolución industrial se produjo una situación semejante. Sin embargo, vuelve a producirse no solo la tendencia a la disminución de los puestos de trabajo, sino también una mayor precariedad laboral de un gran número de personas. Esta se origina muchas veces en contextos de mercados fuertemente competitivos por lo que las empresas deben alcanzar unos rendimientos elevadísimos que

sobrepasan la capacidad de trabajo propia de los seres humanos. Las personas se ven, por tanto, obligadas a trabajar cada vez más para reducir costes empresariales, debido a que los individuos necesitan un puesto de trabajo.

Esta situación de exigencia sobrehumana viene acompañada de no pocas propuestas teóricas y prácticas de trasmutación del ser humano para ampliar sus capacidades, a fin de lograr una mayor longevidad, o incrementar poderes físicos y mentales, todo ello de manera artificial, por un supuesto bienestar. Véase en este sentido las proposiciones posthumanistas y transhumanistas que se difunden en la actualidad (Cooney, 2003).

Este tipo de abordajes sobre el supuesto perfeccionamiento del ser humano conduce a la reflexión acerca de la importancia del modelo antropológico que subyace a las diferentes líneas de pensamiento. Toda concepción de la ética, del bien y por tanto del desarrollo, se fundamenta en una concepción antropológica (Giovanola, 2009; Melé y González Cantón, 2015); de ahí que no sea posible dialogar acerca de dichos conceptos si no es desde una definición de la persona, de sus características fundamentales, así como de aquello que más la dignifica (Fassin, 2008; Jothan, 2013).

Si observamos las propuestas de los autores transhumanistas sabemos que en su mayoría parten de una concepción materialista de la persona (Besnier, 2013; Hopkins, 2012), visión alejada a la que propone la Iglesia Católica, que incluye la dimensión espiritual, que es, además, la más elevada de su ser.

Sin embargo, de lo dicho anteriormente no se infiere que la tecnología sea dañina para el ser humano. Ciertamente los avances tecnológicos ofrecen innumerables beneficios para el desarrollo tanto personal como comunitario. Sus ventajas engloban todos los ámbitos de la vida: la economía, la educación, la política, la cultura, la salud, el ocio, etc. No obstante, el contexto empresarial presenta retos especialmente difíciles de abordar, precisamente por la lógica predominante en sus procesos de toma de decisión. La perspectiva economista marcada por la búsqueda prioritaria del beneficio económico, unida a las

nuevas posibilidades que ofrece la era digital para infravalorar el aporte de la labor humana con respecto a los avances tecnológicos, requiere sin duda un nuevo momento de reflexión y elaboración de propuestas.

Ante esta realidad, —y sin ignorar los planteamientos válidos presentados desde las ciencias sociales, humanas y económicas— el pensamiento social cristiano tiene la misión de ofrecer enfoques alternativos a los puramente economicistas, desde la fe cristiana y la revelación divina. De la misma manera, muchos autores cristianos tienen importantes desarrollos teóricos que hacen más fácil la aplicación de la línea de pensamiento planteada desde la fe católica al mundo de las empresas.

Para ello, el presente estudio pretende ofrecer algunas líneas de orientación, al modo profético, con inspiración en algunos textos de la Sagrada Escritura (especialmente los Evangelios), en la Doctrina Social de la Iglesia y en la antropología cristiana (más concretamente en la propuesta de Fernando Rielo), con el propósito de encontrar claves que puedan ser aplicadas a la reflexión y a la toma de decisiones en el contexto empresarial a favor de un verdadero desarrollo humano integral.

La propuesta desarrollada se aleja de las tendencias actuales dentro del mundo de las empresas, que responden más bien a la necesidad de adaptación continua a los entornos y mercados sin apenas principios que guíen la toma de decisiones más allá de la búsqueda de la eficiencia y la mejora de la competitividad. Más bien, se trata de una propuesta innovadora, creativa y abierta que ofrece un abordaje novedoso aplicando el pensamiento teológico y la antropología filosófica a la realidad empresarial, a fin de ampliar la discusión y la búsqueda de respuestas a interrogantes actuales desde el pensamiento social cristiano.

El concepto de profecía, utilizado en el título del artículo, no alude a la capacidad de predicción de acontecimientos, sino a la necesidad de orientar la acción humana con claridad hacia el camino que conduce a la fidelidad al Evangelio: única vía de salvación y resolución de conflictos. El profeta es el que habla de parte de Dios, desde su experiencia de fe, y recibe una gracia para conocer

con hondura la verdad divina. No busca el éxito personal ni la aceptación de su palabra como fuente de satisfacción, sino que se siente movido únicamente por la verdad y la justicia (Solinet, 2005).

El artículo responde a la intuición y confianza de que la perspectiva cristiana puede aportar pautas proféticas, es decir, que den la recta dirección por la que debe guiarse el desarrollo humano en las presentes circunstancias.

La metodología seguida está basada, en un primer momento, en la revisión de textos del Magisterio de la Iglesia y de las Sagradas Escrituras con la pretensión de establecer las bases desde las cuales puede plantearse una línea de pensamiento cristiana que cumpla los siguientes requisitos:

- 1) Que asuma el reto de dar pautas para la toma de decisiones en el contexto empresarial actual.
- 2) Que sea fiel al mensaje evangélico dentro de su radicalidad.
- 3) Que responda a la necesidad de favorecer el desarrollo humano integral.

En un segundo momento, se realiza un recorrido por el modelo antropológico propuesto por Fernando Rielo<sup>2</sup> a fin de acercar al máximo la visión teológico-filosófica al paradigma de toma de decisiones en el entorno empresarial. La elección del pensamiento de Fernando Rielo para este estudio se justifica por el elevado nivel de detalle con que describe las acciones humanas que conducen al desarrollo pleno de la persona.

En definitiva, se pretende que las propuestas aquí señaladas sean pertinentes para inspirar a personas con responsabilidades en el mundo de las organizaciones, que procuren asumir y promover otra forma de respuesta a los signos de los tiempos, desde una visión fuertemente enraizada en

<sup>2</sup> Fernando Rielo Pardal (1923-2004) fue un filósofo, poeta, humanista y fundador católico del Instituto Id de Cristo Redentor, Misioneras y Misioneros Identes. Su obra filosófica incluye la creación de un sistema metafísico original desde el que fundamenta todas las demás ciencias llamadas por él ciencias experienciales.

el pensamiento cristiano, con un esfuerzo proactivo por “vencer el mal con el bien” (Romanos 12: 21 Biblia de Jerusalén)<sup>3</sup>, a favor del ser humano, independientemente de las circunstancias.

Las preguntas a las que se intentará dar respuesta —y que son tema de debate en la actualidad— son las siguientes:

- 1) ¿Qué relación existe entre la misión profética de la Iglesia y la creciente velocidad de los cambios en la sociedad actual?
- 2) ¿Cómo debemos potenciar a la persona en tiempos de rápidos avances tecnológicos si pretendemos favorecer un verdadero desarrollo humano integral?
- 3) Y, teniendo en cuenta lo anterior, ¿qué claves nos podrían ayudar a tener una visión más clara de la realidad a fin de guiar la toma de decisiones en el ámbito empresarial?

A lo largo del artículo se contestará progresivamente a las preguntas planteadas, dentro del marco metodológico anteriormente presentado. La secuencia de los argumentos presentados pasará, en primer lugar, por la explicación de qué se entiende por misión profética; segundo, qué es el desarrollo integral; tercero, qué modelo antropológico se aplicará; y cuarto, qué visión aportan las reflexiones realizadas ante las preguntas sobre los retos actuales dentro del ámbito empresarial.

## La misión profética

El concepto de profecía parece oportuno para el presente tema de estudio por su posible connotación predictiva, algo extremadamente valioso en tiempos de cambios veloces. Cada vez es más difícil para las empresas y organizaciones humanas predecir los cambios en los mercados, en los entornos, en los hábitos de consumo de sus clientes, etc. La innovación ha pasado a ser elemento clave para la supervivencia empresarial.

<sup>3</sup> Se utilizará a lo largo de todo el documento la Biblia de Jerusalén.

Sin embargo, la importancia dada a la profecía en este análisis no se debe a su capacidad de prever el futuro, sino porque el mensaje profético tiene su raíz en una verdad perenne, capaz de iluminar el pensamiento de todos los tiempos. La profecía hace referencia a todo aquello que no cambia, lo que permanece a pesar del devenir de los tiempos; y que cada vez es más relevante como fuente de fundamento y sentido para nuestras acciones.

En una entrevista concedida a Niels Christian Hvidt en el año 1993, el entonces Cardenal Ratzinger (1999) se refería a la profecía indicando que el profeta no es aquel que predice el futuro, sino quien habla desde su cercanía con Dios, y sus palabras son válidas para los tiempos actuales a la vez que iluminan el futuro.

También el conocido texto de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II resalta la misión permanente de la Iglesia de escrutar los signos de los tiempos a fin de dar respuesta a los grandes retos que afronta la humanidad, dando sentido al presente, al futuro y a la relación entre ambos (Concilio Vaticano II, 1965).

En la entrevista antes mencionada, el Cardenal Ratzinger reflexiona acerca de la importancia de la profecía como respuesta a los momentos más críticos de la humanidad, señalando que los profetas surgen, generalmente, en los momentos más decisivos de la historia (Solinet, 2005). El Papa Francisco, a su vez, no cesa de exhortar a los cristianos a que cumplan la misión de la Iglesia de actualizar el mensaje evangélico, dado que “los enormes y veloces cambios culturales requieren que prestemos una constante atención para intentar expresar las verdades de siempre en un lenguaje que permita advertir su permanente novedad” (Francisco, 2013, n. 41).

Se puede concluir de los anteriores textos que la misión profética de la Iglesia, y con ella del pensamiento social cristiano, es la de iluminar la realidad actual, aun en tiempos de constantes cambios y crisis, partiendo de la verdad contenida en la revelación como fundamental y siempre actual fuente inagotable de sabiduría. Se trata, por tanto, de hacer explícita su vigencia aplicando su mensaje al lenguaje e interrogantes de nuestros días.

Por otro lado, son múltiples los mensajes bíblicos que revelan la necesidad de fidelidad al mensaje revelado para poder profetizar de manera auténtica. En Deuteronomio 13,1-4 se indica: “Los verdaderos profetas siempre conducen a una obediencia fiel a la voluntad de Dios.” En Isaías 8,19-20: “El Señor nos dirige hacia la ley y el testimonio, si los profetas no hablan de acuerdo a su palabra, la Biblia, ¡no hay luz en ellos!” y en Ezequiel 7,26: “Cuando ellos desobedecen la ley, Dios les quita la visión. Y quien, andando en desobediencia, proclame seguir siendo ‘profeta’ de Dios, es un mentiroso y la Verdad de Dios no está en el tal ‘profeta.’”

San Pedro, en el sermón del día de Pentecostés, recuerda las palabras del profeta Joel diciendo: “Sucederá en los últimos días, dice Dios: Derramaré mi Espíritu sobre todo mortal y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros jóvenes verán visiones y vuestros ancianos soñarán sueños” (Hechos de los Apóstoles 2:17 Biblia de Jerusalén). La actualidad es, por tanto, un tiempo en el que la misión profética de la Iglesia no es otorgada solamente a algunas personas elegidas, sino a todo aquel que tiene vivencia de la acción del Espíritu de Dios en él.

El cardenal Ratzinger (1999), a su vez, ofrece una buena pauta que permite distinguir la auténtica profecía de la que no lo es. Destaca el “sello de autenticidad” del verdadero profeta cristiano, diciendo que el fruto de la profecía siempre viene acompañado del signo de la cruz de Cristo. El sufrimiento del profeta viene dado en función de que su mensaje no es de este mundo; al modo como el Reino de Cristo tampoco es (todavía) de este mundo (cf. Jn 18, 36), aunque ya esté de alguna manera en él.

También Fernando Rielo, en algunos documentos internos del Instituto religioso fundado por él, habla del don de profecía. En su testamento espiritual expresa que el nivel de dolor sufrido por el profeta en su espíritu es condición para el desarrollo del don de profecía, y se produce en la misma medida en que este ahonda en la verdad divina (Rielo, 1986).

Teniendo en cuenta estas aportaciones, se puede afirmar que no es posible encontrar soluciones a las crisis de ninguna época, tampoco a las actuales, si no es desde la reflexión y la obediencia al mensaje revelado. Por tanto, solo se puede aportar luz a la realidad actual si es desde la fidelidad a dicho mensaje. Esta pauta es fundamental para la reflexión, dado que delimita claramente el vasto campo posible donde el cristiano podría buscar soluciones a los problemas actuales. Todo aquello que vaya en contra del mensaje revelado, o que simplemente no lo tenga en cuenta, no puede consistir en auténtica profecía. Y el signo de la verdadera profecía es la cruz.

Otra clave esencial para interpretar correctamente el don de profecía viene dada por el Papa Francisco, en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, cuando reflexiona acerca del deber de conservar la fidelidad al Evangelio evitando la “mundanidad”, y la necesidad de renovar a la Iglesia a través de un movimiento de salida de sí misma, impulsada por el Espíritu Santo. Según él, quien entra en la dinámica de la “mundanidad” acaba rechazando los mensajes proféticos y ahogando la frescura del Evangelio (Francisco, 2013).

En la misma Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* el Papa Francisco expresa con palabras magistrales el contraste entre la “mundanidad” y la lógica del Evangelio, a la que corresponde, sin lugar a duda, una propuesta ética. Desde la “mundanidad” hay un predominio del valor económico sobre el valor humano, se considera la ética como una amenaza, y se rechaza a Dios porque no es posible controlarlo. Solo desde una respuesta ética y comprometida con la realidad podemos construir un orden social más humano (Francisco, 2013, n. 57).

En este sentido, es posible partir del principio de que las soluciones aportadas desde una visión coherente con el pensamiento cristiano no necesariamente seguirán la lógica del mercado ni de la maximización del beneficio. Simplemente parten de otro supuesto, que no se fundamenta en el dinero. La frescura del Evangelio ofrece a la persona una misión siempre nueva, soluciones siempre nuevas, que requieren una apertura constante y una creatividad propias de la vida del espíritu. Por tanto, la lógica del Evangelio se distingue claramente de la lógica del mundo en que no busca el control, sino orientar

correctamente las acciones hacia el bien, evitando todo tipo de inmanencialidad autorreferencial. Una lógica que solo es posible desde una libertad humana abierta a la trascendencia y potenciada por la creatividad del amor.

## El verdadero desarrollo humano integral

Cabe recordar, antes de enumerar propuestas ante los problemas concretos de la actualidad, que la visión cristiana del desarrollo humano se fundamenta en el amor, y no en otro tipo de acciones que, siendo buenas y necesarias, son más bien consecuencias de este mismo amor: “Si repartiera todos mis bienes entre los necesitados; si entregara mi cuerpo a las llamas, pero no tengo amor, de nada me serviría” (1 Corintios 13:3 Biblia de Jerusalén).

En la carta encíclica *Centesimus Annus*, Juan Pablo II (1991) explica la evolución del principio de solidaridad que León XIII llamaba primeramente *amistad* (derivado de la filosofía griega), Pío XI concibió como *caridad social* y que Pablo VI pasó a denominar *civilización del amor*. Más recientemente, el Papa Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in Veritate* (2009, n. 33) abunda en explicaciones acerca del concepto de *civilización del amor*, fundamentado en la caridad y la verdad.

Nos habla también de un compromiso inédito y creativo que depende, ciertamente, de un ensanchamiento de la razón, propio de la dinámica de la fe y de la profecía (Benedicto XVI, 2009), que aportan visión sobrenatural ante las diferentes situaciones que afrontamos en el mundo. La meta común es, por tanto, construir esta civilización del amor. Lo contrario a la civilización del amor es precisamente la tendencia al individualismo, tan marcada hoy en día, de la que habla también el Papa Francisco en *Evangelii Gaudium* indicando que el individualismo “debilita el desarrollo y la estabilidad de los vínculos entre las personas” (Francisco, 2013, n. 67).

Una de las dificultades encontradas a la hora de proponer soluciones a favor del ser humano es que no se sabe exactamente en qué consiste su dignidad. Se formulan proposiciones de carácter general, o se insiste en distinguir

lo bueno de lo malo en circunstancias casi evidentes, como son, por ejemplo, las que van claramente en contra de integridad física o psicológica de la persona. Sin embargo, la dignidad humana, que es esencialmente espiritual, no suele ser defendida y promovida en toda su profundidad. Es precisamente dentro del ámbito espiritual cuando se producen infinidad de relativismos que impiden ver la luz de la verdad y, por ende, ofrecer propuestas determinantes para el bien personal y social. Aplicándolo al presente tema de estudio, muchas veces se habla de la necesidad de crear empresas más humanas, pero no se explicita realmente qué es lo propio del ser humano y qué clase de humanismo se quiere promover.

En la carta encíclica *Populorum Progressio*, Pablo VI ofrece pautas acerca de cuál debe ser el humanismo que favorezca un verdadero desarrollo personal, apuntando a que este debe ser trascendental. También señala que el verdadero desarrollo de las sociedades no puede ceñirse al ámbito económico, sino que debe ser integral, promoviendo a todos los hombres y a todo el hombre (Pablo VI, 1967). El ámbito trascendente de la persona es, por tanto, la mayor fuente de riqueza para su auténtico desarrollo personal y social.

El Papa Francisco, a su vez, en su carta encíclica *Laudato Si*, también advierte de como en la modernidad se produjo un antropocentrismo desproporcionado que ha dañado las relaciones sociales. En algunas ocasiones ha sido una equivocada presentación de la antropología cristiana la que ha producido una interpretación engañosa de la relación del ser humano con el mundo (Francisco, 2015).

Esta misma reflexión es reforzada por el mismo Papa Francisco, en *Evangelii Gaudium*, cuando achaca la crisis financiera a una profunda crisis antropológica marcada por ideologías que reducen al ser humano a una sola de sus necesidades: el consumo (Francisco, 2013). El peligro del antropocentrismo desmesurado al que se refiere el Santo Padre conduce, una vez más, a la necesidad de desarrollar y presentar una antropología trascendente adecuada y fundamentada en la civilización del amor que se pretende construir.

Fernando Rielo, en este sentido, manifiesta de manera clara un nuevo paradigma aplicable a todas las ciencias llamado por él *paradigma teantrópico*. Su propuesta procura evitar, precisamente, el error de las teorías antropocéntricas (que no tienen en cuenta la acción de Dios) y las *teocéntricas* (que minusvaloran la responsabilidad del hombre). La teantropía es fundamento de la vida de unión con Dios —la vida mística—, y significa acción de Dios *en* el ser humano y *con* el ser humano. Es fundamental hacer notar que el desarrollo humano no es posible si no es desde una acción sinérgica con las Personas Divinas que habitan, constitutivamente, en cada persona. Su razón es clara: lo que es imposible para el hombre no es imposible para Dios (cf. Lucas 28: 17 Biblia de Jerusalén).

Benedicto XVI en la carta encíclica *Caritas in Veritate*, refiriéndose a los retos que presenta la globalización, destaca el peligro de considerarla desde una perspectiva demasiado determinista. Según él, desde esta actitud dejan de establecerse los criterios para orientarla con la perspectiva de una cultura comunitaria y personalista, abierta a la trascendencia (Benedicto XVI, 2009). El Papa emérito invita, por tanto, a no rendirse ante la realidad y a desarrollar las bases que guíen el proceso de globalización, lo cual podría aplicarse también a los retos de la era digital.

En definitiva, la comprensión del desarrollo integral del ser humano pasa por la adecuada comprensión de su ser, que está constituido por una dimensión trascendente: la presencia de Dios en su espíritu; que es la que le confiere, además, la dignidad de su filiación divina. Desde esta apertura a la trascendencia y gracias a la posibilidad de actuación de Dios en el ser humano y con el ser humano (acción teantrópica), no es posible concebir un desarrollo integral que no esté abierto a la dimensión trascendente de la persona y orientado a la formación de la civilización del amor, pese a las circunstancias variables según cada tiempo.

## Un modelo antropológico

Por todo ello, a fin de profundizar y concretar más las propuestas que se ajusten a los problemas de la actualidad, es necesario explicitar un modelo antropológico que sirva de base para distinguir lo que es, de lo que no es favorable al desarrollo humano. Para ello se utilizará como modelo la concepción mística de la antropología de Fernando Rielo que, insertada plenamente en las bases de la antropología cristiana, enuncia la clave por la cual se puede entender que su mayor apertura a Dios significa también su mayor desarrollo integral.

Fernando Rielo (2012) define la naturaleza humana, en un sentido formal, como un espíritu psicوماتizado, es decir, un espíritu que asume las funciones psíquicas y orgánicas de la naturaleza humana. Sin embargo, la estructura de la persona no se restringe al ámbito formal, sino que está definida transcendentemente por la presencia del sujeto absoluto en su espíritu. Esta presencia le proporciona una herencia llamada por Fernando Rielo 'gene ontológico o místico' (o 'patrimonio genético')<sup>4</sup> que abre a la persona al absoluto, de manera constitutiva. Dicho patrimonio está constituido por las llamadas estructuras y operadores genéticos, que a su vez están clasificados como legislativos, receptivos, atributivos y transfigurativos (Rielo, 2012).

Las estructuras y operadores legislativos son las leyes de la inmanencia, de la transcendencia y de la perfectibilidad. Los receptivos son la creencia, la expectativa y el amor. Los atributivos son la unidad, la verdad, la bondad y la belleza. Y los transfigurativos son las virtudes cardinales y morales. Estas estructuras y operadores son la réplica infundida en el ser humano de los atributos divinos. Dichos atributos, en las Personas Divinas, son infinitos; mientras que en el ser humano poseen el límite formal de la finitud (Rielo, 2012).

<sup>4</sup> Fernando Rielo distingue la geneticidad espiritual de la biológica o psicológica, siendo el gene ontológico o místico el patrimonio espiritual depositado por el Sujeto Absoluto en el ser humano, en el mismo momento de su concepción, y por el que nos constituye a su imagen y semejanza.

La explicitación en detalle del contenido de este patrimonio genético es un elemento de enorme valor que aporta el pensamiento de Fernando Rielo y que puede ser pertinente para abundar en la reflexión acerca de cuáles deben ser los principios que rijan las acciones humanas a fin de promover su verdadero crecimiento.

## Los retos del contexto actual y algunas propuestas

### ***Ante la cultura de la eficiencia, desenmascarar las ideologías***

Como resultado del primer apartado desarrollado se puede afirmar que una de las principales funciones del pensamiento social cristiano en la actualidad consiste en desenmascarar las ideologías que pretenden regir las decisiones personales y colectivas, guiando la formación de las culturas y el destino de las civilizaciones.

Como ejemplo de ideología actual podemos poner el de la cultura de la eficiencia que nutre, en cierto modo, las diferentes tesis de preponderancia de la tecnología sobre el ser humano. Evidentemente se trata de una ideología que sigue la lógica de la productividad y el beneficio económico que son, en definitiva, variaciones de la ideología del dinero y el poder.

La ideología de la eficiencia se plasma en una sociedad que, guiada por la necesidad creciente de producir a velocidades vertiginosas, pretende someter al ser humano a unas condiciones de trabajo propias de un mundo automatizado, que apenas conoce límites. Presenta una contradicción que estriba en que la persona concreta se somete a estos ritmos, supuestamente para prestar un mejor servicio a la sociedad en la que está inmersa. Sin embargo, a quien está verdaderamente sirviendo es al capital, que obtiene así un mayor rendimiento de su trabajo.

En la carta encíclica *Laudato Si*, el Papa Francisco reflexiona acerca del ritmo de vida propio de nuestros tiempos y sus consecuencias sobre la calidad de vida de las personas y el deterioro del mundo. Según él, esta forma de ace-

lización no siempre está orientada al bien común, más bien, contrasta con la lentitud de los procesos biológicos naturales (Francisco, 2015, n. 18). Esta contradicción impuesta por la ideología de la eficiencia solo puede ser superada si fomentamos nuevas formas de concebir la eficiencia en lo que se refiere al ser humano.

No es posible medir al ser humano de la misma manera como se mide a una máquina. Si se compara la persona con la tecnología, inevitablemente se pone a una como posible sustituta de la otra cuando, evidentemente, las aportaciones que pueden hacer una y otra no tienen por qué coincidir. ¿Cómo lograr, entonces, que las personas sean evaluadas según otros parámetros diferentes a los utilizados para las máquinas?

Se trataría de una forma de medida que tenga en cuenta su verdadero desarrollo integral en cuanto persona. Y que recompense el despliegue de sus capacidades más elevadas. Es necesario fomentar una cultura que aprecie y reconozca aquello que es lo más propio del ser humano, frente a otra clase de bienes que tienen valor en función de la utilidad que proporcionan a las personas. Se trataría de identificar y potenciar aquellos elementos diferenciales, sin por ello abandonar el desarrollo tecnológico, que también favorece el bienestar humano.

El problema de la ideología de la eficiencia es que favorece el acostumbramiento progresivo a la sustitución del ser humano por máquinas, aun cuando el cambio es potencialmente muy perjudicial para las personas. De tal modo que algunos pueden, incluso, preferir tratar con una máquina a tratar con un ser humano porque se están incapacitando para el trato humano.

La propagación de la cultura del individualismo y del consumismo es tal que puede llegar a convertir a las demás personas en simples objetos que deben satisfacer las necesidades propias en función de los tiempos y proyectos de vida de cada uno. En la medida en que son un impedimento para el cumplimiento de los propios objetivos personales, inmediatamente se trata de excluirlas de sus vidas, de una u otra manera.

Lamentablemente, incluso quienes comparten unos determinados valores propios del cristianismo se ven afectados por esta cultura de la eficiencia, del cumplimiento de objetivos, de la inmediatez y, en definitiva, del egoísmo. De ahí la importancia del pensamiento social cristiano para desenmascarar esta y otras posibles ideologías, para recuperar un verdadero sentido de desarrollo humano integral.

### **Ante el relativismo y la falta de referentes, explicitar un modelo de ser humano abierto a la transcendencia**

En contra de las ideologías —que absolutizan determinadas ideas y principios excluyendo ámbitos esenciales del ser humano—, el único absoluto posible es la propia Santísima Trinidad, que además inhabita en el espíritu humano dotándolo de una apertura al infinito. Desde dicha apertura, —como se ha comentado anteriormente— se pueden encontrar las claves para superar todo tipo de crisis y evitar acabar sometidos a cualquier otro objeto de la creación, entre ellos, la misma tecnología.

Bajo ningún concepto se puede concebir una tecnología que supere en valor a la persona, por más avanzada que sean las capacidades que desarrolle, dado que su orientación al infinito no es espiritual, sino puramente matemática. Y por ello, incapaz de transcendencia y de conducir a la plenitud. Por otro lado, la creatividad humana jamás podrá ser sustituida por la inteligencia de un ser no dotado de libertad. El amor, para el cual es condición la libertad, es la única clave capaz de conducir el ser humano a su verdadero destino. Por este motivo, es fundamental saber distinguir el ámbito de aportación del mundo tecnológico respecto al mundo personal, que siempre es espiritual, y está abierto y orientado a la transcendencia.

Ciertamente, la mejor forma de distinguir el ámbito de lo humano es explicitando un modelo de ser humano. Para ello se presenta abajo el ejemplo de la concepción antropológica desarrollada por Fernando Rielo. Según su propuesta, el ser humano se desarrolla en la medida en que orienta su comportamiento conforme a las estructuras y operadores genéticos de los cuales

ha sido dotado su espíritu, en virtud de la divina presencia constitutiva. Por tanto, la vía por cual la persona puede identificarse con y unirse a su modelo de perfección —que son las Personas Divinas— es a través del desarrollo de todo el potencial que le confieren las estructuras y operadores genéticos<sup>5</sup> (Rieto, 2012):

1) De carácter legislativo:

- La ley de la inmanencia, como capacidad de la persona de reconocerse, conservarse, ser sujeto de él mismo y de hacer suya toda la riqueza que recibe. Es la ley de la interioridad.
- La ley de la transcendencia, que hace de la persona un sujeto más allá de sí mismo, que necesita comunicarse con los demás y de forma especial con Dios, quien es su origen y destino.
- La ley de la perfectibilidad, por la cual todo ser humano tiende hacia un más, y persigue la mejor forma de ser de sí mismo. Según el modelo evangélico, tiende a la perfección dictada por Cristo: “Sed perfectos (santos) como vuestro Padre Celestial es perfecto”. (Mateo 5: 48 Biblia de Jerusalén). Da dirección y sentido a las leyes de la inmanencia y la transcendencia.

2) De carácter receptivo, que son el contrapunto del saber, poder y amor divinos. Actúan al modo de receptores de la realidad espiritual, como ocurre con los sentidos que son receptores para lo relativo a la realidad material:

- La creencia, que abre la razón a la intuición, incrementando la capacidad espiritual de penetración, discernimiento y advertencia respecto al saber divino. Sin la creencia no se podría avanzar en ningún tipo de conocimiento, el ser humano se encerraría en sí mismo y en sus razones careciendo de dirección y sentido trascendentes. La creencia elevada al orden cristológico, por medio del sacramento del bautismo, es la fe.

<sup>5</sup> La explicación de las estructuras y operadores genéticos es adaptación de la que se encuentra desarrollada en el libro de Fernando Rielo, *Concepción Mística de la antropología*, con algunas notas de interpretación personal.

- La expectativa, que abre el deseo a la fruición, incrementando la capacidad espiritual de apreciación, agrado y consentimiento respecto al poder divino. Si el ser humano no tuviera expectativa no buscaría ningún tipo de progreso, se limitaría a una forma de vida mediocre basada en sus propias fuerzas, echando a perder todo el potencial de su vida. La expectativa elevada al orden cristológico, por medio del sacramento del bautismo, es la esperanza.
  - El amor, que abre la intención a la libertad, incrementando la capacidad espiritual de resolución, aceptación y actuación respecto al amor divino. Si el ser humano no tuviera la capacidad de amar, todas sus acciones carecerían de sentido, de motivación última; en definitiva, se quedaría completamente esclavizado en su propia inmanencialidad, sin capacidad alguna de transcendencia. El amor elevado al orden cristológico, por medio del sacramento del bautismo, es la caridad.
- 3) De carácter atributivo, que son la unidad, verdad, bondad y hermosura. Son el contrapunto de los atributos divinos correspondientes: Unidad, Verdad, Bondad y Hermosura absolutos. El espíritu humano posee, por tanto, una unidad, verdad, bondad y hermosura finitas, abiertas a la Unidad, Verdad, Bondad y Hermosura infinitas. Por ello le es posible amar y unirse a estas realidades propias del modelo absoluto. Sin embargo, también es capaz, por su libertad, de degradar estos atributos y convertirlos en mentira, maldad, fealdad y división.
  - 4) De carácter transfigurativo, que comprenden el conjunto de todas las virtudes cardinales y morales. A través de la vivencia consciente de las virtudes, la persona puede adherirse al máximo bien para el cual está destinada, en contraposición a los defectos y vicios que tratan de degradar su personalidad.

Este esquema de estructuras y operadores genéticos aportan mayor visión acerca de la riqueza que define a la persona humana. En relación con el ámbito empresarial, es necesario fomentar una educación, tanto en el ámbito formal como empresarial, hacia una mayor consciencia acerca de la verdadera

dignidad de la persona, frente a otras concepciones ideológicas que manipulan el comportamiento humano casi exclusivamente por intereses de eficiencia, conquista del poder y del dinero.

Otra consecuencia directa de contar con un modelo claro de ser humano, —y de la cual se pueden derivar otras muchas propuestas— es poder analizar la realidad desde este modelo, para poder proponer soluciones verdaderamente curativas. Una forma sencilla de realizarlo sería preguntarse por el bienestar integral de las personas en el momento presente. Hoy en día, las causas de la mayoría de los problemas de salud que se generan en las grandes empresas están relacionadas con el modelo de vida (European Agency for safety and health at work, 2015) y también con la manera como se trata al ser humano y los valores que se imponen en el ambiente de trabajo. Sería necesario realizar toda una reformulación de la consideración de las personas en estos entornos para empezar a sanar los daños sufridos y potenciar su bagaje espiritual.

Para ello, a modo de ejemplo, una persona se podría hacer preguntas como las siguientes: ¿Qué es lo que está limitando mi capacidad de creer, esperar y amar? ¿Cuáles son los verdaderos condicionantes de mi libertad?, ¿de mi capacidad de trascender, proyectar, soñar y comprometerme con un bien mayor? Sin duda son cuestiones que apuntan a las vivencias más profundas de las personas, pero si se hace un abordaje con auténtico interés por su bien, los frutos pueden ser verdaderamente significativos.

Si se pretende aplicar el modelo antropológico de Fernando Rielo, de un modo más general, a los mecanismos de toma de decisión, se podría poner especial acento en la identificación de cuál ha sido el principal criterio de toma de decisión a fin de distinguir los criterios genéticos de los criterios disgenéticos.

Los criterios disgenéticos para la toma de decisión serían, por ejemplo: la búsqueda desmesurada de un ídolo (dinero, poder, fama...); la neurosis o síndrome del miedo como fuente de todos los complejos y justificación de la defensa de los vicios en vez de las virtudes; la increencia, la falta de esperanza y el egoísmo (o falta de amor); cualquier tendencia de autoreferencialidad

excesiva (contra la inmanencia) y de evasión o utilización de mecanismos de defensa (contra la transcendencia); optar por lo menos en vez de por lo más perfecto desde el punto de vista del amor (contra la perfectibilidad); la mentira, la maldad y la fealdad en vez de la verdad, la bondad y la belleza.

Los criterios genéticos de toma de decisión serían, al contrario de los expuestos anteriormente: la búsqueda del amor como fin supremo (principio absoluto); la generosidad como vivencia de todos los valores; la creencia (o fe), la expectativa (o esperanza) y el amor (o caridad); desde el amor, hacer un correcto uso de la ley de la inmanencia para detectar los propios defectos; de la transcendencia para salir de uno mismo con sentido de generosidad; y de la perfectibilidad para avanzar en el desarrollo personal; y todo ello desde la opción por la defensa de la verdad, la bondad y la belleza.

Con todas estas pautas se podrían sanar de raíz los problemas que realmente acucian al ser humano en el mundo de las organizaciones actuales, y de todos los tiempos. De ahí deriva toda una propuesta de terapia capaz de restaurar situaciones verdaderamente difíciles y complejas.

### Ante los cambios veloces, fomentar la colaboración intergeneracional

Por último, una breve reflexión acerca de las relaciones intergeneracionales. Las brechas generacionales siempre han existido, sin embargo, vivimos en una época en la que los cambios son aun más rápidos, haciendo que las diferencias entre una generación y otra se perciban de manera más marcada.

Vale la pena recordar las palabras de Pablo VI que apuntan al mismo problema en la carta encíclica *Populorum Progressio*:

Por otra parte, el choque entre las civilizaciones tradicionales y las novedades de la civilización industrial rompe las estructuras que no se adaptan a las nuevas condiciones. Su marco, muchas veces rígido, era el apoyo indispensable de la vida personal y familiar, y los viejos se agarran a él, mientras que los jóvenes lo rehúyen, como

un obstáculo inútil, para volverse ávidamente hacia nuevas formas de vida social. El conflicto de las generaciones se agrava así con un trágico dilema: o conservar instituciones y creencias ancestrales y renunciar al progreso; o abrirse a las técnicas y civilizaciones que vienen de fuera, pero rechazando con las tradiciones del pasado toda su riqueza humana. De hecho, los apoyos morales, espirituales y religiosos del pasado ceden con mucha frecuencia, sin que por eso mismo esté asegurada la inserción en el mundo nuevo (Pablo VI, 1967, n. 10).

El problema de las diferencias intergeneracionales se ve agravado cuando se asocia, claramente, la generación antigua a la vivencia de unos determinados valores espirituales y la nueva generación al desprecio de dichos valores. Se trata por tanto de un doble reto: conservar los valores de las generaciones antiguas y asimilar las bondades de las nuevas generaciones, permitiendo que ambas se beneficien la una de la otra. La propuesta que deriva de este hecho es muy sencilla: fomentar la cooperación intergeneracional.

Una vez más, los impedimentos que seguramente advendrán serán del tipo: falta de tiempo, falta de interés (en definitiva, de amor), miedos, incomprendimientos, complejos, etc. En el ámbito de las empresas puede ser aun más grave: decisiones tomadas por motivos económicos que fomentan la competitividad entre generaciones más que la colaboración y el aprendizaje mutuo, etc. Se trata de una perversión del propio desarrollo humano, a favor de una supuesta ventaja competitiva.

El pensamiento social cristiano tiene que liderar el fomento de acciones claramente orientadas a la cooperación intergeneracional. Para ello habría que seguir desarrollando propuestas concretas que faciliten el traspaso desinteresado de las mejores características de una generación hacia la otra. Este proceso de aprendizaje mutuo tiene un enorme potencial para hacer que la humanidad entre en una nueva era de profundo sentimiento de solidaridad y reciprocidad a todos los niveles, capaz de llenar de humanidad nuestra convivencia.

## Conclusiones

El propósito central de este artículo ha sido recorrer algunos textos del Magisterio de la Iglesia que apuntan a la necesidad de realizar una misión profética, desde el pensamiento social cristiano, a favor del desarrollo humano integral, a través del mundo de la empresa en el contexto actual de la era digital; y posteriormente ofrecer propuestas basadas fundamentalmente en el Evangelio y el modelo antropológico de Fernando Rielo.

Ciertamente muchas de las ideas aquí presentadas pueden aplicarse a otros ámbitos de relaciones humanas. Sin embargo, la globalización y la revolución tecnológica que vivimos en la actualidad hacen que las empresas sean un entorno altamente propicio para fomentar esta misión de restaurar los valores auténticamente humanos a favor de la construcción de la civilización del amor.

Esta misión profética debe ser entendida como anuncio de todo aquello que, derivado del mensaje revelado de Dios y de la acción del Espíritu Santo en los seres humanos, ilumina la realidad presente y futura con pautas que guían sus pasos hacia el verdadero bien de las personas, a imagen y semejanza de su modelo divino.

En referencia a las preguntas de investigación planteadas al principio del artículo, y que han guiado todo el proceso de reflexión, se pueden destacar las siguientes conclusiones:

La misión profética de la Iglesia es y ha sido siempre iluminar el mundo contemporáneo para la superación de las crisis en conformidad con la voluntad de Dios. En un tiempo en que los cambios se producen más rápidamente, la respuesta que aporta estabilidad viene dada por la propia definición del ser humano. La antropología cristiana apunta a un modelo de persona que, constituida intrínsecamente por el absoluto, contiene un patrimonio genético espiritual constante en el tiempo, que ofrece las claves de interpretación de la realidad de la persona y del mundo, conforme al Evangelio.

Respecto a la relación de las personas con la tecnología, se ve necesario distinguir los aportes específicos de las personas a la sociedad, atribuyéndoles su debido valor. La tecnología debe ser fomentada y desarrollada, pero no solamente para obtener mayores ventajas económicas sino para mejorar la calidad de vida humana y proporcionar un verdadero bienestar integral.

Por último, tres son las propuestas prácticas fundamentales derivadas del estudio para afrontar en la actualidad los retos de una sociedad marcada por los constantes cambios: desenmascarar las ideologías, ofrecer un claro modelo de ser humano y fomentar la cooperación intergeneracional. La puesta en práctica de estas propuestas solo es posible desde una acción humana generosa, fiel al Evangelio, que no pretenda controlar a la persona ni a Dios, que se caracterice por la creatividad del amor, que rechace el individualismo y sea profundamente consciente de la riqueza espiritual del ser humano que procura desarrollar.

## Conflicto de interés

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

## Referencias

- Bauman, Z. (2007). *Liquid times: Living in an age of uncertainty*. UK: Polity Press.
- Benedicto XVI (2009). *Caritas in Veritate*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Besnier, J. M. (2013). Humanity: A failed experiment? Versions of trans-humanism. [L'humanité: Une expérience ratée?: Versions du transhumanisme] *Futuribles: Analyse et Prospective*, (397), 5-20.
- Camacho, I. (2017). Populorum progressio: desarrollo integral y humanismo cristiano. *Veritas: Journal of Philosophy & Theology*, (37), 123-148. doi: 10.4067/S0718-92732017000200123
- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et spes*. Recuperado de [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html).
- Cooney, B. (2003). *Posthumanity: Thinking philosophically about the future*. Maryland: The Rowman and Littlefield.
- Deloitte University. (2017). *Deloitte global human capital trends: Rewriting the rules for the digital age*. Deloitte University Press. Recuperado de <https://www2.deloitte.com/content/dam/Deloitte/global/Documents/HumanCapital/hc-2017-global-human-capital-trends-gx.pdf>.
- European Agency for safety and health at work [EU-OSHA]. (2015). *European survey of enterprises on new and emerging risks—managing safety and health at work (ESENER)*. Recuperado de [https://osha.europa.eu/sites/default/files/ESENER2-Overview\\_report.pdf](https://osha.europa.eu/sites/default/files/ESENER2-Overview_report.pdf).
- Francisco. (2013). *Evangelii Gaudium*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco. (2015). *Laudato Si*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

- Frunza, S. (2017). Ethical leadership, religion and personal development in the context of global crisis. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 16(46), 3-16. Retrieved from <http://jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/827>
- Fassin, D. (2008). Beyond good and evil? questioning the anthropological discomfort with morals. *Anthropological Theory*, 8(4), 333-344. doi:10.1177/1463499608096642
- Giovanola, B. (2009). Re-thinking the anthropological and ethical foundation of economics and business: Human richness and capabilities enhancement. *Journal of Business Ethics*, 88(3), 431-444. doi:10.1007/s10551-009-0126-9.
- Hopkins, P. D. (2012). Why uploading will not work, or, the ghosts haunting transhumanism. *International Journal of Machine Consciousness*, 4(1), 229-243. doi:10.1142/S1793843012400136.
- Jochen, P. (2013). Transhumanism and transcendence: Christian hope in an age of technological enhancement—edited by Ronald Cole-Turner. *Religious Studies Review*, 39(2), 82.
- Juan Pablo II. (1991). *Centesimus Annus*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Melé, D., y González Cantón, C. (2015). *Fundamentos antropológicos de la dirección de empresas*. Pamplona: EUNSA.
- Pablo VI. (1967). *Populorum Progressio*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Pfeil, M. R. (2018). Fifty years after Populorum Progressio: Understanding integral human development in light of integral ecology. *Journal of Catholic Social Thought*, 15(1), 5-17. doi: 10.5840/jcathsoc20181512
- Rielo, F. (1986). *Testamento espiritual*. Manuscrito inédito.
- Rielo, F. (2012). *Concepción mística de la antropología*. Madrid: F. F. R.
- Sennett, R. (1999). *The corrosion of character*. New York: W. W. Norton & Company.

- Solinet. (19 de abril de 2005). Joseph Cardenal Ratzinger, 'el problema de la profecía cristiana' [Publicación en un sitio web]. Recuperado de <https://solidaridad.net/joseph-cardenal-ratzinger-acute-el-problema-de-la-profeca-cristiana-acute-1923/>
- Stichel, E. V., & Maeseneer, Y. d. (2015). Gaudium et Spes: Impulses of the spirit for an age of globalisation. *Louvain Studies*, 39(1), 63-79. doi: 10.2143/LS.39.1.3144266
- Tarique, I., & Schuler, R. S. (2010). Global talent management: Literature review, integrative framework, and suggestions for further research. *Journal of World Business*, 45(2), 122-133. doi: 10.1016/j.jwb.2009.09.019
- World Economic Forum. (September, 2018). *The future of jobs report 2018* (Insight Report). Cologny/Geneva: World Economic Forum. Retrieved from <https://www.weforum.org/reports/the-future-of-jobs-report-2018>

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

**Artículos de reflexión  
derivados de  
investigación**

# EL OMETEOTL: LA DUALIDAD COMO FUNDAMENTO METAFÍSICO TRASCENDENTAL

The Ometeotl: the duality as transcendental metaphysical  
foundation

Artículo de reflexión derivado de investigación<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3290>

Recibido: 30 de agosto de 2018 / Aceptado: 18 de marzo de 2019 / Publicado: 21 de junio de 2019

*Juan Camilo Hernández Rodríguez\**

## Resumen

En el presente trabajo me propongo realizar una exposición general del concepto metafísico del *Ometeotl* (Absoluto dual) de la filosofía náhuatl a partir del problema metafísico del acceso a la realidad. Sostendré que la metafísica náhuatl no es inmanente ni trascendente, sino trascendental. Además, es panenteísta, henoteísta y existencial. Por último, en un ejercicio comparativo con algunas teorías metafísicas occidentales y no occidentales, realizaré algunos paralelos para mostrar similitudes entre estas como sugerencia para posibles trabajos posteriores.

## Palabras clave

Filosofía náhuatl; Henoteísmo; Metafísica náhuatl; Metafísica trascendental; Nelli teotl; Ometeotl; Panenteísmo; Tlamatinime.

<sup>1</sup> Artículo de reflexión derivado de la investigación: ¿La realidad posee o carece de fundamentos? Análisis y debate entre los conceptos (meta)metafísicos de ‘fundamento’ (*oōicitā*/Ground) y ‘vacuidad’ (सून्यता [*sūnyatā*])

\* Licenciado en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia.

Contacto: [lfj\\_jchernandezr540@pedagogica.edu.co](mailto:lfj_jchernandezr540@pedagogica.edu.co), ORCID: <http://www.orcid.org/0000-0001-6675-3636>

## Abstract

In this paper I would like to make a general presentation of the metaphysical concept of the Omoteotl (Dual Absolute) of the Nahuatl philosophy based on the metaphysical problem from access to reality. I will maintain my point that Nahuatl metaphysics is not immanent, nor transcendent, but transcendental. In addition, it is a panenteist, henoteist and existential. Finally, in a comparative exercise with some Western and non-Western metaphysical theories, I will perform some parallels to show similarities between them as a suggestion for nearest works.

## Keywords

Náhuatl philosophy; Heroteism; Nahuatl metaphysics; Transcendental metaphysics; Nelli teotl; Omoteotl; Panenteism; Tlamatinime.

## Introducción

“¿Puede nuestra razón conocer el todo o esta tiene límites y obstáculos?”. Esta es, quizás, la principal pregunta que los filósofos escépticos como Sexto Empírico (*AM*, trad. en 1997, I, 37-38) o budistas como Nāgārjuna (*VV*, trad. en 2006) se han planteado acerca del lenguaje y del conocimiento que construimos acerca del mundo. Incluso, este problema (la correspondencia mente-lenguaje-mundo) podría ser el más complejo y substancial que ha desarrollado la metafísica; es el problema de la realidad. ¿Por qué? Porque preguntarse por las condiciones de posibilidad para comprender y relacionarse con el mundo revela los límites de nuestro conocimiento —como lo demostró Kant (*KrV*, trad. en 2011, A341/B399-A381)—; o bien, los límites de nuestro lenguaje, como lo demostró Wittgenstein (2009) en las proposiciones 5.6 al 5.63 en el *Tractatus Logico-Philosophicus*.

¿Cómo podemos saber si las facultades que tenemos nos permiten conocer el mundo tal cual es si la única forma de verificarlo es por medio de esas mismas facultades? ¿Cómo podremos saber si nuestro lenguaje es significativo y denota/designa propiedades y hechos del mundo, cuando la única forma de comprenderlo y expresarlo es con el lenguaje mismo? Estas son, según mi juicio y el de otros filósofos, las preguntas más profundas que ha tenido la filosofía no solo de occidente, sino también de oriente, a lo largo de la historia. Poco o nada vale preguntarse por otros asuntos filosóficos si primero no se garantiza la posibilidad de esa correspondencia mente/lenguaje-mundo: es decir, de la realidad; pues todo aquello que queramos pensar o predicar debe remitir necesariamente a esta.

Todas las anteriores preguntas tienen una característica común: son preguntas trascendentales. Pero ¿qué significa que una pregunta sea trascendental? Inicialmente, como lo demuestra Ferrater Mora (1975, t.2), la palabra

*transcendental* tuvo una connotación similar a la de *transcendente* (pp. 831-834)<sup>2</sup>; no obstante, el significado actual es considerablemente distinto: el ser trascendente es aquel cuyos principios provienen fuera de sí, incluso, fuera de la naturaleza, de Dios (De Saint-Victor, *De trin.* 1958, IV, c. 12/f. 160b9-160c20). Es un ser, por así decirlo, de trasmundos o sobrenatural. Trascendental significa estudiar esos principios que están más allá de lo existente a partir de su propia naturaleza bajo la pregunta: “¿cuáles son las condiciones de posibilidad para que esto exista?”. En el concepto trascendental se transforma el adverbio μετό de la metafísica para encontrar ese más allá desde lo esencial y substancial del ente mismo (Lydell & Scott, 1996). Es decir, se dice que algo es trascendental cuando se estudian aquellos principios que exceden al ente/sujeto a partir de este mismo<sup>3</sup>. Así lo caracteriza Kant:

(...) no todo conocimiento *a priori* se debe llamar trascendental, sino sólo aquel por el cual conocemos que (y cómo) ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) sólo se aplican a priori o sólo a priori son posibles (es decir, la posibilidad del conocimiento o el uso de él a priori) (*KrV*, trad. en 2011, A56/B80).

Generalmente, suele confundirse el término trascendental (aquellos cuyos principios le exceden a *x*, pero son susceptibles de estudio a partir de *x* mismo) con modal (estudio de las posibilidades/condiciones de posibilidad de *x*) por la influencia de la definición de Kant. Ciertamente, el estudio trascendental tiene un carácter de modalidad, pero no es esto lo que hace que algo sea trascendental, sino que es ese carácter de *re-flexividad* lo que lo hace distinto de los demás métodos. Quizás este gráfico pueda clarificar el asunto:

<sup>2</sup> *Transcendente* es un término compuesto en el latín del prefijo *trans* (a través de...), cuya raíz proviene del sánscrito tara- y significa “estar por encima/a través de” (Lewis, Short & Freund, 1956; Monier-Williams, 1960) y scendo/scando, cuya raíz proviene del sánscrito skand- y su significado es “escalar, ascender, subir” (Lewis, Short & Freund, 1956). Escrito en sánscrito en la voz स्कन्द (Monier-Williams, 1960) y en griego en la palabra σκάνδαλον (Lydell & Scott, 1996). Lo trascendente es, a su vez, aquello que “sobrepasa, excede, está por encima de...”, como lo indica la definición de la palabra *transcendo* (Lewis, Short & Freund, 1956). Trascendental, por otra parte, es, como lo demuestra Ferrater Mora (1975, t. 2, pp. 831 y ss.), un concepto construido a partir del término *transcendente*, pero que posteriormente tuvo significado distinto de este para designar un nuevo método o estado (como se explicará más adelante).

<sup>3</sup> Es preciso aclarar que lo trascendental parta del ente en sí mismo para encontrar sus principios no indica que esos principios estén/sean él mismo, sino que, como se indicó, estos exceden su naturaleza. Por eso decimos trascendental y no immanente. Una postura immanente afirma que los principios están/son los entes mismos; es decir, que se fundamentan en sí mismos, que son causa sui. Los filósofos griegos y Spinoza sostienen una teoría immanente porque afirman que la naturaleza es causa de sí misma; no hay causas extrínsecas a la naturaleza. Lo trascendental es, si se quiere entender así, una síntesis entre lo trascendente y lo immanente.

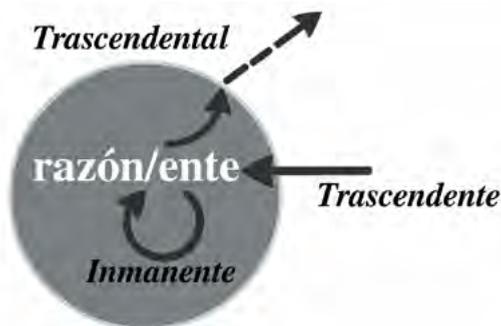


Figura 1. Diferencia entre inmanente, trascendente y trascendental. Las flechas simbolizan dos cosas: primero, la ubicación de los principios o fundamentos del ente; segundo, la proyección del tipo de método (o razón) de investigación de esos principios.

En síntesis, se dice que algo es inmanente cuando sus principios o fundamentos subyacen y son susceptibles de estudio en el ente mismo; trascendente cuando esos principios o fundamentos se estudian en una naturaleza extrínseca, superior y que excede los límites de ese ente; y trascendental cuando los fundamentos son extrínsecos, pero se estudian desde sus límites internos — quizás, al modo de la retroducción de Peirce (1998, p. 231)— como concebibles causas de los efectos prácticos que estos han dejado en nosotros; las cuales se toman como ya dadas o como un *factum*. Mientras en la concepción inmanente el punto de partida es el objeto y en la trascendente el foco es Dios, en la trascendental se toma como punto de partida al sujeto y, asumiéndolo como un objeto más en el mundo, se dirigen las conclusiones de su propia naturaleza (finito, limitado, mortal) a la hipótesis o abducción de la naturaleza de un ser superior que la fundamente. Como Peirce (1998) lo indica, este tipo de razonamiento (bastante utilizado en el medioevo) no es necesario, sino que su validez radica en su razonabilidad (p. 241). Si soy un sujeto con un lenguaje y pensamiento limitados, y además soy mortal y vulnerable, es razonable creer que hay un ser infinito que fundamente mi existencia, como bien lo notó Descartes (*MM*. 2014, AT, VII, 40 y ss.).

Ahora bien, ¿por qué es relevante toda esta explicación para el tema que deseo trabajar aquí (el concepto de *Ometeotl* de la metafísica náhuatl [azteca])? Porque, tras haber realizado un análisis filosófico de la metafísica náhuatl explicada por el filósofo Miguel León-Portilla (2017), sostengo como tesis principal que la metafísica náhuatl también tenía como preocupación los

límites del conocimiento y el lenguaje humano —la realidad y la relación entre lo trascendente-trascendental— como problemas filosóficos, y que como solución desarrolló un sistema filosófico-teológico trascendental, existencial, panenteísta y henoteísta. Estos problemas fueron desarrollados por medio de un concepto central en la metafísica náhuatl: el Ometeotl (Dios dual).

Para defender la anterior tesis realizaré un análisis en tres partes: primero expondré el concepto Ometeotl de la metafísica trascendental náhuatl a partir de las investigaciones hechas por el filósofo e historiador Miguel León-Portilla (2017); segundo, a partir de algunos poemas del filósofo Nezahualcóyotl, tomaré como ejemplo y objeto de análisis cómo ese concepto de Ometeotl es aplicado en la sección anterior; y tercero, realizaré algunas breves observaciones sobre la similitud entre esta teoría y otras occidentales y orientales con el fin de invitar al lector a realizar futuras investigaciones de filosofía comparada<sup>4</sup>. Finalmente, realizaré un apartado de conclusiones en el que evaluaré si las tesis que afirmé eran o no ciertas y fundadas.

## El Ometeotl: el fundamento como dualidad trascendental

La metafísica náhuatl tiene varias peculiaridades, entre ellas, quizás la principal característica es el desarrollo del concepto o plano del más allá o trascendencia (León-Portilla, 2017, p. 98; pp. 182 y ss.). Es por esto que, al igual que como pasa con otras tradiciones que defienden esta idea, reconocen varios tipos de estados mentales y de acceso a la verdad, caracterizando a la ignorancia de esa trascendencia como un estado de sueño y el reconocimiento

<sup>4</sup> También alguien podría objetarme que no es lícito realizar paralelos, comparaciones o asociaciones entre sistemas filosóficos de distintas épocas (también llamado anacronismo metodológico). Respondo a esto: 1. El método filosófico que utilizo es analítico, no histórico. El énfasis de este artículo son las ideas, razonamientos y conceptos, no los contextos en que estos se desarrollaron; 2. Si bien los conceptos tienen un marco histórico del cual provienen —y esto lo aceptamos la mayoría de los filósofos analíticos—, no por eso no se pueden poner en diálogo ideas de un sistema metafísico  $P$  con el de un sistema  $Q$ , pues de ser así caeríamos en un solipsismo entre teorías. Para resolver este problema metafísico autores como Hirsch (2009) proponen la traducibilidad (o caridad) de conceptos entre sistemas; esto quiere decir que es posible trasladar conceptos entre sistemas diferentes si una vez comprendido cada sistema, se logra trasladar el concepto a partir de los significados, principios y peculiaridades del otro sistema preservando su valor de verdad. Teniendo esto en cuenta, realizaré esta traducibilidad mostrando similitudes, no identidades; y 3. Como lo indica Huxley (1954), hay una “filosofía perenne”, entendida como una necesidad intrínseca en el ser humano que le hace preguntarse por la realidad y su papel en ella (pp. 11-12). Esto no quiere indicar que hay una razón universal que se manifiesta en todas las culturas y según la cual todas tienden a un fin común y absoluto, como Hegel (2010) quiso sugerir (pp. 368-371); sino que ante dicha necesidad filosófica de responder estas preguntas hay elementos comunes de respuestas que permiten comparar similitudes que, sin embargo, guardan y preservan las diferencias que les son peculiares a cada cultura y sistema filosófico.

de ese más allá como un despertar de la verdad. Si aceptamos que nuestras facultades pueden ser verdaderas, es decir, que remiten a lo que es el mundo (la realidad), entonces debemos aceptar también que la posibilidad del error es otra evidencia: al igual que podemos referirnos a los hechos tal cual son, podemos no hacerlo. Así lo expresan los *tlamatinime* (sabios filósofos nahuas): “¿Acaso algo de verdad hablamos aquí...? / Sólo es como un sueño, sólo nos levantamos de dormir. / Sólo lo decimos aquí sobre la tierra” (León-Portilla, 2017, p. 183)<sup>5</sup>.

Que los nahuas comprendieran el error como un estado de sueño es una reflexión valiosa si tenemos en cuenta que en esta pregunta, cuyo origen es trascendente (el más allá), el problema filosófico se vuelve trascendental en el momento de volcarse al plano de la semántica y la epistemología: si la verdad está dispuesta en algo que está más allá de toda experiencia humana, ¿es la verdad algo cognoscible? Esta es la primera problemática que los sabios *tlamatinime* nos ponen a considerar: si la verdad es algo estable, ¿cómo podemos alcanzarle si nuestra condición es de ser sujetos mortales, contingentes, en devenir (in *tlatícpac*)? Por otra parte, si es cognoscible, ¿cómo la podemos alcanzar si ella es infinita, indeterminada y autosuficiente (*nelli teotl*) y nosotros no? Dicen los sabios: “(...) sólo venimos a dormir / solo venimos a soñar / no es verdad, no es verdad que venimos a vivir sobre la tierra” (León-Portilla, 2017, p. 184)<sup>6</sup>.

Este cambio o giro del enfoque de la cuestión filosófica es propiamente el valor que encuentro clave en la filosofía náhuatl. Ciertamente, en su filosofía podemos encontrar el problema de la trascendencia (del más allá), empero, es ese punto de partida el que los llevó a plantearse problemas trascendentales: sus facultades, su lenguaje y su relación con el mundo. El hecho —simple y común, a los ojos de un lector descuidado— es más relevante de lo que parece: reconocer en el lenguaje límites para el conocimiento del mundo es algo que, si bien ya se había manifestado en la filosofía escéptica, en nuestra tradición occidental solo logró expresarse de manera clara en el giro lingüístico con el filósofo Ludwig Wittgenstein (2009). ¿Qué puedo conocer? Lo que mi lenguaje

<sup>5</sup> ¿Azo tlat nec o tic itohua nican, ipal nemohua? / Zan tontenimiqui ton zan toncochitlehuaco / Zan iuhqui temictli... / Ayac nelli quilhuia nican (León-Portilla, 2017, p. 385).

<sup>6</sup> Zan toconchitlehuaco / Zan tontemiqui / Ah nelli ah nelli tinemico in tlatícpac (León-Portilla, 2017, p. 398).

me permita expresar. Empero, tanto yo como mi lenguaje somos limitados; entonces, ¿cómo puedo conocer aquello que me excede, pero que es evidente ante mí (el mundo)?

La solución a la dificultad sobre la relación lenguaje-mundo por parte de los tlamatimime es bastante interesante y original: si la razón es incapaz de dar cuenta de la verdad que subyace en la trascendencia, entonces hay que buscar un nuevo tipo de saber que sea capaz de rebasar esos límites pero que no nos desborde completamente. Dice León-Portilla (2017), explicando a los nahuas:

(...) acosados por el problema, se empeñaron en la búsqueda de una nueva forma de saber, capaz de llevar al hombre al conocimiento seguro del punto de apoyo inmutable, cimentado en sí mismo, sobre el cual debía descansar toda consideración verdadera (p. 186).

Este tipo de saber lo denominaban *cantos y flores*, una forma literaria (difrasismo<sup>7</sup>) de referirse a la poesía. Así, la poesía es el nuevo tipo de saber que cumple con el requerimiento de exceder los límites del intelecto, sin llegar a exceder en sentido absoluto los límites de lo humano. Podría decirse que es un puente entre lo divino y lo humano<sup>8</sup>: es perecedero (como las flores) pero elevado (como el canto); “es algo que se escapa de algún modo a la destrucción final” (p. 192).

Es gracias a las flores y el canto que los nahuas lograron el “descubrimiento de un ser ambivalente: principio activo y generador y simultáneamente, receptor pasivo, capaz de recibir” (p. 199). En síntesis, todos estos nombres ha recibido Omteotl por parte de los tlamatimime: “señor y señora de la dualidad”, “señor y señora de nuestro sustento”, “madre y padre de los dioses”, “dios del

<sup>7</sup> El difrasismo es, según el doctor Garibay, citado por León-Portilla (2017), “un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se completan en el sentido, ya por ser sinónimos, ya por ser adyacentes” (p. 189). En el caso de los cantos y las flores, el difrasismo consiste en entender metafóricamente dichas flores como el producto o fruto que dejamos en el mundo como herencia a pesar de nuestra mortalidad y contingencia. Así lo expresan los tlamatimime: “cual cada primavera de la hierba, así es nuestra hechura: / viene y brota, viene y abre corolas nuestro corazón, / algunas flores echan nuestro cuerpo: ¡se marchita!” (León-Portilla, 2017, p. 184). Texto original: “Xoxopan xihuiil ipan toxihauca: / hua cecelia hual itzmolini in toyollo: / xochitl in tonacayo, cequi cueponi: on cuetlahuia” (León-Portilla, 2017, pp. 398-399).

<sup>8</sup> Acá podemos encontrar una similitud con la patristica: el papel del Absoluto como inspirador de ese tipo de saber trascendente. Mientras Anselmo (*Pros.*, trad. en 1985) exclama: “Y ahora ¡Oh, tú Señor Dios mío! Enseña a mi corazón dónde y cómo debe buscarse y dónde y cómo te encontrará” (c. 1, § 2), los tlamatimime expresan: “Allí oigo su palabra, ciertamente de él, / al Dador de la vida responde el pájaro cascabel: / anda cantando, ofrece flores...” (León-Portilla, 2017, p. 193). Texto original: “Noyuh yequitoa in Ayocuan yehuan yan in Quetzpal. / Anqui nelli yequimati in Ipalnemoa” (León-Portilla, 2017, p. 399).

fuego”, “espejo del día y la noche”, “astro que hace lucir las cosas”, “señor de las aguas”, “nuestra madre, nuestro padre”, “Ometeotl, el que vive en el lugar de la dualidad” (pp. 201-210).

Siguiendo a Mercedes de la Garza (1991), los filósofos nahuas tienen tres categorías claves: los dioses (o Dios), el mundo y el hombre (p. 105). La relación que hay entre estas tres categorías es el núcleo central de sus reflexiones. Por una parte, está la naturaleza más limitada, corrupta y cambiante (mortal), la humana. Por otra, una naturaleza siempre existente (eterna), perfecta y autosuficiente, el Ometeotl. Y en medio de ambas, se encuentra una naturaleza cambiante y en constante transformación, pero que no tiene la razón de su ser (de su vida) en sí misma, sino que proviene del ser superior. Esta naturaleza es el mundo mismo. Estas tres categorías son, según la anterior descripción, graduales: primero está el hombre; luego, el mundo; y luego, el Ometeotl<sup>9</sup>. Así, dado que es gracias al ser ilimitado, perfecto y autosuficiente que los demás seres existen, el objeto de investigación filosófica de los nahuas es este Absoluto y su relación con nosotros.

De la Garza (1991) considera que el problema de estas relaciones es el de la temporalidad; yo, por otra parte, lo considero como un tema de límites (en general); que, claro está, se evidencia también en la temporalidad, pero no se limita a esta, puesto que también es evidenciable en el aspecto espacial, lingüístico y gnoseológico.

Ciertamente, la temporalidad es un tema implícito dentro del razonamiento de los nahuas, pero el problema metafísico es, de hecho, más profundo: el fundamento de la realidad (nelli<sup>10</sup>). Así, el problema metafísico de los nahuas es más complejo, no se reduce a la temporalidad (un problema ontológico trascendente), sino que parte de allí para llegar a un problema trascendental (metafísico-semántico): ¿es verdadero aquello que sé del mundo? Si no es

<sup>9</sup> Es muy peculiar del pensamiento náhuatl la concepción jerárquica del universo. Véase más información sobre los grados del cosmos y los trece cielos —entendidos como espacialidad vertical— en las pp. 185-173 de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* de Miguel León-Portilla (2017).

<sup>10</sup> Nelli es entendido como lo “cierto, verdadero, real” (Simeón, 1992). Se dice real con este término para indicar que algo es verdadero, no para indicar que algo es existente (in tlahticpac).

así, ¿cómo puedo saberlo? Si aquello que es más real es aquello más perfecto, eterno e ilimitado y dador de la vida (el Ometeotl), ¿cómo puedo conocerle verdaderamente?

Ahora bien, ¿qué es el Ometeotl? Es el Dador de vida, es, en términos más precisos, “el dios de la dualidad”<sup>11</sup>. Todo cuanto es, cuanto existe, tiene su razón de ser y de vivir gracias al Ometeotl; es más, cada cosa existente es una de las tantas manifestaciones del Ometeotl. Él es, en resumen, el fundamento de la realidad en todo su conjunto (León-Portilla, 2017, pp. 133-141).

Dado que no hay un más allá del Ometeotl (ayac oqaipic), los tlaminime introducen el concepto de nelli teotl para referirse a la autosustentación y generación que el Ometeotl hace sobre sí mismo: “No se trata de otro principio distinto, sino de lo que llamaríamos algo que se aúna con el principio supremo, o que comparte con él la condición de ser el nelli teotl: dios cimentado en sí mismo” (León-Portilla, 2017, p. 198). ¿Qué quiere indicar esto? Que no son los dioses la representación del Absoluto, sino que este (el absoluto) es Dios entendido como dual. Más que ser una deidad adicional a los otros dioses (como Quetzalcóatl, Huitzilopochtli, etc.), el Ometeotl es el Dios que es causa eficiente, material, formal y final de los demás dioses (por ejemplo, los Tezcatlipoca)<sup>12</sup>. En esta cosmología es más preciso hablar de un henoteísmo que de un simple politeísmo. El Ometeotl no es una deidad mitológica, sino un concepto metafísico del Absoluto como fundamento sustantivo y, a la vez, trascendente de la realidad:

¿De veras hablamos aquí, Dador de la vida...?  
Aun si esmeraldas, si ungüentos finos,  
Damos al dador de la vida,  
Si con collares eres invocado con la fuerza del águila, del tigre,  
Puede que nadie diga la verdad en la tierra (León-Portilla, 2017, p. 187)<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Proviene de ome-, que significa dos y teotl, que significa Dios (Simeón, 1992); es decir, el Dios dual. Quizás sirva como guía para evitar la creencia de que son dos dioses, tener en cuenta el término *ometelitzli* (Dualidad), es decir, el Dios de la dualidad.

<sup>12</sup> Dentro de los escritos de los nahuas, efectivamente, se le otorga a los Tezcatlipocas el rol de dioses principales; empero, esto no indica que lo sea en el plano metafísico, donde el papel de Dios superior lo tiene el Ometeotl (León-Portilla, 1999). Esto sucede porque, principalmente, hay una diferencia entre los textos mitológicos y los teológico-filosóficos de los nahuas. Para efectos religiosos, dioses como los tezcatlipocas o Quetzalcóatl son principales por el papel que jugaron en la creación, defensa y manutención directa con los hombres. En la mitología náhuatl el Ometeotl no cumple el papel de crear a los hombres, sino que este papel lo desarrollan sus hijos (los cuales sí nacieron de él-ella).

<sup>13</sup> ¿Azo tla nel o tic itohua nican, ipal nemohua...? / In ma nel chalchihuitl ma'n tlamatilolli / Tla nel ye chalchihuitl tlamateoi timaco ipalnemoani, / xochicozcatlica tontatlanilo tonitlanililo / ach in tecpillotl in cuauhyotl in oceloyoach ayec nelli in tiquitohua nican (León-Portilla, 2017, p. 399).

Ahora bien, si está el Ometeotl en todas las cosas, ¿por qué nos es algo oculto, como lo indican los nahuas?<sup>14</sup> ¿No debería ser algo evidente si es sustantivo a toda la realidad? Este es el segundo problema que los tlamatime deben enfrentar. Al igual que con el caso anterior, la respuesta es asombrosa: el Ometeotl está presente en todas las cosas, pero todas las cosas en su conjunto no son el Ometeotl. El Ometeotl es algo más que su manifestación en las cosas existentes, su morada está en lo más elevado (la 13ª esfera) de los cielos (León-Portilla, 1999). Así, si el Ometeotl es la manifestación de cada cosa determinada, pero también es todo lo que le excede, podría decirse que el Ometeotl es equivalente al término Absoluto, está en cada cosa, pero él es siempre algo más que la sumatoria de todas las cosas; es lo incondicionado que, a su vez, es condición de todo, como se puede leer en la definición de la palabra latina *absolvo* (Lewis, Short & Freund, 1950). Es el non plus ultra o, como dirían los griegos, ἀπλῶς, esto es: “sin más” (Lydell & Scott, 1996). La dualidad del Ometeotl no solo refleja el constante cambio y la complementariedad de los contrarios, sino también la completud que esto presupone, es la multiplicidad de lo cambiante que es abarcada por la unidad dual de lo eterno.

Tanto el *tlacticpac* (lo irreal-transitorio) como *nelli* (lo real-eterno) son naturalezas donde se manifiesta el Ometeotl; o también, ambas pertenecen necesariamente al Ometeotl:  $\Box((T \wedge N) \in O)$ <sup>15</sup>. Luego, todo aquello que tenga una u otra naturaleza tiene la cualidad de pertenecer a las formas de manifestación del Absoluto:  $\forall x \forall y \{ [Tx \rightarrow (x \in O)] \wedge [Ny \rightarrow (y \in O)] \}$ <sup>16</sup>. Suponiendo que el elemento *x* seamos nosotros (los hombres). No es lícito decir que por el hecho de ser manifestación del Ometeotl nosotros seamos el Ometeotl mismo. Ni siquiera, que seamos todo el *tlacticpac*, ya que elementos como los dioses, animales o plantas también pertenecen a este mundo de apariencias.

En síntesis, ciertamente, el Ometeotl se manifiesta en nosotros, pero también nos excede; es más que nosotros:  $\forall x \forall y [ (Tx \rightarrow Ox) \leftrightarrow (Oy \rightarrow Ty) ]$ . Esto sería un fatal error, pues implicaría reducir, limitar al Absoluto (falacia de

<sup>14</sup> “Dónde está el lugar de la luz, pues se oculta el que da la vida” (León Portilla, 2017, p. 195). Texto original: “¿Qezquich in ye nelli quihuiya in amo nell'on?/ Zan tonmonenequi in Ipalnemohuani” (León-Portilla, 2017, p. 399).

<sup>15</sup> Léase: necesariamente, *tlacticpac* y *nelli* pertenecen al Ometeotl.

<sup>16</sup> Léase: para todo *x* tal que ese *x* sea *tlacticpac*, entonces ese *x* pertenece al Ometeotl, y para todo *y* tal que ese *y* sea *nelli*, entonces ese *y* pertenece al Ometeotl.

generalización apresurada o de inversión del consecuente). Así, pues, el plano de la trascendencia del Ometeotl no es tan simple como la sola separación y distinción lógica entre un ser sobrenatural y uno natural. Por una parte, es inmanente a todas las cosas, pero, a su vez, las excede. Su trascendencia se manifiesta en la inmanencia, aunque también va más allá de esta. Considero que el término más adecuado para este tipo de relación entre el Absoluto y el mundo es un panenteísmo,<sup>17</sup> y no un panteísmo —como lo sugiere Beyer (1910, p. 116)— o un “panteísmo dinámico”, según León-Portilla (2017, p. 224). Él está en todas las cosas, pero no se limita a ellas, sino que las excede; incluso, las vivifica y las trae a la luz (tezcatlanextia) (p. 203). Así, pues, al tener el Ometeotl una naturaleza panenteísta de creación y concepción (Ometecuhtli y Omecíhuatl) el método debe ser trascendental (Figura 1), es decir, reflexivo. Es posible comprender al Ometeotl porque, si bien nos excede, también su esencia vivificadora está en nosotros. La posibilidad de comprenderle parte desde nosotros mismos; está, precisamente, en nuestros propios límites<sup>18</sup>.

Desde un punto de vista dinámico, es cierto que todo lo que existe recibe su verdad: su cimiento, de esa generación concepción a-temporal que es Ometeotl. En este sentido es exacto decir que “lo único verdadero es Ometeotl”; todo lo demás “es como un sueño”. Pero, frente a esto, que pudiera describirse tal vez como una peculiar especie de “panteísmo dinámico”, está la afirmación expresa del hombre que no obstante descubrirse cimentado en el Señor de la dualidad, reconoce la trascendencia de éste, afirmando que es invisible como la noche e impalpable como el viento (*Yohualli-ehécatl*) (León-Portilla, 2017, p. 224).

Atribuirles a los nahuas un panteísmo es, francamente, un error. ¿Por qué? Porque, como se mostró anteriormente, la relación entre el Ometeotl y los seres vivientes no es solo trascendente, ni solo inmanente, sino trascendental; luego, es más acertado hablar de un panenteísmo dinámico y no de un panteísmo dinámico. Es “(...) ‘panteísta’ el que cree que Dios y el mundo son la misma cosa, de modo que Dios no tienen ningún ser fundamentalmente distinto del mundo, y por ‘panteísmo’ la correspondiente creencia, doctrina o filosofía” (Ferrater Mora, 1975, t. 2, p. 362). Este no es el caso de la filosofía náhuatl; los

<sup>17</sup> Para más información sobre este concepto, véase la definición de la palabra *Krause* en Ferrater Mora (1975, t. 1, pp. 1065 y ss.).

<sup>18</sup> En la figura 1 esto es representado por la primera flecha trascendental señalando al límite del conjunto, para después convertirse en una línea segmentada proyectada fuera de este (que simboliza ese carácter hipotético o retroductivo mencionado posteriormente).

tlamatinime no creen que el Omoteotl y el mundo sean lo mismo, sino que el Omoteotl es el creador del mundo. Establecer una identidad entre el Absoluto y el mundo implica reducir al Omoteotl a su creación/generación, y esto implica un error lógico, metafísico y teológico.

A partir de lo anterior, considero lícito llegar al punto clave de mi tesis central: la metafísica náhuatl es trascendental, panenteísta y henoteísta. Resumamos las razones:

- 1) Es panenteísta porque desde su condición de Absoluto (es decir, de Señor-a Dual) lo abarca todo y, por ende, está presente en todo el mundo y lo viviente (inmanencia); empero, al ser absoluto, también debe excederle (trascendencia), ya que todos los seres vivientes y el mundo mismo son limitados (y esto no puede predicarse al Absoluto). Luego, debe ser panenteísta (cfr. Krause, 1828). Si, por una parte, se afirma que solo es inmanente (panteísta), se le reduce; si se dice que solo es trascendente, ¿cómo es posible que nos creara si no tenemos nada en común? Más aun, ¿en qué radicaría el fundamento/sustento de nuestra existencia si no es en Él? ¿En nosotros mismos? Así, pues, el Omoteotl debe ser panenteísta.
- 2) Al ser panenteísta, el modo adecuado de conocerle debe ser por vía trascendental; es decir, en el reconocimiento que nosotros como sujetos limitados hacemos de nuestros mismos límites, pero, a su vez, del hecho de ser una manifestación del Omoteotl. Además, también se puede llamar trascendental a la metafísica náhuatl por el simple hecho de cuestionarse las condiciones de posibilidad de alcanzar la verdad y la realidad a partir de nuestro propio conocimiento y lenguaje.
- 3) También la metafísica náhuatl es henoteísta. A pesar de aceptar muchos dioses (politeísmo), también sostiene la existencia de un Dios supremo (monoteísmo) como causa de todas las cosas que, si bien no es considerado como el principal en la mitología (León-Portilla, 1999), si puede considerarse como el principal y supremo

en términos metafísicos. Esto, a su vez, permite mostrar una diferenciación (aunque no tajante) entre lo metafísico y lo mitológico en el pensamiento de los nahuas.

## La filosofía náhuatl en escena: Nezahualcóyotl como filósofo existencial

Hasta el momento he argumentado a partir de las fuentes citadas y traducidas por León-Portilla (2017) y del análisis de los conceptos que ofrecen los tlamatinime; sin embargo, no se ha demostrado por qué esta es una filosofía existencial, ni se ha mostrado, más allá de pequeños fragmentos, en qué consisten esos cantos y flores.

Nezahualcóyotl<sup>19</sup> (poeta y rey filósofo) es, quizás, siguiendo a Maffie (2002), el mejor y mayor exponente de la filosofía náhuatl. A diferencia de los fragmentos ya mencionados, los poemas de Nezahualcóyotl evidencian una estructura y desarrollo más completos. Si bien asume los conceptos de los tlamatinime, Nezahualcóyotl, más que justificarlos, opera con ellos para hacer más entendibles esas preocupaciones y, finalmente, ofrecer una respuesta o solución. Así lo podemos evidenciar en el siguiente poema<sup>20</sup>:

El canto de la huida (poema de Nezahualcóyotl) (León-Portilla, 1967, pp. 59-61).

<sup>19</sup> Nezahualcóyotl (1402-1472 EC) significa el coyote que ayuna. Filósofo, poeta y Rey de la ciudad-Estado de Texcoco. Tras ver el asesinato de su padre, es exiliado y restituido en el trono varias veces por diversas persecuciones políticas. El poema que a continuación se citará es escrito por Nezahualcóyotl cuando huía del señor de Acapoltaco. Nezahualcóyotl es una figura importante en la política de los mexicas y en la poesía metafísica náhuatl. Otros de sus poemas famosos son: *Poneos de pie (Ma zan moquetzacan)*, *Estoy triste (Nitlayocoya)*, *Canto de primavera (xopan cuicatl)*, *Soy rico (Ye nonnocuiltomohua)*, *Solamente él (Zan yehuan)* y *Alegraos (Xan huiyacan)* (León-Portilla, 1967, pp. 58-76).

<sup>20</sup> In chololiztli icuic // O nen notlacatl, / o nen nonquizaco / teotl ichan in tlalticpac, / ¡nintolinia! / In ma on nel nonquiz, / in ma on nel nontlacat. / Ah niquitohua yece... / ¿tlen naiz? / ¡anonhuaco tepilhuan!, / ¿at teixo ninemi?, / ¿Quen huel?, / ¡xon mimati! // ¿Ye ya nonehuaz in tlalticpac? / ¿Ye ya tle in nolhuil?, / zan nitoliniya, / tonehua noyollo, / tinocniuh in ayaxcan / in tlalticpac, ye nican. // ¿Quen in nemohua in tenahuac? / ¿Mach ilihuitzia, / nemia tehuic, teyaconi? // ¡Nemi zan ihuiyan, / zan icemelía! / In zan nonopechteca, / zan nitolotiniemi / in tenahuac. / Zan ye ica nichoca, / ¡nicnotlamati!, / no nicnocahualoc / in tenahuac tlalticpac. // ¿Quen quinequi noyollo, / lpal nemohuani? ¡Ma oc me! on quiza! / A icnopillotl ma oc timalihui, / monahuac, titeotl. / ¿At ya nech miqitlani? // ¿Azomo ye nelli tipaqui, / ti ya nemi tlalticpac? / Ah ca za tinemi / ihuan ti hual paqui in tlalticpac. / Ah ca mochi ihui titotolinia. / Ah ca no chichic teopouhqui / tenahuac ye nican. // Ma xi icnotlamati noyollo. / Maca oc tle xic yococa. / Y e nelli in ayaxcan / nienopiltihua in tlalticpac. // Ye nelli cococ ye otimalihuico, / in motloc monahuac, in lpal nemohua. / Zan niquintemohua, / niqilnamiqui in tocnihuan. / ¿Cuix oc ceppa huitze, / in cuix oc nemiqihui? / Zan cen ti ya polihua, / zan cen ye nican in tlalticpac. / ¡Maca cocoya inyollo!, / itloc inahuac in lpal nemohua (León-Portilla, 1967, pp. 58-60).

[§ 1] En vano he nacido,  
 en vano he venido a salir  
 de la casa del dios a la tierra,  
 ¡yo soy menesteroso!  
 Ojalá en verdad no hubiera salido,  
 que de verdad no hubiera venido a la tierra.  
 No lo digo, pero...  
 ¿qué es lo que haré?,  
 ¡oh príncipes que aquí habéis venido!,  
 ¿vivo frente al rostro de la gente?,  
 ¿qué podrá ser?,  
 ¡reflexiona!

[§ 2] ¿Habré de erguirme sobre la tierra?  
 ¿Cuál es mi destino?,  
 yo soy menesteroso,  
 mi corazón padece,  
 tú eres apenas mi amigo  
 en la tierra, aquí.

[§ 3] ¿Cómo hay que vivir al lado de la gente?  
 ¿Obra desconsideradamente,  
 vive, el que sostiene y eleva a los hombres?

[§ 4] ¡Vive en paz,  
 pasa la vida en calma!  
 Me he doblegado,  
 sólo vivo con la cabeza inclinada  
 al lado de la gente.  
 Por esto me aflijo,  
 ¡soy desdichado!,  
 he quedado abandonado  
 al lado de la gente en la tierra

[§ 5] ¿Cómo lo determina tu corazón, Dador de la Vida?  
 ¡Salga ya tu disgusto!  
 Extiende tu compasión,  
 estoy a tu lado, tú eres Dios.  
 ¿Acaso quieres darme la muerte?

[§ 6] ¿Es verdad que nos alegramos,  
 que vivimos sobre la tierra?  
 No es cierto que vivimos  
 y hemos venido a alegrarnos en la tierra.  
 Todos así somos menesterosos.  
 La amargura predice el destino  
 aquí, al lado de la gente.

[§ 7] Que no se angustie mi corazón.  
 No reflexiones ya más.  
 Verdaderamente apenas  
 de mí mismo tengo compasión en la tierra.

[§ 8] Ha venido a crecer la amargura,  
 junto a ti y a tu lado, Dador de la Vida.  
 Solamente yo busco,  
 recuerdo a nuestros amigos.  
 ¿Acaso vendrán una vez más,  
 acaso volverán a vivir?  
 Sólo una vez perecemos,  
 sólo una vez aquí en la tierra.  
 ¡Que no sufran sus corazones!,  
 junto y al lado del Dador de la Vida».

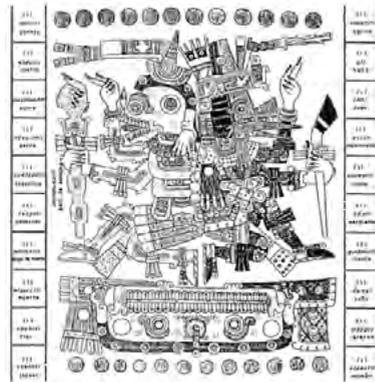
Este es, quizás, uno de los textos íntegros más profundos que podamos encontrar de la filosofía náhuatl. Con solo leerlos le basta al lector para evidenciar que este texto ejemplifica una filosofía existencial. Sin embargo, hay tres razones por las cuales podemos defender que es adecuado llamar existencial a este tipo de filosofía: la primera, porque, como lo indica Ricardo de San Víctor (*De trin.* 1958], IV, c. 12/f. 160b9-160c20), el concepto *ex-sistencia* significa aquella relación de respectividad según la cual el ente o criatura está por fuera de su origen del cual emanó, Dios; como se puede leer en la definición de la palabra latina *exsistere* (Lewis, Short & Freund, 1950). El poema así lo indica; luego, es lícito hablar de una *ex-sistencia* —en el sentido mencionado— en este poema. Y segundo, porque precisamente por esa separación o expulsión de la criatura del

seno de su creador esta se asume como sin raíz o abandonado y su meta consiste en retornar a su raíz; en el caso cristiano, por la fe y las buenas acciones (San Agustín, *De civ. Dei*, trad. en 1958, XIII, 14, § 2). Este problema también es planteado y en otros poemas sugiere la respuesta: in xohitl, in cuicatl (con cantos y flores). Luego, también es existencial. Y, tercero, está el problema de la muerte y el reconocimiento los límites propios respecto al Absoluto como problema angustiante. Eso también se evidencia en el poema; luego, de nuevo, esta filosofía es existencial<sup>21</sup>.

“¿Qué soy?” Se preguntaron los tlamatinime. “Seres que habitan el tlactipac (el lugar de la transitoriedad).” ¿Qué implica esto? Que este mundo en el que vivimos no es el mismo en el que habita aquel ser siempre eterno (el Omteotl) y cuya razón de su existencia sea causa sui. Dado que no vivimos en la casa del Dador de la vida, nuestra vida en este mundo es parcial, finita; morimos. Precisamente la muerte juega un papel crucial en la concepción náhuatl del mundo, es la liberación más digna que podemos tener. De ahí sus representaciones de la vida y muerte como dos caras de un mismo ser:



17. Rostro en barro, dualidad vida y muerte. Procede de Tlatilco, Estado de México, periodo preclásico, hacia 1000 a. C., y es una de las más antiguas alusiones a este concepto. Museo Nacional de Antropología, México

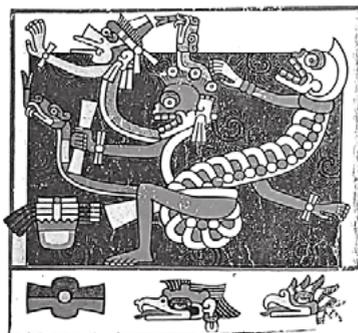


19. Dualidad muerte-vida, representada por Miclantecuhtli, Dios de la Región de los Muertos, y Ehecatl, Dios del Viento, rodeados de los signos de los días y dos series de doce puntos, arriba y abajo, que funcionan como multiplicadores en la cuenta del tonalpohualli, sistema de 260 días. Vida y muerte están siempre presentes en los destinos humanos. Cálfoz Borja, p. 56, reproducción del comentario de Eduard Seler

<sup>21</sup> Hay que distinguir acá la filosofía existencial del existencialismo. Como se expuso en otro trabajo (Hernández y Baracaldo, 2019, p. 325, nota 1), el existencialismo se basa en un ateísmo o, cuando menos, en cierto laicismo. La filosofía existencial, por el contrario, no es así. Se caracteriza por remarcar ese abismo entre creador y criatura y la angustia que genera la incertidumbre de no poder conciliarla sino por medio de la muerte, la revelación o, en este caso, la poesía. Quizás el mejor ejemplo de esta filosofía en Occidente es Kierkegaard (1982).



20. Otra representación de Mictlantecuhtli y Ehécatl, simbolizando la dualidad vida-muerte, con los glifos de los días. Códice Vaticano B, p. 75



21. Numerosas imágenes de la muerte aparecen en el Códice Lindb, p. 17v-22v. Aquí, página 3v, en el ángulo inferior derecho, Mictlantecuhtli y Ehécatl, en compleja interacción en la que se involucran dos serpientes que se integran respectivamente al cuerpo de cada deidad, parecen atrapar a un ser en parte descarnado. Podría interpretarse la escena como evocación de la lucha entre la vida y la muerte en la que se ven envueltos los seres humanos

Figura 1. Representaciones de los nahuas sobre la muerte como dualidad (León-Portilla, 2017, pp. 481-483, 848-885).

Dado que, como se indicó anteriormente, vivimos en un estado de sueño, de apariencia, los nahuas situaron esta verdad (nelli teotl) en un mundo abstracto superior, localizado metafóricamente en el subsuelo y en el cielo: in topan (en el cielo), e in mictlan (el lugar de los muertos); el lugar de los descarnados (otlami). “A dónde iremos? Solo a nacer vinimos. Que allá es nuestra casa: donde es el lugar de los descarnados” (León-Portilla, 2017, p. 195)<sup>22</sup>.

En este orden de ideas, la muerte juega un papel crucial en la metafísica náhuatl; no solo cumple el papel liberador, sino que, además, es el elemento que dota de sentido a la vida. En último término, vida y muerte no terminan siendo más que contrarios que se complementan al explicar el tránsito que hace el alma de encarnar (nacer) y descarnarse (morir). Todavía más, dado que uno permite entenderse solo a partir del otro, se puede llegar a afirmar que la muerte es una extensión de la vida (en tanto esta es el paso a la vida eterna) y que la vida es una extensión de la muerte (en tanto que no estamos todavía en “la casa del Dador de la vida”). La búsqueda incesante de la *yollotlixtli*

<sup>22</sup> ¿Campa nel tiazque? / Ca zan titlacatico. / Ca ompa huel tochan. / In canin Ximoayan: In oncapa in Yolihuayan aic tlamian (León-Portilla, 2017, pp. 383-384).

(persona)<sup>23</sup> de trascender los propios límites que ha descubierto, bien sea por medio de los cantos y flores o de la muerte (v. gr. por sacrificio o por la lanza de obsidiana) es precisamente el fin último que esta persigue.

Si tenemos en cuenta estos dos elementos podemos distinguir, pues, que la filosofía náhuatl —además de ser trascendental, panenteísta y fundada en cierto henoteísmo— es de corte existencial: indaga incesantemente sobre los límites, sentido, realidad y fin de la vida humana, y el papel que esta juega en la relación con aquel ser fundamental Dador de la Vida al que solo puede alcanzar por medio del descarnarse (la muerte). Todo esto demuestra que la filosofía náhuatl es bastante compleja y rica en elementos.

### Similitudes entre la metafísica náhuatl y otros sistemas

Una vez se ha demostrado la tesis y se ha explicado la concepción metafísica náhuatl por medio de ejemplos textuales y gráficos queda solo un aspecto pendiente: sus similitudes con otras filosofías. Mencionaré a continuación tres coincidencias entre las reflexiones, conceptos o principios del sistema metafísico náhuatl y los de otros sistemas de Europa y Asia con el fin de sugerir futuras investigaciones:

- 1) Los estados mentales acerca del conocimiento de la realidad. Quizás en este aspecto la referencia más canónica es la de Platón, en la alegoría de la caverna (*Rep.*, trad. en 2006, 517b-522b), donde se narra la historia de un preso en una caverna con otros hombres y todo lo que ha aprendido es gracias a los reflejos que se generan en la pared originados por un fuego ubicado detrás de ellos. Un cautivo logra romper esas cadenas, sale de la caverna, logra ver la realidad tal cual es y se libera de las sombras. Las sombras las asocia Platón con las apariencias, las cuales tienen un estatus de ser (son apariencias) y no ser (no son lo real) (*Soph.*, trad. en 2013, 237d4-237a5).

<sup>23</sup> De yollotl: “la vitalidad, el corazón” (*Gran Diccionario Náhuatl* [GDN]). Los sacrificios en los aztecas se justifican precisamente como acto liberador para la persona y como ofrenda a los dioses; “Ofrecer el corazón al sol o a otros dioses era, por tanto, entregarles aquello que mantiene la vida” (León-Portilla, 2017, p. 455).

Por otra parte, esta teoría de las apariencias como sueños fue, de hecho, también desarrollada con bastante rigurosidad, precisión y exhaustividad por la filosofía de la India; en especial, en la *Māṇḍūkya Upaniṣad*. Allí se reconocen cuatro estados de conciencia: (a) el estado de alerta (वैश्वानर [vaiśvānara]), en el cual se contemplan los objetos externos; (b) el estado de sueño (तैजस [taijasa]), en el que se contemplan los objetos internos; (c) el estado de sueño profundo (प्रज्ञा [prajñā]), en el que no se tiene ningún deseo ni se observa ningún sueño; y (d) el estado advaita, donde no hay elementos, es inefable y superior (तुरीय [turīya]). En los tres primeros estados está presente el saṃsāra (संसार) (o causalidad/reencarnación) (Martín, 1998, § 2, 3, 4 y 12). Puesto que en los tres primeros estados hay causalidad, se genera a partir del cambio y la muerte la ilusión o apariencia (माया [māyā]) que, antes que acercarse al ātman (yo individual) al Brahman (el Absoluto), le aleja con la ignorancia (avidyā) y, por ende, es causa de sus sufrimientos en este mundo. La filosofía advaita vedānta (muy famosa en India) sostiene que el reconocimiento entre la identidad Brahman-ātman (Absoluto-yo) es la vía de la liberación de esas apariencias y sufrimientos (Tola y Dragonetti, 2010, pp. 305 y ss.). Luego, si la escuela advaita es no-dualista, la metafísica náhuatl se posiciona como una teoría opuesta tanto al reconocer al absoluto su creación como dualidades, como al concebir a estos como naturalezas distintas (aunque vinculadas).

2) El problema sobre decir algo estable cuando nuestra condición es de contingencia (in tlaicticpac): este problema ha sido clave a lo largo de toda la filosofía occidental—y también en la filosofía vedānta—. En primera instancia, en Parménides, para quien, como lo menciona Enrico Berti (2009), el problema del ser enmascara un problema epistemológico<sup>24</sup> sobre cómo predicar verdaderamente el ser a pesar del cambio que se evidencia empíricamente (pp. 19-20; 55-57). Este problema también fue desarrollado por Platón, quien sostiene que la vía para alcanzar este conocimiento es la reminiscencia (ἀνάμνησις) de las ideas innatas, a la realidad como οὐσία (*Men.*, trad. en 2010b, 80d-86c; *Phaed.*, trad. en 2010c, 72e-77a). Si bien los nahuas y los griegos tuvieron la preocupación por un saber que pudiera expresar ese ser estable a pesar de la contingencia y la variación de este mundo siempre en cambio y devenir, las vías que tomaron como solución son marcadamente distintas: mientras

<sup>24</sup> Según Berti (2009), “En cambio, para los griegos, la ‘ciencia’ (*episteme*) era sinónimo de estabilidad (*episteme* deriva de *stenai*, ‘estar quieto’)” (pp. 19-20). Así, era un problema serio para los griegos la estabilidad del conocimiento frente al movimiento y el devenir.

los griegos prefirieron a la ἐπιστήμη y optaron por una posición más realista e inmanente —que, a la larga, condujo a un escepticismo—, los tlamatime optaron por buscar una nueva forma de expresión que rebasara los límites del razonamiento puramente lógico (cantos y flores [la poesía]) y plantearon un sistema trascendental en lugar de uno inmanente.

- 3) El Absoluto como dualidad de contrarios. Curiosamente, esta idea también ha sido caracterizada y desarrollada de manera muy similar por el brahmanismo y el hinduismo. La idea de la dualidad (Śiva y Śakti) y del absoluto (Brahman) como algo trascendente es algo característico también en esa cultura (Tola, 1999). Incluso, esta multiplicidad en la unidad del Absoluto es rastreable también en la trimurti hindú (Brahmā, Viṣṇu y Śiva como manifestación de la creación, preservación y destrucción del mundo por parte del Absoluto) y la Santísima Trinidad cristiana (aunque no dual, sino en triada). También la comprensión de la naturaleza como dualidad de contrarios puede observarse en la filosofía de Heráclito (τό ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν/διαλεκτική) (Kirk, Raven y Schofield, 2014, pp. 258-261); además, una imagen que quizás ayude a comprender mejor esta idea de la dualidad dentro de una gran unidad puede verse en la idea del Yin-Yang (陰|陽) desarrollado por el daoísmo para expresar la complementariedad de los contrarios y la dualidad como principio del movimiento y del equilibrio de la naturaleza (el *Dao* [道]):

Ser y no ser se engendran mutuamente, lo difícil y lo fácil se engendran mutuamente, lo largo y lo corto se forman mutuamente, lo alto y lo bajo se colman mutuamente, el sentido y el sonido se armonizan mutuamente, delante y detrás se siguen mutuamente, es una ley constante (Lao Tsé, trad. en 2015, A9/46/II)<sup>25</sup>.

De estas menciones sobre las posibles relaciones entre la metafísica náhuatl y otros sistemas vale reconocer que, si bien la filosofía náhuatl conserva similitudes con estos sistemas, también se puede decir que no son identificables, pues aspectos fundamentales de la teoría náhuatl no están presentes en estas perspectivas mencionadas (como el panenteísmo, la poesía como lenguaje filosófico, el estudio trascendental), sino que algunas de estas características se presentan en tal teoría, pero no cumple con otras. En este sentido, podría decirse que la filosofía náhuatl es original en el marco de la historia de la metafísica.

<sup>25</sup> El primer número corresponde a la versión de Guodián; la segunda, la de Mawangdui; la tercera, de versiones tardías del *Dao*.

## Conclusión

Retomemos lo dicho hasta el momento: la filosofía náhuatl es trascendental, porque se pregunta el fundamento trascendente a partir del sujeto mismo (yollotlixtli) y sus límites ontológicos, gnoseológicos y lingüísticos; es panenteísta y henoteísta, puesto que reconoce al Absoluto como fundamento trascendente y a la vez subsistente de todo lo que existe (incluidos los dioses o deidades); es existencial, ya que comprende a la persona (yollotlixtli) como *ex-tante* al Absoluto dual, además de problematizar constantemente la necesidad de encontrar un medio de solucionar dicho abismo entre estas dos entidades; y, finalmente, se concluyó que, aunque hay similitudes en ciertos aspectos entre la filosofía náhuatl con otros sistemas filosóficos, hay peculiaridades (como las que acabamos de mencionar) que le hacen original desde varios puntos de vista.

Llama la atención que, aunque el trabajo de Miguel León Portilla fue publicado hace más de sesenta años (en 1956) son pocos los trabajos de filosofía<sup>26</sup>—y, en especial, de metafísica—que se han escrito de forma analítica y rigurosa para exponer este sistema que, por mucho, abunda en riquezas conceptuales, estilísticas, problemáticas y cosmológicas. En este sentido, entiendo esta exposición general del sistema metafísico náhuatl como una invitación a mayores y más profundas investigaciones sobre la filosofía náhuatl y, sobre todo, su interesante y amplio concepto de Absoluto dual: el Ometeotl.

## Conflicto de interés

<sup>26</sup> Autores como Cardenal (1967), Monroy (1991), Leyva (1991) y Cepeda (2009) solo nombran tangencialmente y de forma precaria la obra de León-Portilla y el concepto de *Ometeotl*; sin embargo, son de recalcar las obras de Wierciński (1985) y, en especial, de Maffie (2000; 2002; 2005; 2014, etc.). Salvo el notable trabajo de este último autor, son pocos los estudios que analíticamente han estudiado la metafísica náhuatl más allá de los trabajos y textos de León-Portilla —importantísimos por mucho— al proponer alternativas de comprensión, lecturas y elaboración de conceptos para su respectiva explicación.

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación 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

- Berti, E. (2009). *En el principio era la maravilla*. H. Aguilà (trad.). Madrid: Gredos.
- Beyer, H. (1910). *Wissenschaftliche Festschrift zur Enthüllung des von Seiten Seiner Majestät Kaiser Wilhelm II dem Mexikanischen Volke zum Jubiläum seiner Unabhängigkeit gestifteten HumboldtDenkmals*. Mexiko: Müller Bruder.
- Cardenal, E. (1967). In xóchitl in cuicatl. *La palabra y el hombre*, 44. Recuperado de <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/2667/196744P665.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Cepeda, J. (2009). Problemas de Metafísica y Ontología en América Latina. *Hallazgos*, 6(11), 51-72. doi: 10.15332/s1794-3841.2009.0011.03
- De la Garza, M. (1991). Time and World in Maya and Nahuatl Tough. En M. Dascal, (Ed.). *Cultural Relativism and Philosophy: North and Latin American Perspectives* (pp. 105-127). Leiden: E. J. Brill.
- De Saint-Victor, R. (1958). *De trinitate*. J. Rebaillier (Ed.). París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Descartes, R. (2014). *[MM] Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*. J. A. Díaz (trad.). Edición trilingüe. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Ferrater Mora, J. (1975). Krause. *Diccionario de filosofía* (vols. 1 y 2). Buenos Aires: Sudamericana.
- [GDN]. (2012). Gran Diccionario Náhuatl [en línea]. México: Universidad Nacional Autónoma de México [ref. del 18 de marzo de 2019]. Recuperado de: <http://www.gdn.unam.mx>
- Hegel, G. W. F. (2010). Lecciones de la filosofía de la historia. J. M. Quintana (trad.). En Rhle, V. (Ed.). *Obras 2: Líneas fundamentales de la filosofía del derecho. Lecciones de la filosofía de la historia. Biblioteca de grandes pensadores*. Madrid: Gredos.
- Hernández, J. C., y Baracaldo, C. (2018). Antecedentes metafísicos del concepto *ser* de Sartre. *Universitas Philosophica*, 35(71), 323-349. Recuperado de <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/23509>
- Hirsch, E. (2009). Ontology and Alternative Languages. En D. Chalmers, D. Manley, & Wasserman, R. (Eds.). *Metametaphysics: New Essays to Foundations of Ontology* (pp. 231-259). New York: Oxford University Press.
- Huxley, A. (1954). *Introduction to The Song of God, Bhagavad Gita*. New York: The New American Library.
- Kant, I. (2011). [KrV] *Crítica de la razón pura*. M. Caimi (trad.). Edición bilingüe. México: Fondo de la Cultura Económica, Biblioteca Immanuel Kant.
- Kierkegaard, S. (1982). *El concepto de angustia*. J. L. Aranguren (trad.). Madrid: Espasa-Calpe.
- Kirk, G. S., Raven, J., y Schofield, M. (2014). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Krause, K. C .F. (1828). Krause, K. C.F. (1828). *Vorlesungen über das System der Philosophie*. Göttingen: In Komission der Dieterisch schen Buchhandlung.

- Lao Tsé. (2015). *Tao Te Ching. Los libros del Tao*. I. P. Idoeta (trad.). Edición crítica bilingüe. Madrid: Trotta.
- León-Portilla, M. (1967). *Trece poetas del mundo azteca*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- León-Portilla, M. (1999). Ometeotl, el supremo dios dual, y Tezcatlipoca “Dios principal”. *Estudios de cultura Náhuatl*, 30, 132-152.
- León-Portilla, M. (2017). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (11ª edición). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lewis, C. T., Short, C., & Freund, W. (1956). *Latin Dictionary by Lewis & Short, Founded on Andrew's Edition of Freund's Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press. Recuperado de <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Drevisio>
- Lydell, H. G., & Scott, R. (1996). *Greek-English Lexicon*. Clarendon: Oxford University Press. Recuperado de <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true>
- Leyva, L. (1991). *Ometeotl: Tonacatecuhtli Tonacacihuatl: Señor y señora de nuestro sustento*. Alcapotzalco: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Maffie, J. (2000). ‘Like a Painting, We Will Be Erased; Like a Flower, We Will Dry Up Here on Earth’: Ultimate Reality and Meaning According to Nahua Philosophy in the Age of Conquest. *Ultimate Reality and Meaning* 23(4), 205-318. Recuperado de <https://www.utpjournals.press/doi/pdf/10.3138/uram.23.4.295>
- Maffie, J. (2002). Why Care about Nezahualcoyotl? Veritism and Nahua Philosophy. *Philosophy of the Social Sciences*, 32, 73-93. doi: 10.1177/004839310203200104

- Maffie, J. (2005). Aztec Philosophy. En The Internet Encyclopedia of Philosophy. Recuperado de <https://www.iep.utm.edu/aztec/#H9>
- Maffie, J. (2014). *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*. Colorado: University of Colorado Press.
- Martín Díaz, C. (1998). *Conciencia y Realidad. Estudio sobre la metafísica advaita con la Māṇḍūkya Upaniṣad, las Kārikā de Guḍapāda y comentarios de Śaṅkara*. Madrid: Trotta.
- Monier-Williams, M. (1960). *Sanskrit-English Dictionary*. Clarendon: Oxford University Press. Recuperado de <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/>
- Monroy García, J. (1991). La concepción del universo en el pensamiento náhuatl. *Quatrivium*, 3, 26-28. Recuperado de <http://ri.uaemex.mx/oca/bitstream/20.500.11799/21599/1/la%20concepcion%20del%20universo%20en%20el%20pensamiento%20nahuatl-colmena-monroy.pdf>
- Nāgārjuna. (2006). [VV] *Abandono de la discusión*. J. Arnau (trad.). Madrid: Siruela.
- Peirce, C. S. (1998). [EP] *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Volume 2 (1893-1913). Peirce Edition Project (Eds.). Bloomington: Indiana University Press.
- Platón. (2006). [Rep.] *República*. J. Pabón y M. F. Galiano (trad.). Edición bilingüe. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Platón. (2010b). [Men.] *Menón*. J. Olivieri (trad.). En A. Alegre Gorri (Ed.), *Obra completa 1*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2010c). [Phaed.] *Fedón*. C. García Gual (trad.). En A. Alegre Gorri (Ed.), *Obra completa 1*. Madrid: Gredos.

- Platón. (2013). [*Soph.*] *Sofista*. En *Diálogos: Critón. Gorgias. Menón. Fedro. Sofista. Político. Cartas*. Edición bilingüe. Madrid: CEPC.
- San Agustín. (1958). [*De C. Dei*] *La ciudad de Dios*. J. Morán (trad.). Madrid: BAC.
- San Anselmo. (1985). *Proslogion*. Á. J. Caspellletti (trad.) En *Proslogion. Sobre la verdad*. Barcelona: Orbis
- Sexto Empírico. (1997). [*AM*] *Contra los profesores*. J. Bergua (trad.). Madrid: Gredos.
- Simeón, R. (1992). Nelli. En J. Olivia de Coll (trad.), *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México: Siglo XXI.
- Tola, F. (1999). Filosofía de la India I. Vedismo, brahmanismo, hinduismo. En Cruz Hernández, M. *Filosofías no Occidentales* (pp. 97-136). Madrid: Trotta.
- Tola, F., y Dragonneti, C. (2010). *La filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El sistema Sāṃkhya. El mito de la oposición entre el "pensamiento" indio y "filosofía" occidental*. Barcelona: Kairós.
- Wierciński, A. (1985). Ometeotl—concepción de la deidad suprema en el México prehispánico. *Estudios Latinoamericanos*, 10, 9-32. Recuperado de [http://www.ikl.org.pl/Estudios/EL10/EL10\\_1.pdf](http://www.ikl.org.pl/Estudios/EL10/EL10_1.pdf).
- Wittgenstein, L. (2009). [*Trac.*] *Tractatus logico-philosophicus*. En Reguera, I. (Ed.). *Obra completa*, Vol. 1. Edición bilingüe. Madrid: Gredos.

# UNA INVESTIGACIÓN ACERCA DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN LA CIVILIZACIÓN ANDINA PREHISPÁNICA

An investigation about the history of philosophy in the  
Andine Prehispanic civilization

Artículo de reflexión derivado de investigación<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3291>

Recibido: 2 de octubre de 2018 / Aceptado: 4 de abril de 2019 / Publicado: 21 de junio de 2019

*Lucas Palacios Liberato\**

## Resumen

En esta investigación se demuestra que no existe oposición antagónica entre la filosofía andina prehispánica y el desarrollo de la filosofía en general, ni con la filosofía occidental griega en particular, salvo en las formas de su temática especial o la profundización del problema filosófico concreto, por cuanto en ningún caso es contraria a la ley del desarrollo filosófico en general, y de ella debemos entender que los nombres, los términos o los vocablos con que designan los conceptos son distintos pero tienen el mismo contenido y siguen igual lógica de desarrollo. Por ejemplo, *Pacha* resulta una formulación más cercana al concepto científico de espacio/tiempo, por cuanto adelanta la imposibilidad de separar el espacio y el tiempo de los objetos o fenómenos de la realidad objetiva, asunto logrado no como un descubrimiento científico, sino como una necesidad de formular el pensamiento acerca de dicho fenómeno tan semejante a la ciencia moderna. *O Cay* y *Camac*, los conceptos de materia y de realidad ideal, perdidos u ocultos en los textos prehispánicos, son categorías que resuelven los problemas fundamentales de la filosofía como ¿cuál es el verdadero ser?, o acerca de la relación entre ser y pensar. De igual modo, consideramos que el idealismo andino prehispánico no difiere antagónicamente del idealismo griego clásico, por el contrario, es posible discutir en el mismo nivel con Platón o con cualquier idealista de la filosofía clásica griega.

<sup>1</sup> Artículo de reflexión derivado de la investigación: "filosofía andina prehispánica" en los documentos de extirpación de idolatría publicadas posteriores a 1990 (cuando Vaticano libera los documentos de la época), las crónicas ya conocidas, los informes y cartas de reciente investigación

\* Doctor en Educación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Docente en la Escuela de Post Grado de la Universidad Peruana Cayetano Heredia. Lima, Perú. Contacto: [lucas.palacios@upch.pe](mailto:lucas.palacios@upch.pe), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2430-686X>

## Palabras clave

Filosofía andina; Investigación de filosofía; Pensamiento antiguo.

## Abstract:

This research shows that there is no antagonistic opposition between pre-Hispanic Andean philosophy and the development of philosophy, nor with Western Greek philosophy, except in the forms of its special theme or deepening of the specific philosophical problem, because in no case it is contrary to the law of philosophical development, and from it we must understand that the names, words or terms used to name the concepts even being different have the same content and follow the same logic of development. For example, "Pacha" is the closer formulation to the scientific concept of space/time, since it overtakes the impossibility of separating space and time from objects or phenomena from the objective reality, it is achieved not as a scientific discovery but as a need to draw up the thought about this phenomenon, so similar to modern science. Or Cay and Camac, concepts of "matter" and "ideal reality", lost or hidden in pre-Hispanic texts, they are categories that solve the fundamental problems of philosophy, such as about "What is the "actual being", or about the relationship between being and thinking. Likewise, it is considered that pre-Hispanic Andean idealism does not differ antagonistically from classical Greek idealism, contrary to that, it is possible to discuss on the same level with Plato or with any idealist of the Greek Classic philosophy

## Keywords

Andean philosophy; Philosophy research; Ancient thought.

## Introducción

La presente investigación acerca de historia de la filosofía en la civilización andina prehispánica no establece distinguos entre los llamados conceptos *occidentales* y los denominados *andinos*, solo observa las particularidades específicas de lo estrictamente andino respecto a los conceptos universales, por cuanto las categorías se refieren al aspecto esencial, a la propiedad más general, a la lógica del desarrollo del fenómeno, sin mención a las peculiaridades. Como indica Guardia Mayorga (1966),

si pensamos que la filosofía aspira al descubrimiento de verdades y leyes de carácter universal, es un proceso que se traduce en un acercamiento progresivo hacia la verdad objetiva. En este caso ya no es posible adjudicarle ninguna etiqueta nacional o continental, porque las verdades y las leyes universales no pueden ser americanas, europeas, asiáticas, argentinas o mexicanas, simplemente son verdades y leyes que pueden ser descubiertas en la China o en Inglaterra, sin que por esto tenga validez para ellas el principio jurídico del *jus solis* (p. 68).

No nos anima, en absoluto, el trauma de buscar algo auténticamente o verdaderamente original y prístino, ya que “la actitud mental de los individuos que así desarrollan las creencias de una tribu es exactamente análoga a la del filósofo civilizado” (Mondolfo, 1969b).

Esta investigación tiene como punto de partida la revisión de las fuentes primarias, documentales y etnográficas, como textos impresos que evidencien el pensamiento filosófico, para descubrir en ellas el orden lógico de dicho pensamiento, organizando de forma aproximativa el rompecabezas donde las “piezas que no parecían tener nada que ver al principio, una vez encontrado el lugar de cada una y su relación con las vecinas presentan el aspecto de un cuadro coherente” (Lévi-Strauss, 2009), luego de analizar y discutir el contenido de cada concepto de la filosofía y presentarlo como un esquema completo de esta.

## Del planteamiento de la investigación

Todos los estudios anteriores reducen el pensamiento filosófico andino prehispánico al concepto de religión, magia o mito sin considerar que

la reconstrucción arqueológico-histórica de las civilizaciones de América anteriores a la conquista europea (maya, azteca, incaica, etc.) no interesa tan solo a los pueblos de la América contemporánea, a cuyo pasado pertenecen, sino también a los europeos, que encuentran en ellas formas paralelas de las civilizaciones orientales anteriores a la griega y que pueden sacar de la comparación semejanzas y diferencias para un más hondo conocimiento de la evolución del espíritu humano y completar y profundizar así sus ideas acerca de ese espíritu y los procesos de su desarrollo (Mondolfo, 1969b).

Y por ello nos preguntamos: ¿Qué semejanza existe entre el desarrollo de la filosofía universal y el de la filosofía andina prehispánica? ¿Cómo la civilización andina prehispánica hizo filosofía, trató los problemas y los temas fundamentales de la filosofía?; en cuanto temas y problemas desarrollados por todos los pueblos, culturas o civilizaciones del mundo, ¿es probable evidenciar la presencia de doctrinas y corrientes de filosofía semejantes al idealismo o el materialismo, la ciencia y la metafísica? como sucede con los fragmentos presocráticos, donde “las teogonías órficas, al relatar la genealogía de los dioses, querían reconstruir, en la sucesión de las personas divinas, la génesis y las fases de evolución del universo” (Mondolfo, 1969a).

Al resolver estos problemas esperamos presentar la filosofía en su verdadero contenido, reconstruyendo la temática allí donde parecía inexistente a todas luces, y que por tanto cuestiona acerca de cómo estas fuentes y/o documentos presentan la filosofía andina prehispánica. Nos remitimos a la fuente escrita o impresa como evidencia inexorable de ella, la fuente documental como fuente primaria para evitar cualquier interpretación o lectura que no corresponda con la filosofía. Nos remitimos a los documentos y registros etnográficos para resolver las cuestiones fundamentales que diferencian a la filosofía del resto del pensamiento humano, por cuanto creemos que la filosofía andina prehispánica ha planteado o resuelto los problemas fundamentales de la filosofía. Así descubrimos los conceptos de *materia*: *Cay*, como realidad

material que existe exterior e independientemente de la consciencia, el concepto objeto corpóreo definido por la palabra *Cay* como existencia material de las cosas, fenómenos y hechos; y el opuesto, el concepto *ser ideal: Camac*, la referencia de todo ente, realidad o ser ideal definido en CAMAC como producto del pensar. A partir de estos conceptos es posible reconstruir y reorganizar el esquema y el orden lógico de pensamiento filosófico sobre sus verdaderos fundamentos; separar los elementos estrictamente idealistas de postulados materialistas que describen la experiencia concreta de forma natural, dado que las crónicas e informes al respecto contienen una abundante literatura mítica, religiosa y mágica. Sin olvidar que las fuentes ocultaron, tergiversaron y desterraron los conceptos de *Cay* y *Camac*, por lo que resultaba complicado hallar una definición de estricta precisión al respecto. Frente a la negativa de toda posibilidad de racionalidad contra la supuesta y aparente irracionalidad, debíamos observar y/o verificar la racionalidad en el pensamiento andino prehispánico, debíamos volver a releer los relatos de Huarochirí, la Copacabana del Inca, a Guamán Poma de Ayala, a Garcilaso, como a todos los aquí citados para superar la gramática y el estilo literario de las fuentes y descubrir el contenido de la filosofía; voltear la denominada *obra del demonio* y descubrir en ella el carácter lógico de su contenido, el verdadero sentido del pensamiento, ya que “la sustancia del mito no está ni en el estilo, ni en el modo de narración, ni en la sintaxis, sino en la historia que es contada” (Lévi-Strauss, 2009). Y continúa diciendo el mismo autor, “No responde directamente ni al mundo, ni aun a la experiencia del mundo; responde al modo como el hombre piensa el mundo” (2009). Debíamos, en especial, reconstruir la teoría del conocimiento ya que

la filosofía es pensamiento que se acerca a la conciencia, que se ocupa consigo mismo, que se convierte a sí mismo en objeto, que se piensa a sí mismo y, sin duda, en sus diferentes determinaciones (...) La filosofía tiene por destino no solamente pensamientos sobre algo, es decir, sobre un objeto que ha tomado, que ha supuesto como substrato, sino que tiene por destino al pensamiento libre, al pensamiento universal, de manera que el contenido sea mismamente ya pensamiento, y así el pensamiento sea por antonomasia, lo primero, a través de lo cual se determina todo. La filosofía es el pensamiento que se piensa a sí mismo, es lo universal determinándose a sí mismo (Hegel, 2008, p. 63).

Por cuanto en esencia de toda filosofía es teoría del conocimiento.

Esta investigación debe explicar cómo los informantes organizaron, plantearon y expusieron el pensamiento del hombre andino prehispánico detrás de los rituales religiosos, los protocolos agropecuarios y tecnológicos; debe explicar cómo indagaron, conocieron o pensaron acerca de la realidad objetiva, las cosas, hechos y fenómenos que se encontraban frente a sus ojos, cómo formularon los conceptos, cómo alcanzaron mayores niveles de generalización y grados superiores de abstracción; debe asumir la exposición de los relatos y testimonios que contienen el pensamiento en sí y para sí; ya sea en su forma metafísica o como relato empírico naturalista, allí se encuentra la teoría del conocimiento o la lógica del pensamiento. Si tenemos una teoría del conocimiento, hemos hallado los aspectos sustanciales o esenciales de la filosofía andina prehispánica descrita en los conceptos de *Cay*, *Camac*, *Pacha*, *Camaquen*, *Chakra*, *Ticci*, *Runa*, *la fuerza telúrica*, entre otros; estos plantean la discusión acerca del contenido filosófico que subyace al texto; de tal modo que no existe discrepancia entre los relatos, fragmentos o testimonios, salvo una diferencia en el estilo literario, en la forma singular de cada proposición, mas no respecto a los conceptos o su contenido filosófico.

## Marco teórico

La objetividad de nuestra investigación se asienta en las fuentes escritas como sucede en todas las investigaciones de la historia de la filosofía en el mundo; no interpretamos o analizamos otras fuentes que no sean impresas porque estas comunican alguna forma del contenido del pensamiento humano; nos remitimos al contenido del pensamiento mediante la palabra escrita, para el cual contamos con gran cantidad de documentos impresos como primera fuente. Para analizar la filosofía escrita, sin alterar el contenido del pensamiento, tuvimos que revisar el idioma quechua y aymara ya que, como afirma Cerrón Palomino (2016), el peor defecto es considerar que toda la terminología deviene o tiene como fuente el quechua, cuando se sabe que los nombres propios y los topónimos corresponden fundamentalmente al puquina; y ella se resuelve remitiéndonos a los estudios filológicos del idioma

oficial prehispánico en "Método de aprendizaje de la lengua general para leer el manuscrito quechua de Huarochirí" de Gerald Taylor (2014), en *Wira Quchan y sus obras* de Jan Szemiński (1997), "Discurso ritual prehispánico y manipulación misionera: "La oración de Manco Capac al señor del cielo y tierra" y "La tradición oral quechua antigua en los procesos de idolatrías de Cajatambo" de César Itier; "Himnos quechuas católicos cuzqueños" de José María Arguedas (1955), "Examen de la teoría aimarista de Uhle" y "El lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado: a propósito del puquina en la génesis del imperio incaico" de Rodolfo Cerrón Palomino (2016), fundamentalmente. También fue necesario revisar *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* de Fray Domingo de Santo Tomas (1560/2003); "Arte y vocabulário en la lengua general del Perú" editado por Antonio Ricardo, reconocido como Anónimo (1586/1614); *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del inca* de Diego Gonzales Holguín (1608/1989), *Vocabulario de la lengua Aymara* de Ludovico Bertonio (1612/2006) y "Arte de la lengua aymara" de Diego de Torres Rubio (1616).

El estudio de la filosofía andina prehispánica se inicia con el registro, selección, análisis y organización de la información documental en fichas, respecto de los documentos de extirpación de idolatrías posteriores a las "crónicas". De Francisco de Ávila (2007), *Dioses y hombres de Huarochirí*, 31 capítulos de la tradición quechua más dos suplementos, tratados, cartas e informes anexos registrados entre 1571-1621; narraciones quechuas recogidas por Francisco de Ávila cuya fecha aproximada data de 1598, escritas por uno o varios mestizos que hicieron de intérpretes ante los indígenas, traducidos por José María Arguedas en 1953. Incluye las narraciones y suplementos, comentarios de Francisco de Ávila y otros estudios que dan una visión histórica a los manuscritos quechuas de Huarochirí. De Pierre Duviols (2003), *Procesos y visitas de Idolatrías. Cajatambo, siglo XVII* compuesto por 12 capítulos; relación de las idolatrías y visitas, informes y cartas de las misiones, y textos quechuas de Itier, como documentos anexos, comunicados entre 1656-1664; denuncias, causas, probanzas, información de servicios, relación de visitas desarrolladas entre 1617 y 1664. De Juan Carlos García Cabrera (1994), *Ofensas a dios, pleitos e injurias, siglos XVII-XIX*, 19 documentos judiciales registrados entre 1622-1807; manuscritos del Archivo Arzobispal de Lima (ALL) firmados y rubricados

por los fiscales, notarios, jueces, testigos e intérpretes, que forman parte de un conjunto de procesos judiciales. De Luís Millones (2007), *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*, documentos e informaciones de Cristóbal de Albornoz, 7 documentos comunicados entre 1569-1602; las informaciones de Cristóbal de Albornoz forman parte del legajo 316 de la Audiencia de Lima en el Archivo General de Indias, y de otros informantes acerca del trabajo de Cristóbal de Albornoz, denuncia de la iglesia católica sobre el movimiento denominado *Taki Onqoy*". De Mario Polia Meconi (1999), *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús 1581-1752*, 69 informes anuales y cartas de la compañía comunicadas entre 1571-1752; documentos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (ARSI) compuesto por las cartas (CARTA) que enviaban los padres o visitantes y los informes anuales (ANNUA) que reportaban los extirpadores a sus superiores. De Fray Baltazar de Salas (1628), *Copacabana de los incas, Aymaru Aymara*, reimpressa con sus isografías y anotaciones por Jesus Viscarra Fabre (1901) Rolletes Aymáru = Aymára, origen primero del Kotakhanawi y Titikaka cabeza primordial de las gentes del Nuevo Mundo, 1625; memoria histórico-lingüístico, fascículos inéditos, impreso en 110 fojas el año 1628; recopilado por el padre Agustino Baltazar de Salas entre los años 1493 y 1625; todo ellos constituyen las anotaciones (apuntamientos) acerca de la religión, origen, de las leyes, costumbres, de las ciencias, artes y de la política e idiomas, en el proceso de las visitas que participó como Visitador en la Península de Copacauana, del cual afirma Salas, constituyen "Probanzas auténticas en favor de nuestras Premisas de la Primitividad del Nuevo Mundo".

De las fuentes etnográficas y las crónicas, según el siguiente orden cronológico: 1536 en adelante: "Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX" en la Biblioteca Ayacucho, 1545: "Primeras Instrucciones dadas por el Obispo de los Reyes, Fray Jerónimo de Loaysa, sobre la orden que se ha de tener en la doctrina de los naturales". *El señorío de los Incas* de Pedro Cieza de León (1550/1967). *Suma y narración de los Incas y Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas* de Juan de Betanzos (1551/2004). 1555: "Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú" de Agustín de Zarate. 1558: "Relaçion y declaracion del modo que este valle de Chinchá y sus comarcas se governavan antes que

oviese yngas y despues que los vuo hasta que los christianos entraron en esta tierra” de Cristóbal de Castro y Diego Ortega Morejon. *Tratado y averiguación sobre los errores y supersticiones de los indios* de Juan Polo de Ondegardo y Zárate (1559/1990). *En defensa de los indios* de Bartolomé de las Casas (1562-1563/1985). *Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas*, de Cristóbal de Albornoz (1568/1989). *Informaciones acerca del señorío y gobierno de los ingas* de Francisco de Toledo (1570-1572). 1571: El llamado “Parecer de Yucay”, también conocido como “el anónimo de Yucay”, del tiempo del virrey Toledo. *Segunda parte de la Historia General llamada Indica* de Pedro Sarmiento de Gamboa (1572/1947). *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas* de Cristóbal de Molina (1575). 1582: “Memorias antiguas historiales y políticas del Perú” de Fernando Montesinos. *Historia natural y moral de las indias* de Josef de Acosta (2008). 1590: “La historia de los incas” de Blas Varela. 1593 / 1605: “Libro de Santo Toribio de Mogrovejo” de Santo Toribio Mogrovejo. 1594 / 1968: “Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú” del jesuita Anónimo. *Historia del nuevo mundo* de Bernabé Cobo (1601/1964) de la Compañía de Jesús. 1601-1604: “La extirpación de la idolatría en el Perú” de Pablo Joseph de Arriaga. 1608-1613: “Libro de la descripción del Piru” de Antonio Bautista de Salazar. *Comentarios reales de los incas* del inca Garcilaso de la Vega (1609/2005). *Relación de antigüedades de este reyno del Perú* de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1613/1950). 1615: *Nueva crónica y buen gobierno* Felipe Guaman Poma de Ayala. 1618: “Historia General del Perú. Origen y descendencia de los incas” de Fray Martín de Murua. 1624: “Descripción del virreinato del Perú” de Pedro de León Portocarrero. 1630 / 1680: del Archivo Nacional del Ecuador (ANE), Sección General, Serie Indígenas, Serie Cacicazgos. 1640: “Sermones de los misterios de Nuestra Santa Fe Católica, en lengua castellana y la general del inca: impugnarse los errores particulares que los indios han tenido” de Fernando Avendaño. 1651 / 1669: “El Inca barroco, Política y estética en la Real Audiencia de Quito. 1653: “Nuevo descubrimiento del rio de Marañon llamado de las Amazonas” de Laureano De la Cruz. 1563: “Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas” de Fernando Santillan.

## Método

De acuerdo al proceso ascensional de lo abstracto a lo concreto, esta investigación habría sido imposible de realizar si no considerara el dominio de la disciplina como marco teórico o estado del arte, porque el análisis del contenido filosófico no deviene exclusivamente de la lectura de los textos aquí referenciados, también es indispensable nuestra especialización filosófica y científica lograda en la formación y práctica profesional. Entre los estudios necesarios para ello podemos indicar el trabajo científico de Einstein, Hawking, Boas, Morgan, Cabieses, Choy, Tello, Lévi-Strauss, Luria entre otros; en la filosofía a G. W. F. Hegel, Kant, Mondolfo, Espinoza, Platón, Nietzsche, Heráclito y los presocráticos. Si no accedemos y entendemos el descubrimiento científico de Einstein, por ejemplo, acerca del tiempo y el espacio, por el cual la materia física es tetradimensional, que el espacio tiempo constituye formas fundamentales de la existencia de la materia en movimiento, o que no existe materia sin movimiento, hubiera resultado imposible entender el significado de *Pacha* como categoría que designa el espacio/tiempo; solo así se entiende la literatura en los documentos prehispánicos que los menciona de forma indistinta y reiterada. *Pacha* puede significar una pequeña porción de materia como a la vez todo el universo, puede significar el momento más breve como toda la edad del cosmos, siempre espacio/tiempo, cada porción y momento del mundo y el universo. Ello se complementa con los estudios acerca de *La nutrición en el antiguo Perú* de Santiago Antúnez de Mayolo, respecto del concepto de naturaleza; *Apuntes de medicina tradicional. La racionalización de lo irracional* de Fernando Cabieses, acerca del concepto de medicina; *Antropología e historia* de Emilio Choy (1987) y *Wallallo. Ceremonias gentilicias realizadas en la Región Cisandina del Perú Central (Distrito Arqueológico de Casta)* de Julio C. Tello y Próspero Miranda, en el estudio de las etapas en la evolución de la historia; *Sobre la teoría de la relatividad* de Albert Einstein (1985), acerca del concepto de espacio tiempo; *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Federico Engels (1979), *La sociedad primitiva* de Lewis Morgan, *Filosofía del derecho* de Hegel (trad. en 1968) y *La arqueología como ciencia social* de Luis Guillermo Lumbreras, en el estudio del derecho, la historia y el estado; *Dios creó los números, El gran diseño e Historia*

*del tiempo* de Stephen Hawking (2013; Hawking y Mlodinow, 2010; 1988), para entender el concepto de lógica e indagación de la naturaleza; *Astrónomos en el antiguo Perú* de Guillermo Illescas Cook, acerca del concepto de la astronomía; *El lenguaje y la razón humana* de Leontiev, *Cómo el hombre llegó a pensar* de Sidorov y *El cerebro en acción* de Luria, para analizar los problemas del conocimiento; *El vuelo del cóndor* de Nicolino de Pasquale y *Estudios sobre los quipus* de Carlos Radicati di Primeglio, para entender los instrumentos de indagación; *Historia de la educación inkaika* de Carlos Daniel Valcarcel, acerca del concepto de educación; *La ciudad sagrada de Caral-Supe. Los orígenes de la civilización andina y la formación del Estado prístino en el antiguo Perú* de Ruth Shady y *Estudios de historia de la ciencia en el Perú* del SOPHICYT, acerca del desarrollo tecnológico; *Cuestiones fundamentales de Antropología cultural* de Franz Boas y *El hombre desnudo. Mitológicas IV y El pensamiento salvaje* de Claude Lévi-Strauss (trad. en 2009; 1964), *Cultura y personalidad* de Ralph Linton, para el estudio del hombre y personalidad.

Respecto de los conceptos de la filosofía, los *Fragmentos presocráticos* de Alberto Bernabé (2008), *La sabiduría presocrática: Heráclito, Parménides, Empédocles* (1985), *Los filósofos preplatónicos* de Friedrich Nietzsche, de todas ellas tenemos el origen del conocimiento científico en la sociedad antigua. *Tratado teológico-político* de Baruch Espinoza, *Escritos en torno a la esencia del cristianismo* de Ludwig Feuerbach, para crítica del Estado y la religión; *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* de Marx y Engels para plantear los problemas de la filosofía; *El pensamiento pre filosófico* de Frankfort, Wilson, Jacobsen e Irwin, para entender el lazo indisoluble entre el mito y la ciencia; *Filosofía del derecho* de Hegel (trad. en 1968), la crítica del derecho; *Introducción a la historia de la filosofía, Lecciones historia de la Filosofía* de Hegel (trad. en 1983; trad. en 2008), *El pensamiento antiguo, Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía y Verum factum* de Rodolfo Mondolfo (1969a; 1969b), para el estudio de la historia de la filosofía; *Lógica* de Hegel, para entender la lógica como opuesta a la lógica aristotélica; *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de dios* de Hegel para entender el idealismo y la fenomenología del espíritu; *Nueva crítica de la razón pura* y

*Fundamentación para una metafísica de las costumbres* de Kant, *La genealogía de la moral* de Nietzsche (trad. en 1988), para la crítica de la moral; *Pedagogía* de Kant, para la crítica de la educación.

Considerando que,

ningún espíritu puede nunca ser independiente por completo de su ambiente y de su época; cada uno tiene un proceso de formación, que determina su orientación por el doble camino de la adaptación y de la reacción a los influjos que padece; y de esta doble manera resulta vinculado a su época ya a la historia anterior del pensamiento y la cultura (Mondolfo, 1969b).

Fue necesario demostrar, en primera instancia, el carácter histórico de las fuentes escritas registradas en la colonia, de tal modo que los textos de Garcilaso de la Vega, Guamán Poma de Ayala, Blas Valera, Baltasar de Salas, Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua y otros tantos, fueran considerados como primera fuente de la filosofía, la racionalidad y ciencia de la civilización andina, como fuentes que organizan la concepción filosófica. Toda forma de pensamiento y de consciencia social, como la filosofía y la ciencia, muchas de las veces es aceptado solo en su desarrollo pleno, cuando se encuentra maduro. Se entiende que “toda filosofía es filosofía de su tiempo, es un eslabón en la cadena entera de la evolución espiritual; por tanto, la filosofía solamente puede satisfacer los intereses que son adecuados a su época” (Hegel, 2008, p. 91), siendo registrada durante la colonia, en cuando se percibe su vigencia, su presencia, como que se hace evidente cuando es perseguida y es asumida por sus herederos, por ser ella “la conciencia de lo sustancial de su tiempo” (Hegel, 2008, p. 92), síntesis del proceso anterior, cuyo desarrollo se fortalece en la consciencia de su gente, por ser la síntesis del “eslabón en la cadena entera de la evolución espiritual” (Hegel, 1983). Por cuanto, como indica Hegel “lo primero que tenemos que hacer notar aquí es que nosotros consideramos la historia de la filosofía como en relación con la historia total de la cultura (...) es la conexión universal de la filosofía de una época con los demás productos espirituales de la misma época”, ya que lo registrado en la colonia se corresponde con la filosofía andina prehispánica. Indica Hegel:

pues precisamente el espíritu de toda esta exposición es que la filosofía cultivada posteriormente en una época más tardía es el resultado esencial del trabajo precedente del espíritu pensante, que esa filosofía ha crecido solicitada, impulsada por estos puntos de vista anteriores, no aislada por sí del suelo (p. 90).

Como este fenómeno sucede por la vigencia de la cultura e idioma aborígen, como indica la Ley IV de las leyes de indias de 1680; la vigencia del quechua y el aymara como idioma oficial resultó un factor de importancia para la filosofía andina prehispánica, como indica Choy (1987), “el quechua, por estos caminos, fue llevado a niveles superiores en el siglo XVII, como instrumento de comunicación de las ideas que la clase dominante se empeñaba en inocular en las mentes de los oprimidos indígenas”. Tal fue la importancia del idioma nativo que en 1590, por encargo del Rey, los Obispos de Lima asumen que los únicos idiomas a usar con la población serán el aymara y el quechua. Igualmente, la iglesia doctrinó en quechua y en aymara. Otro de los factores que contribuyó a la vigencia de la filosofía andina prehispánica fue el aislamiento de la población aborígen que permitió el reconocimiento de los cargos nobiliarios de los incas como caciques o curacas. Existían dos mundos de manera paralela, el andino y el europeo, dos repúblicas, la de indios y de españoles; el mundo andino estuvo ubicado en lugares aislados del contacto con los colonizadores. La cercanía o proximidad temporal explica que “estos hechos no han sido por eso abandonados sólo en el templo del recuerdo como imágenes del tiempo pasado, sino que estos hechos son todavía ahora tan actuales, tan vivientes como en la época de su descubrimiento” (Hegel, 2008, p. 68), provocando su evocación y reminiscencia, como la vuelta del tiempo próximo pasado. He allí el Taky Onqoy, primer movimiento cultural de resistencia ideológica que pone en evidencia el contenido del pensamiento en defensa y confrontación a la doctrina invasora y enemiga. Así la colonia constituyó el medio y el contexto para la reproducción de la filosofía andina prehispánica, acusados de ser obra del demonio. Otro factor que contribuyó a ello fue la vigencia de los títulos nobiliarios prehispánicos mantenidos como autoridades de los aborígenes durante la colonia, ya que el principio de autoridad ayudó a difundir e imponer el pensamiento entre la población nativa, entre los descendientes de los nobles incas y los caciques principales siguieron formando parte de las clases dominantes con derecho a mantener su cultura e ideología.

## Resultados

Aquí resumimos la síntesis de los hallazgos que organiza toda la filosofía andina prehispánica:

Diréis que míos son estos escritos. No es evidente. Son de los amautas. Fueron ellos que, igual que las abejas, los endulzaron.

Esta miel que gustáis, la fabricaron con su sabia experiencia las abejas, que libando en las flores más preciadas la substanciaron.

Yo así también, con esta miel nutrido, trato de procuraros alimento. De otra manera no tendría nada que presentaros.

Sólo los sabios esta miel fabrican. No alcanzan a volar tanto mis alas. Para acendrar las flores soy lo mismo que humilde mosca.

Los que queréis saber, picad con gusto, que al saborear la miel aprende-réis. El saber que hay aquí, para mí solo es demasiado (Traducción anóni-ma, siglo XVIII).

Los problemas de la filosofía acerca del objeto de estudio, esto es, el pro-blema de la relación entre el ser y el pensar, que define a Camac como el ver-dadero ser del idealismo, el devenir del ser y el corpus teórico de la filosofía, y Cay como el concepto que designa el ser material o la realidad objetiva. “¿Qué seres pueblan el universo? –Cuatro clases, que son: los racionales e irraciona-les, los sensibles e insensibles” (Salas, 1999, F-9). Continúa Salas (1999), “en cuanto al espíritu: en cuanto al cuerpo material, es el mismo que tienen todos, así vosotros como nosotros” (F-9).

La cosmología que describe a los elementos primordiales o sustancias primigenias en Tiqsi qucha o la extensión del agua-base, Tiqsi pacha o kamaq pacha (Coyamamay) o la tierra, Tiqsi pacha camac o la semilla fertilizadora (fuerza vital), Tiqsi wiracocha o la fuerza telúrica y a Nina / Rupay o el Fuego, el poder del hombre sobre la naturaleza. De cómo organiza el cosmos del mundo

andino prehispánico sobre la base de las tempestades, el agua como el fundamento de la vida, los cerros o cumbres, lugar y asiento de la civilización, Rumi (piedra) como el pilar de la civilización y la cultura.

Thiatha thiatha: desde el primero o principio, por su orden

Huthutha: salir, originarse, nacer como de su principio

Nayratta: principio de las cosas

Huthuni, huthu: origen y principio; madriguera de donde salen las cosas

Cama: todos los de una especie, o genero de cualquier cosa. Chacha cama, marmicama (Bertonio).

La teoría del conocimiento que trata sobre el pensar o el conocimiento describe los elementos del pensar: objeto, sujeto e imagen, los conceptos, el lenguaje como instrumento del pensamiento, las formas del pensamiento indagativo como la observación y el registro, la descripción, el pensamiento analógico, la intuición, la lógica del proceso histórico en el relato mítico, la predicción, aleatoriedad, cálculo y probabilidades.

Riqsicillawankiman,  
picum karqani

¿Azus qamcum kankiman  
hap'í ñuñu

llasaq, atiq, mancaziq?

Riqsillayman,  
yazallayman.

(Santa Cruz Pachacuti/Szemiński).

Me podrás nomás hacer conocer,  
quien fui.

¿Es posible que tú seas  
un agarratetas,

fantasma vencedora y pesada?

Podré conocerlo,  
podré saberlo

“Cuando yo vea y sepa,

cuando yo comprenda y conjeture,

entonces me verás y me conocerás” (Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua).

La lógica o el devenir de los cambios que describe las categorías y los principios de la lógica andina prehispánica en Ticci o el logos, la lógica del pisqapunchao, el orden y regularidad de los fenómenos naturales, la dialéctica telúrica en los fenómenos naturales, la guerra como ley social, la partición sociocultural del mundo andino, la lógica de los cambios sociales en la historia y el desarrollo sociocultural o la educación.

“El sol y la luna,  
el día y la noche,  
el verano y el invierno,  
no existen sin causa,  
están gobernados,  
caminan según les ha sido señalado,  
a lo que les ha sido medido llegan” (Itier)

“El sol y la luna,  
el día y la noche,  
el verano y el invierno  
no son en vano.  
Lo mandado anda.  
A lo señalado  
y a lo medido llega” (Pachacuti / Szemiński).

De la física o la naturaleza que define a Cay como el ser y la esencia de la existencia material o física, que trata acerca de la existencia per se y del paso del caos al orden, de Pacha como espacio/tiempo, el carácter específico del calendario andino. “Dicen, en sus fábulas, que el mundo existió desde siempre y que el género humano no ha sido creado por Dios sino ha salido a la luz de las entrañas de los cerros” (Polia, 1999, E – 31).

“el mundo existió desde siempre y el género humano no ha sido creado por dios sino ha salido a la luz de las entrañas de los cerros” (ARSI – 1615).

“antes que Dios lo criasse todo era una profunda obscuridad y tinieblas, y que de esta obscuridad salió un hombre a quien ellos adoraban por dios” (Polia, 1999, E-16).

“En segundo lugar, los persuade que el género humano no proviene de Adán y Eva por natural reproducción sino de la primera construcción del mundo” (Polia, 1999, E-30).

“Dicen en sus fábulas, que el mundo existió desde siempre y que el género humano no ha sido creado por Dios sino ha salido a la luz de las entrañas de los cerros” (Polia, 1999, E-31).

La filosofía del espíritu o el idealismo, que describe a Illa Tecce o la emanación ontológica, a Camac como la esencia, el verdadero ser que gobierna el universo, los niveles de derivación de Camac por Illa Tecce, de Camasca o Camaquen o el verdadero ser del hombre, de Supay o el Alma / el espíritu, la fenomenología del espíritu, como de las otras irradiaciones o ramificaciones del mundo ideal en los fenómenos y las cosas, del vínculo del cosmos ideal con el mundo material, de Upaymarcao o el centro del mundo ideal, la Pacarina o la jurisdicción del Camaquen, Aychay Chaca o Guaroy chaca el puente de enlace, Machay o la puerta del mundo ideal y el nexa entre lo espiritual y lo material.

también dijeron que el gran Illa Tecce Viracocha tenía criados invisibles, porque al invisible le habían de servir invisibles. Dijeron que estos criados fueron hechos de la nada por la mano del gran Dios Illa Tecce, y que dellos unos permanecieron en el servicio suyu (Huaminca), soldados y criados constantes. Otros prevaricaron y se hicieron traidores enemigos, y a estos llamaron Çupay, que propiamente significa adversario maligno. Por manera que a los Huamincas adoraron como a dioses, y aun hicieron estatuas e ídolos dellos (Anónimo).

“Kama: crear, dar fuerza vital, animar” (Taylor).

“da ser, vida, aumento, sustento” (Garcilaso de la Vega, 1609/2005).

“kamaq: donador de fuerza vital” (Szemiński).

“Camak. Criador, Dios criador” (Gonzales Holguín).

“Camac, o yachachic: criador, o azedor de nuevo de alguna cosa” (Santo Tomas).

“Camiri: Criador, propio de dios” (Bertonio).

La ciencia y tecnología que describe los medios e instrumentos del conocimiento o de investigación, de los quipos como herramienta del pensamiento, la yupana como herramienta del pensamiento matemático, de los centros de experimentación y laboratorio, los protocolos científicos y tecnológicos en la producción agropecuaria, en el gobierno del agua, la lógica de la medicina y de los fenómenos celestes.

Pakka-llaulli-wara. Instrumentos astronómicos y matemáticos, como relojes de arenilla, y otros análogos a las ciencias fixas y metaphisicas.

Apach-llaulli-langliri. Instrumentos de chyugía y medicina, con otros objetos propios para todas las enfermedades.

Urur-millkku thildiña. Astros de la vía láctea. Eran laminillas que les servían como de guías y derroteros, en sus viages de translación a estas regiones (Salas, 1999, F-20).

La filosofía del derecho que trata acerca de la ley del derecho andino prehispánico como ley telúrica o derecho punitivo del Estado, Chakra o la propiedad privada del Estado, las tierras del Sol y del Inca y la propiedad privada de los particulares; la Teoría del Estado, del Estado Cósmico y el Estado civil.

Apup-lacossi, Yampu-amtawi. Leyes-soberanas dictadas por Xeffes patriarcales, para el gobierno-general de sus Ayillos y gentes.

Willka-lacoss-umiñ-amtawi. Ordenanzas-militares para el gobierno y organización de los ejercitos de soldados.

Pukyss-yampu-amtawi. Reglamentos-generales, para el gobierno de las Naos y sus gentes y tripulantes.

Langrir-umiñ-warankawi. Y usos de la táctica-militar, para el gobierno de los soldados de mares y tierras.

Curak-lacoss-amtawi. Y usos de las facultades y atribuciones de los Xffes políficos y militares y urbanos en el gobierno de sus Aayllos.

Tubnu-lacoss-amtawi. Facultades y jursdiction de los Xeffes de cada quinientos a más soldados de las tres classes de armas (Salas, 1999, F-27).

Los problemas del hombre, en el concepto de Runa, Yaya o el ciudadano del mundo andino prehispánico, Ticci Runao el modelo de ciudadano, Mallqui o el carácter telúrico y mesiánico del ciudadano. De los filósofos como los Quipo-camayos o los amautas.

“Runap cayñin: El ser humano, o el hombre, y añadido cascana cay, se haze el ser de existencia, o el ser existente que es el modo de estar de cada cosa” (González Holguín, /1989).

“Runapcascancayñin: el ser existente de hombre, que es el modo de estar el primer ser que es la esencia” (González Holguín, /1989).

“Runap yma haycappas ricurik cayñin, o cascancayñin: El ser visible del hombre y todas las demás cosas corporales” (González Holguín, /1989).

“Hamutha, vel Hamuttatha: entender, percibir con el entendimiento, pensar, imaginar” (Bertonio)

“Hamurpayani: considerar (meditar) atentamente” (Antonio Ricardo).

“Hamupayani: conjeturar, o ventilar entre sí las razones y ponderarlas para determinarse” (González Holguín, /1989).

“Hamurpaaña, vel hamurpaasiña: el entendimiento, potencia del alma” (Bertonio).

“Hamu hamu soncoyoc o yuyayniyoc o ñauray ñauray soncoyoc: el que es universa versado y entendido en todo lo que penetra y da razón de todo” (González Holguín, /1989).

“Hamutaspa hautuspallarimac: considerado en sus palabras (el que habla con certeza)” (Antonio Ricardo).

“Hamutac runa: hombre considerado (reflexivo), mañoso (diestro)”

“Hamutami: experimentar alguna cosa, probarla” (Antonio Ricardo).

“Hamupayani: estar dudoso, andar indeterminado si hará algo o no”

“Hamuttarini runapta: inquirir saber de secreto las vidas ajenas censurarlas” (González Holguín, /1989).

La filosofía moral que explica el carácter de la moral como mecanismo de alienación y enajenación social, como factor de esclavitud, la ética mesiánica de los sacrificios humanos, la causa moral de las enfermedades y la muerte o la doble moral de las clases dominantes.

“La filosofía moral alcanzaron bien, y en práctica la dejaron en sus leyes, vida y costumbres, como en el discurso se verá por ellas mismas” (Garcilaso de la Vega, 1609/2005).

“Y había dos maneras de leyes: unas que pertenecían a su religión falsa y la adoración de sus dioses, y a sus ceremonias y sacrificios” (Jesuita)

La otra manera de leyes, en lo que toca a lo civil y moral, fue muy loable, y muchas de ellas se guardan hoy, porque vienen a cuento de los intereses de los que tienen el gobierno y el mando (Jesuita).

## Conclusiones

El presente trabajo presenta los fundamentos científicos acerca del desarrollo de la historia de la filosofía en la civilización andina prehispánica basado en una serie de categorías fundamentales expresadas en lengua quichua; en cuanto la evolución del espíritu humano posee una lógica de desarrollo unitario o común de carácter universal que la historia de la humanidad evidencia en las culturas,

sociedad o pueblos civilizados, con determinadas variantes en su contenido, pero en esencia reguladas por las mismas leyes del pensamiento, válidos para la tradición europea, griega, china o peruana. De tal modo que no existe oposición antagónica entre la filosofía andina prehispánica y el desarrollo de la filosofía en general, ni con la filosofía occidental griega en particular, por no ser contraria a la ley del desarrollo filosófico universal; esta trata o resuelve los mismos problemas fundamentales de la filosofía acerca de ¿cuál es el verdadero ser?, acerca de la “relación entre el ser y pensar”, entre otros; así también, el idealismo andino prehispánico es semejante al idealismo griego clásico, aproximadamente equivalente a los postulados de Aristóteles y Platón, así como a las ideas de los filósofos presocráticos.

## Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación 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

- Acosta, J. (2008). *Historia natural y moral de las indias*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Albornoz, C. (1989) *Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas*. Madrid. Crónicas de América.
- Antonio Ricardo. (2014). *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú*. R. Cerrón-Palomino (Ed.) Lima: Publicaciones del Instituto Riva Agüero.

- Arguedas, J. M. (1955). Los himnos quechuas católicos cuzqueños. Colección del padre Jorge A. Lira y de J.M B. Farfán. *Folklore Americano*, 3(3), 121-232.
- Ávila, F. (2007). *Dioses y hombres de Huarochirí*. J. M. Arguedas (trad.). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Bernabé, A. (2008). *Fragmentos presocráticos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bertonio, L. (2006). *Vocabulario de la lengua Aymara: transcripción del texto original de 1612*. Arequipa: Ediciones el Lector.
- Betanzos, J. (2004). *Suma y narración de los Incas. Seguida Del Discurso sobre La Descendencia y Gobierno de los Incas*. Madrid: Ediciones Polifemo.
- Cerrón Palomino, R. (2016). El lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado: a propósito del puquina en la génesis del imperio incaico. *Diálogo Andino*, (49), 11-27. doi: 10.4067/S0719-26812016000100004
- Choy, E. (1987). *Antropología e historia*. Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Cieza de León, P. (1967). *El señorío de los Incas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cobo, B. (1964). *Historia del nuevo mundo*. Sevilla: Biblioteca de autores españoles, Fondos digitalizados, Universidad de Sevilla.
- De las Casas, B. (1985). *En defensa de los indios*. Barcelona: Biblioteca de la Cultura Andaluza.
- De la Vega, G. (2005). *Comentarios reales de los incas*. Lima: Editora El Comercio. Antología de Héctor López Martínez.
- Duviols, P. (2003). *Procesos y Visitas de Idolatrías, Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Instituto Francés de Estudios Andinos.

- Engels, F. (1979). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Moscú: Editorial Progreso.
- Einstein, A. (1985). *Sobre la teoría de la relatividad*. Madrid: SARPE.
- Feuerbach, L. (2007). *Escritos en torno a la esencia del cristianismo*. México: Tecnos.
- García Cabrera, J. C. (1994). *Ofensas a dios, pleitos e injurias, siglos XVII-XIX*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- González Holguín, D. (1989). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del inca*. Lima: Editorial de la Universidad UNMSM.
- Guamán Poma de Ayala, F. (1980). *Nueva crónica y buen gobierno*. F. Pease (transcripción, prólogo, notas y cronología). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Guamán Poma de Ayala, F. (2008). *Nueva crónica y buen gobierno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guardia Mayorga, C. (1966). ¿Es posible la existencia de una filosofía nacional o latinoamericana? *Separata de la Revista de la Facultad de Letras*, (3), 41-68.
- Hawking, S. (1988). *Historia del tiempo: Del big bang a los agujeros negros*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Hawking, S. (2013). *Dios creó los números. Los descubrimientos matemáticos que cambiaron la historia*. Barcelona: Crítica.
- Hawking, S., y Mlodinow, L. (2010). *El gran diseño*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Hegel, G. (1968). *Filosofía del derecho*. Editorial Claridad. Buenos Aires.
- Hegel, G. (1983). *Introducción a la historia de la filosofía*. Madrid: SARPE.

- Hegel, G. (2008). *Lecciones de historia de la Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heráclito, Parménides, Empédocles. (1985). *La sabiduría presocrática*. M. del Pino (trad.) Madrid: SARPE.
- Itier, C. (1992). Discurso ritual prehispánico y manipulación misionera: La oración de Manco Capac al señor del cielo y tierra de la relación de Santa Cruz Pachacuti. *Bull Instituto Francés de Estudios Andinos*, 21(1), 177-196.
- Itier, C. (1992). La tradición oral quechua antigua en los procesos de idolatrías de Cajatambo. *Bull Instituto Francés de Estudios Andinos*, 21(3) 1009-1051.
- Lévi-Strauss, C. (2009). *El hombre desnudo*. Mitológicas IV. México: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, C., y Engels, F. (2006). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Millones, L. (2007). *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*. Santiago, Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Molina, C. (s.f.). *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas*. F. A. Loayza (Ed.). Lima.
- Mondolfo, R. (1969a). *El pensamiento antiguo* (tomo I-II). Buenos Aires: Editorial Lozada.
- Mondolfo, R. (1969b). *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Editorial universitaria de Buenos Aires.
- Nietzsche, F. (1998). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.

- Ondegardo y Zárate, J. P. (1990). *Tratado y averiguación sobre los errores y supersticiones de los indios*. Buenos Aires: Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.
- Platón. (1999). *Diálogos, VIII. Leyes (Libros I-VI)*. Madrid. Gredos.
- Platón. (1985) *Apología de Sócrates*. Madrid. Gredos.
- Polia, M. (1999). *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús 1581-1752*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Salas, F. B. (1901). Copacabana de los incas, Aymaru Aymara. (1628) La Paz. Antverpiee Exofficina Plantiniana, Apud Baltafarem & Joannem Moretos) Reimpresa con sus isografías y anotaciones por Jesus Viscarra Fabre, Palza hermanos Editores.
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, J. (1950). *Relación de antigüedades de este reyno del Perú*. Buenos Aires. Editorial Guaranía.
- Santo Tomas, F. D. (2003). *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: Instituto Nacional de Cultura (INC).
- Sarmiento de Gamboa, P. (1947). *Segunda parte de la Historia General llamada Indica*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Szemiński, J. (1997). *Wira Quchan y sus obras*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos – Banco Central de Reserva del Perú.
- Taylor, G. (2014). *Métodos de aprendizaje de la lengua general para leer el manuscrito quechua de Huarochirí*. Lima: IFEA.
- Toledo, F. (s.f.). *Informaciones acerca del señorío y gobierno de los ingas*. Lima. En Memorias antiguas historiales y políticas del Perú de Fernando Montesinos.

# EL BIEN EN LA CONDUCTA MORAL A PARTIR DE LA FILOSOFÍA DE HANNAH ARENDT

The good in moral conduct based on the philosophy of Hannah Arendt

Artículo de reflexión derivado de investigación<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3292>

Recibido: 21 de enero de 2019 / Aceptado: 2 de mayo de 2019 / Publicado: 21 de junio de 2019

*María Camila Sanabria Cucalón\**

## Resumen

En el presente artículo nos ocupamos del significado del bien en el marco de la conducta moral de Hannah Arendt. Partiremos de su noción de *banalidad del mal* y de su concepción antropológica del dos-en-uno para comprender las características de la conducta moral. Más adelante reconoceremos los elementos negativos que la constituyen, al evitar el mal desde la coherencia. Por último, concluimos que el bien —en un sentido auténtico— no haría parte de la conducta moral, sino que podría compartir las características de la banalidad del mal.

## Palabras clave

Banalidad del mal; Conducta moral; Coherencia; Bien; Hannah Arendt.

<sup>1</sup> Artículo de reflexión derivado de la investigación: “El testigo como condición de la conducta moral, a partir de la filosofía de Hannah Arendt”

\* Magister en Filosofía, de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia.  
Contacto: [mesc111@hotmail.com](mailto:mesc111@hotmail.com), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5506-4106>

## Abstract

In this article we deal with the meaning of good in the framework of Hannah Arendt's moral conduct. We will start from her notion of banality of evil and her anthropological conception of two-in-one to understand the characteristics of moral behavior. Later we will recognize the negative elements that it constitute, by avoiding evil from coherence. Finally, we will deal with the meaning of good in such conduct by concluding that the latter—in an “authentic” sense—would not be part of it, but could share the characteristics of the banality of evil.

## Keywords

Banality of evil; Moral conduct; Coherence; the Good; Hannah Arendt

## Planteamiento del problema

El fenómeno de Eichmann despertó el asombro en Arendt, invitándola a cuestionar la concepción tradicional del mal. Luego de asistir al juicio realizado en Jerusalén, Hannah Arendt se trasladó de la concepción kantiana del mal radical hacia la noción de banalidad del mal en los orígenes del totalitarismo, pero con Eichmann en Jerusalén se fracturó su concepción sobre el mal a partir del juicio reflexivo kantiano. En palabras de Bernstein (1996) “Hay un cambio relevante. La noción central de los primeros análisis del mal radical es lo superfluo. Después de presenciar el juicio de Eichmann desplaza su atención hacia la idea de irreflexividad” (p. 253).

Esta concepción parecería sugerir que la realización del mal es una posibilidad mayor cuando no se hace uso de las facultades de pensamiento y de juicio. Por ello, la invitación implícita a su uso podría leerse en el sentido de *evitar* realizar el mal. En otras palabras, parecería que la moral arendtiana sugiere el uso de las facultades con el propósito de evitar el mal pero no de realizar el bien.

Como veremos, las pautas que conllevarían a la conducta moral están planteadas en términos negativos, apuntan a lo que podríamos hacer para evitar hacer —el mal—. Esto permite que nos preguntemos por el otro lado de la conducta moral, el obrar bien. ¿Evitar realizar el mal es lo mismo que hacer el bien? Si es distinto ¿qué motivaría a la realización del bien?, ¿hacer el bien es una invitación que podría extraerse de la filosofía moral de Hannah Arendt? o, por el contrario, su concepción de conducta moral consiste únicamente en evitar la realización del mal y el *obrar bien* no hace parte de sus intereses.

En el presente texto pretendemos ocuparnos de estas preguntas desde el siguiente planteamiento general: ¿Qué significa el bien en la concepción arendtiana de conducta moral?

## Presupuestos conceptuales: la noción de *banalidad del mal* y el dos-en-uno

A continuación, nos ocupamos de la noción de *banalidad del mal* y de la concepción antropológica de Hannah Arendt, con el propósito de clarificar las bases de lo que podría ser su propuesta de conducta moral. Por una parte, la banalidad del mal podría ser consecuencia de no ocuparnos de mantener una conducta moral. Por otra parte, dicha conducta solo adquiere sentido cuando se parte de la antropología del dos-en-uno.

### La banalidad del mal

Como mencionamos, la interpretación de Arendt (2002) sobre el mal cambia luego de presenciar el juicio de Eichmann. Dice la autora:

lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, que no permitía remontar el mal incuestionable que regía sus actos hasta los niveles más profundos de sus raíces o motivos. Los actos fueron monstruosos, pero el agente (...) era totalmente corriente, común, ni demoniaco ni monstruoso. No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos, y la única característica destacable que podía detectarse en su conducta pasada, y en la que manifestó durante el proceso y los interrogatorios previos, fue algo enteramente negativo; no era estupidez, sino *incapacidad para pensar* (p. 30).

Esto permite destacar al menos tres elementos característicos de la banalidad del mal: es posible que la realización del mal no se encuentre en los motivos del agente; lo pueden realizar personas comunes, sin contar con un *status ontológico* de maldad; puede ser consecuencia de la ausencia de pensamiento. De ahí que Arendt (2002) se pregunte si la actividad de pensar, por sí misma, podría ser una condición que impida obrar mal:

(...) La actividad de pensar en sí misma, el hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención, al margen de su contenido específico o de sus resultados, ¿puede ser una actividad de tal naturaleza que se encuentre entre las condiciones que llevan a los seres humanos a evitar el mal o, incluso, los "condicionan" frente a él? (p. 31).

A esta cuestión se respondería afirmativamente. La actividad de pensar, para Arendt (2002), consiste en el diálogo del yo consigo mismo. Aquel que piensa crea, por decirlo de algún modo, una conciencia moral. Si bien el pensamiento no produce certezas, sino que las destruye, el resultado de esta actividad es la revelación de una compañía que nos impediría obrar mal.

Para el yo pensante y su experiencia, la conciencia que “por doquier obstruye al hombre con obstáculos” es un efecto accesorio. No importa cuáles sean las cadenas de razonamientos del yo pensante, el yo (self) que somos debe cuidarse de no hacer nada que impida la amistad y la armonía del dos-en-uno (p. 214).

Arendt (2002) se separa de la concepción tradicional de conciencia moral que supone estar siempre presente y decir lo que debemos hacer:

(...) tal y como la entendemos en cuestiones legales y morales, se supone que siempre está presente en nosotros, igual que la conciencia del mundo (*consciusness*). Y se supone también que esta conciencia moral nos dice qué hacer y de qué tenemos que arrepentirnos (...) La conciencia aparece aquí como un pensamiento tardío (...) A diferencia de la voz de Dios en nosotros o el *lumen naturale*, esta conciencia no nos da prescripciones positivas (Incluso el *daimon* socrático, su voz divina, le dice solo lo que no debe hacer); en palabras de Shakespeare “obstruye al hombre por doquier con obstáculos” (pp. 212-213).

La conciencia moral arendtiana opera en términos negativos, advierte lo que no debemos hacer, frena —mediante el juicio— a la facultad de la voluntad. En este sentido, la conciencia moral como efecto accesorio del pensar conllevaría a la conducta moral. Sin embargo, no es por ello que el pensar evite la realización del mal. Hay una condición que lo precede.

¿A dónde nos lleva todo esto con respecto a nuestro problema, las posibles interconexiones entre la incapacidad de pensar, el rechazo a pensar y el mal? (...) Si hay algo en el pensamiento que puede prevenir a los hombres de hacer el mal, debe ser una propiedad inseparable de la actividad misma, con independencia de cuál sea su objeto (Arendt, 2002, pp. 202-203).

Arendt se pregunta si existe algo en la actividad misma del pensamiento que nos prevenga de obrar mal y la idea de irreflexividad clarifica la respuesta. La reflexión es el fenómeno en el que algo, luego de dirigirse hacia afuera, retorna al punto de origen; es la forma del pensamiento. Independientemente

del objeto, aquel que piensa lo hace en compañía de sí mismo y ahí se revela la diferencia inserta en su unicidad, la actualización de la diferencia entre el yo (pensante) y el yo (self). De ahí que la propiedad inseparable de la actividad de pensar sea la autoconciencia; solo quien es consciente de sí mismo se interesará por lo que dice o hace.

En conclusión, la banalidad del mal es esa posibilidad humana que aumenta en quienes no están acostumbrados a vivir en compañía de sí mismos. Es una posible consecuencia de la irreflexividad que, si bien implica la elusión de la facultad de juzgar, comienza por el hecho básico de ignorar el significado de los propios actos.

### El dos-en-uno

Partir de la concepción antropológica del dos-en-uno es un requisito para comprender la concepción arendtiana de conducta moral. El mal se puede evitar porque tenemos la capacidad de evaluar nuestros propios actos y de juzgar por nosotros mismos. La motivación para este esfuerzo se asienta en el temor a la auto-contradicción, y solo tiene sentido evitarla cuando experimentamos la diferencia inserta en nuestra unicidad. En palabras de Arendt (2002) “(...) no soy solo para los otros sino también para mí misma y, en este último caso, claramente no soy sólo una. En mi Unicidad se inserta una diferencia” (pp. 205-206).

La comprensión del yo como un dos-en-uno es una implicación de la lectura de Arendt (2002) sobre las siguientes afirmaciones socráticas:

La *primera* “cometer la injusticia es peor que recibirla” (...) La *segunda*: “Es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, *que no soy más que uno*, esté en desacuerdo conmigo mismo y *me contradiga*” (p. 203).

En ambas opera el principio de no-contradicción y, como afirma Arendt (2002), la segunda es requisito de la primera. Aquel que piensa, que es autoconsciente, debe procurar la armonía entre los dos que lo constituyen. Esta

pretensión de armonía conlleva a preferir sufrir el mal que cometerlo para poder seguir conviviendo consigo mismo. En el caso contrario, la conciencia moral desde la figura del testigo recordaría, durante el pensamiento, el mal cometido y nadie que se interese por el significado moral de los actos querrá convivir con quien realiza el mal.

La motivación hacia la conducta moral es no tener que convivir, en la intimidad del pensamiento, con un yo al que se desaprueba "(...) porque aquí el interlocutor es uno mismo, y yo no puedo querer convertirme en mi propio enemigo" (Arendt, 2002, p. 208). En suma, la autoconciencia conduciría a evitar realizar el mal de manera irreflexiva, y la razón para evitarlo sería la pretensión de armonía de quien ha experimentado la dualidad que constituye su unicidad.

## La conducta moral

En el presente apartado presentamos una clarificación sobre la concepción arendtiana de conducta moral, caracterizada por la contingencia. A partir de ahí, daremos cuenta de las condiciones de posibilidad para procurar una conducta basada en el principio de no-contradicción, y que podría ser entendida a partir de la noción de *personalidad*. Con estas clarificaciones procuramos los elementos suficientes para reflexionar sobre el otro lado de la conducta moral, es decir, el significado del bien.

## Etimología y concepción tradicional

De acuerdo con Arendt (2002), el caso de Eichmann no revelaba una ausencia de moral entendida en el sentido etimológico:

(...) "moral" viene de *mores* y "ética" de *ēthos*, términos latino y griego que significan "costumbres" y "hábito", la palabra latina se relaciona con las normas de conducta, mientras que la griega deriva de "hábitat" como nuestros "hábitos". La ausencia ante la que me encontré no era el resultado del olvido de las buenas maneras o de los hábitos anteriores, sin duda buenos (p. 31).

Por el contrario, fue justamente esta asunción de nuevos códigos de conducta lo que constituyó la degeneración de la moral. La cuestión sobre el bien y el mal fue reducida a la adopción irreflexiva de las nuevas normas, reemplazando sin dificultad a las antiguas:

Era como si la moral, en el momento mismo de su degeneración total en el seno de una nación antigua y civilizada, se revelara retrotraída al sentido original de la palabra, como un conjunto de *mores*, costumbres o maneras, que pudiera reemplazarse por otro conjunto sin más dificultad que la que entrañaría cambiar las formas de urbanidad en la mesa de todo un pueblo (Arendt, 2007, p. 70).

Los hábitos y las costumbres, como advierte Arendt, son frágiles debido a su carácter sustituible. Este carácter podría explicarse a partir de la indiferencia por el contenido de las normas, la cual se evidenció en la sustitución de las antiguas por unas nuevas que proponían lo contrario (el *no matarás* sustituido por el *matarás*). En palabras de Botero y Leal Granobles (2013):

El Régimen Nazi provocó un colapso moral en la vida pública y privada. Las leyes morales tradicionales, como por ejemplo, “No debes matar”, “No debes levantar falsos testimonios a tus semejantes” fueron sustituidas por “Debes matar”, “Debes levantar falsos testimonios a tu prójimo”. Eichmann aceptó estos nuevos códigos morales sin detenerse a reflexionar críticamente su significado, como si se estuvieran cambiando los hábitos de vestir de una época a otra. Según Arendt, esto evidencia que la moral tradicional entró en crisis al ser reducida a un conjunto de hábitos y costumbres (p. 115).

La facilidad con la que fueron reemplazadas permite reconocer que los hábitos aprendidos, con su implícita distinción entre el bien y el mal, no nos condicionan frente al último. Las normas de conducta aparecen como pautas provisionales y adherirse a ellas no exige un examen sobre su significado moral. Sin embargo, la fragilidad que manifiesta en su carácter sustituible es sopesada por la comodidad que proporciona actuar a partir de reglas. Al respecto dice Arendt (2007):

al sustraer a la gente de los peligros del examen crítico, se les enseña a adherirse inmediatamente a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad dada y en un momento dado. Se habitúan entonces menos al contenido de las reglas –un examen detenido de las mismas los llevaría siempre a la perplejidad– que a la posesión de reglas bajo las cuales subsumir particularidades. En otras palabras, se acostumbran a no tomar nunca decisiones (p. 175).

De ahí que la moral vista como la asunción de hábitos y costumbres no se corresponda con la concepción arendtiana de conducta moral, sino que represente su contrario. Se caracteriza por la irreflexividad y la heteronomía: la indiferencia frente al significado moral de la norma, seguida de su adopción, podría permitir la realización del mal sin comprenderlo, como pareció ocurrir en el caso de Eichmann.

La experiencia de la reducción de la moral a su significado etimológico condujo a Arendt (2007) a rechazar la concepción tradicional de conducta moral, en la que indica que esta es algo inherente al ser humano:

Creo que la primera conclusión es que nadie en su sano juicio puede ya sostener que la conducta moral es algo que va de suyo: *das Moralische versteht sich von selbst*, presupuesto con arreglo al que la generación a la que pertenezco fue educada todavía. Dicho presupuesto comprende una tajante distinción entre legalidad y moralidad, y aunque existía un vago consenso tácito en que, a grandes rasgos, la ley del país expresa todo lo que la ley moral puede exigir, no había apenas dudas de que, en caso de conflicto, la ley moral era superior y había de ser obedecida en prioridad (p. 84).

La diferencia entre el nuevo sistema jurídico y su precedente conjunto de valores no causó conflicto. El primero fue aceptado, junto con su implícita distinción entre el bien y el mal. La moralidad, por tanto, no se mostró con independencia de la legalidad vigente sino que, más bien, se adaptó a la segunda. De ahí que consideremos la contingencia como una característica de la conducta moral arendtiana. Podría darse a partir de unas condiciones, pero se puede carecer de ella.

Ahora bien, ¿cuáles serían estas condiciones? La primera conclusión a la que llega Arendt (2007) respecto de la conducta moral es que no va de suyo. La segunda es que “la conducta moral no tiene nada que ver con ninguna ley dictada desde afuera, sea la ley de Dios o las leyes de los hombres” (p. 90). La oposición entre esta concepción y la heteronomía permitiría suponer que la primera está condicionada por el uso de las facultades de pensamiento y de juicio.

El actuar deberá darse en conformidad con los propios juicios, desde el principio de la coherencia. Aquel que piensa, que vive en compañía de sí mismo, procurará que su yo (self) —que opera en el mundo de las apariencias— no

transgreda los límites impuestos por su yo (pensante). La conducta moral, guiada por la no-contradicción, es el reflejo de la relación del yo consigo mismo. La siguiente afirmación resume lo planteado:

(...) ahora sabemos que las normas y las pautas morales pueden cambiar de la noche a la mañana y que todo lo que queda es el hábito de aferrarse a algo. Muchos más dignos de confianza serán los dubitativos y escépticos, no porque el escepticismo sea bueno o la duda saludable, sino porque esas personas están acostumbradas a examinar las cosas y construirse sus propias ideas. Los mejores de todos serán aquellos que solo tengan por cierta una cosa: que, pase lo que pase, mientras vivamos habremos de vivir con nosotros mismos (Arendt, 2007, p. 71).

## Conducta moral y personalidad

La conducta moral es la manifestación de la coherencia del dos-en-uno y, para ello, implica la relación del yo consigo mismo. Para comprender el sentido de la coherencia es preciso distinguir quienes son los dos que constituyen la unicidad. Arendt (2002) los distingue en el siguiente fragmento:

para el yo pensante y su experiencia, la conciencia que “por doquier obstruye al hombre con obstáculos” es un efecto accesorio. No importa cuáles sean las cadenas de razonamientos del yo pensante, el yo (*self*) que somos debe cuidarse de no hacer nada que impida la amistad y la armonía del dos-en-uno (p. 214).

Por una parte, somos yo (pensante) en tanto estamos facultados para reflexionar acerca de lo que acontece, lo que hacemos o decimos. Nuestro yo (pensante) operaría mediante la facultad de la memoria, de la imaginación, del juicio y, por supuesto, del pensamiento. Por otra parte somos yo (*self*) al manifestarnos en el mundo de las apariencias, junto a los otros, mediante palabra y acto. La coherencia entre ambos resulta cuando aquello que hacemos no contradice nuestras opiniones, cuando no transgredimos nuestros propios límites. Es decir, somos coherentes cuando nuestra voluntad —facultad que mueve al *hacer*— se detiene ante las limitaciones impuestas por el juicio que ha sido posibilitado por el pensamiento. Camps (2006) afirma que “entre otras cosas, *La vida del espíritu* es una fenomenología de la conciencia moral” (p. 67) pero, por lo anterior, parecería ser una fenomenología de la conducta moral al exigir la coherencia entre pensamiento, voluntad y juicio.

**Ahora bien, la coherencia como resultado de la conducta moral podría entenderse a partir de la noción arendtiana de personalidad:**

He mencionado la cualidad de ser persona como algo distinto de ser meramente humano (...), y he dicho que hablar de una personalidad moral es casi una redundancia (...) podemos decir ahora que en este proceso de pensamiento en el que yo actualizo la diferencia específicamente humana del habla, me constituyo explícitamente a mí mismo como una persona, y permaneceré uno en la medida en que sea capaz de esa constitución una y otra vez. Si eso es lo que comúnmente llamamos personalidad y no tiene nada que ver con talentos e inteligencias, es el resultado simple y casi automático de la actividad de pensar (...) Lo que solemos llamar persona o personalidad, como algo distinto de un simple ser humano o de un nadie, brota efectivamente del enraizamiento que se da en este proceso de pensamiento. Si es un ser pensante, enraizado en sus pensamientos y recuerdos, y conocedor, por tanto, de que ha de vivir consigo mismo, habrá límites a lo que puede permitirse hacer, y esos límites no se le impondrán desde fuera, sino que serán auto impuestos (Arendt, 2007, pp. 113-115).

En el pensamiento, donde evaluamos nuestros propios actos mediante el juicio y la memoria, descubrimos quienes somos y si seguimos siendo Uno, de ahí que Arendt (2002) relacione la crisis de identidad con la elusión del pensamiento. Nuestra personalidad resulta, pues, de la coherencia entre el dos-en-uno y se revela cuando pensamos.

En suma, la conducta moral arendtiana no corresponde con la definición etimológica de ética o moral, no se trata de una asunción de hábitos y costumbres. Tampoco corresponde con la concepción tradicional según la cual va de suyo, sino que es contingente. Exige el uso de las facultades de pensamiento y de juicio, y su manifestación en el mundo de las apariencias mediante la participación de la voluntad. Sus condiciones y su alcance se exponen en el siguiente fragmento:

la conducta moral, a partir de lo que hemos visto hasta ahora, parece depender primariamente del trato del hombre consigo mismo. No debe contradecirse a sí mismo haciendo una excepción en favor propio, no debe colocarse en una posición en la que haya de despreciarse a sí mismo. Moralmente hablando, ello debe bastar no sólo para permitirle distinguir lo que está bien de lo que está mal, sino también para hacer lo primero y evitar lo segundo (Arendt, 2007, p. 89).

## Elementos negativos de la conducta moral

Presentamos tres componentes de la conducta moral que están planteados en términos negativos: el temor a la contradicción, las prescripciones negativas que la conciencia moral expresa en el mundo de las apariencias y el *no puedo*. A partir de estas aclaraciones podremos plantear las preguntas que permitan acercarse al significado del bien en la conducta moral.

### El temor como motivación para la conducta moral

¿Para qué mantener una conducta moral? Esta pretensión, que no correspondería con actuar conforme a las costumbres o a las leyes vigentes sino conforme a lo que nos indica nuestro propio juicio, solo tiene sentido para aquellos que piensan: evitarían la auto-contradicción para poder seguir pensando, esto es, para ser capaces de actualizar la diferencia inserta en su unicidad sin despreciarse o desaprobarse a sí mismos.

De acuerdo con Arendt (2002), la relación del yo consigo mismo está dada en términos de amistad, y su condición es la no-contradicción:

Lo que Sócrates descubrió fue que podemos relacionarnos con nosotros mismos igual que con los otros, y que ambos tipos de relación están en cierto modo interrelacionados (...) El rasgo común es que el diálogo del pensamiento solo puede producirse entre amigos, y que su criterio básico, su ley suprema, por así decirlo, reza: "no te contradigas" (p. 211).

Es el temor a no poder "(...) vivir en paz conmigo mismo cuando llegue el momento de reflexionar sobre mis hechos y palabras" (Arendt, 2002, p. 212), lo que motivaría a evitar la auto-contradicción. Esta ocurriría luego del acto, durante el pensamiento. Ahí la conciencia aparecería para recordar que se hizo lo que no se podía hacer: "Lo que un hombre teme de esta conciencia es la anticipación de la presencia de un testigo que le está esperando solo *si* y cuando vuelve a casa" (Arendt, 2002, p. 213). Pero para poder mantener la armonía entre los dos interlocutores debe haber algo que advierta la posibilidad de perderla: esta es la función de la conciencia moral.

## La conciencia moral en el mundo de las apariencias

El siguiente comentario es una nota a pie de página del acápite “Algunas cuestiones de filosofía moral”, de *Responsabilidad y juicio*. En este se puede distinguir la cualidad preventiva frente al mal, dada mediante la manifestación de la conciencia moral. Expresa Birulés:

en “Basic Moral Propositions”, Arendt definía “cuatro momentos fundamentales y recurrentes” de la conciencia: Mi conciencia es: a) testigo; b) mi facultad de juzgar, es decir, de distinguir lo correcto de lo incorrecto; c) aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo; y d) una voz en mi interior, a diferencia de la voz bíblica de Dios, que viene del exterior (Arendt, 2007, p. 256).

La conciencia moral, desde su faceta de testigo, operaría durante el pensamiento y, ahí mismo, funcionaría como “aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo” (Arendt, 2007, p. 256). Además, teniendo en cuenta que la *ascholia* dificulta el examen de todo lo que acontece, sería plausible que la faceta de “facultad de juzgar” (Arendt, 2007, p. 256) también operara en el pensamiento. Pero en el mundo de las apariencias se manifestaría como “voz interior” (Arendt, 2007, p. 256). Es la posibilidad de su manifestación lo que permitiría evitar la contradicción.

Para ello, la voz interior expresa prescripciones negativas. Advierte lo que no debemos hacer para no desaprobarnos a nosotros mismos: “(...) esta conciencia no nos da prescripciones positivas (Incluso el *daimon* socrático, su voz divina, le dice solo lo que *no* debe hacer); en palabras de Shakespeare ‘obstruye al hombre por doquier con obstáculos’” (Arendt, 2002, p. 213).

¿Esto significa que la única manera de contradecirnos es realizando lo que consideramos que está mal? Juzgar supone una discriminación entre lo que está bien y lo que está mal. Al reflexionar sobre un fenómeno, podemos llegar al menos a esas dos conclusiones. Si la contradicción solo tuviera en cuenta aquellos juicios autónomos en los que decimos *esto está mal*, significaría que nuestra facultad de juzgar solo puede llegar a conclusiones negativas.

No obstante, al referirse al juicio como la manifestación del pensamiento, Arendt (2002) expresa lo siguiente: “la manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo” (p. 215). A partir de esto, quedaría claro que mediante el juicio también podemos reconocer lo que está bien.

Pese a ello, la conducta moral parece consistir solamente en evitar el mal. Únicamente tendría en cuenta los juicios negativos para detener la acción que pondría en peligro la armonía: consistiría en dejar de hacer lo que está mal.

### *El no puedo*

La respuesta del yo (self) a las advertencias de la conciencia moral confirmaría el carácter negativo de la conducta moral. Cuando la conciencia expresa que la realización de un acto podría conducir a la auto-contradicción, el yo (self) detiene a su voluntad y se dice a sí mismo *no puedo*.

Al respecto, Arendt (2007) afirma que “moralmente, las únicas personas dignas de confianza cuando llega la hora de la verdad, son aquellas que dicen ‘no puedo’” (p. 121). A esto agrega más adelante:

el criterio de lo que está bien y lo que está mal, la respuesta a la pregunta “¿Qué debo hacer?”, no depende en última instancia de los hábitos y las costumbres que comparto con quienes me rodean, ni de un mandamiento de origen divino o humano, sino de lo que yo decido en relación conmigo mismo. En otras palabras, no puedo hacer determinadas cosas porque, una vez que las haga, ya no podré vivir conmigo mismo (Arendt, 2007, p. 113).

Queda claro que realizar lo que juzgamos que está mal, conduciría a la auto-contradicción. La conducta moral, en este sentido, exigiría un *dejar de hacer*. Pero ¿acaso esta es la única directriz para responder a la pregunta *qué debo hacer* (para mantener la relación del yo consigo mismo)? Si nuestra capacidad de juzgar también permite reconocer lo que está bien y contamos con la facultad de la voluntad que mueve a la acción, ¿por qué no habríamos de contradecirnos al dejar de hacer lo que consideramos que está bien?

## El bien en la conducta moral

La conducta moral está planteada en términos de coherencia. Esto permitiría suponer que, teniendo en cuenta nuestra capacidad de juzgar moralmente, la coherencia significaría hacer lo que está bien y dejar de hacer lo que está mal. No obstante, la conducta moral arendtiana parecería sugerir únicamente lo segundo.

En este último apartado nos proponemos ofrecer una conclusión sobre el significado del bien en la conducta moral arendtiana. Para ello, nos acercaremos a la relación entre la voluntad y el obrar bien. Más adelante, analizaremos el significado de la realización o la omisión del bien en términos de coherencia. Finalmente, responderemos a la pregunta por el significado del bien en la conducta moral a partir de la noción de responsabilidad.

### La voluntad y el obrar bien: el olvido del yo

En “Algunas cuestiones de filosofía moral”, Hannah Arendt (2007) se ocupa de la cuestión planteada en este artículo:

Todo lo que hemos descubierto hasta ahora es negativo. Nos hemos ocupado de una actividad y no de la acción, y el criterio último ha sido la relación con uno mismo, no la relación con los demás (...) Hablaré, por consiguiente, de la acción no política, que no tiene lugar en público, y acerca de las relaciones no políticas con otros, que no son relaciones con otros yoes, es decir, con amigos, ni están determinadas por algún interés mundano común. Los dos fenómenos que llamarán principalmente nuestra atención están efectivamente conectados. El primero de ellos es el fenómeno de la *voluntad*, que, de conformidad con nuestra tradición, me incita a la acción, y el segundo es la cuestión de la naturaleza del bien en un sentido enteramente positivo, más que la cuestión negativa de cómo evitar el mal (p. 124).

El fragmento anterior permite considerar lo siguiente. En primer lugar, aparece la distinción entre el pensar y la voluntad; el pensar es una actividad que surge a partir de la relación del yo consigo mismo, mientras que la voluntad se da en relación con los demás. En segundo lugar, es plausible interpretar que

el rechazo a la realización del mal surja de esta relación del dos-en-uno, mientras que la motivación para la realización del bien (si la hubiere) encuentre su sentido en la relación con los demás.

La diferencia entre el pensamiento y la voluntad parecería corresponder con la diferencia entre evitar el mal y realizar el bien. Mientras que el pensar está condicionado por un *dejar de hacer* y por la retirada del mundo de las apariencias, la voluntad mueve a actuar "(...) siempre quiere *hacer* algo y por ello desprecia al pensamiento puro, cuya entera actividad depende de 'no hacer nada'" (Arendt, 2002, p. 271). Es como si en la naturaleza de estas facultades se pudiera encontrar la interrupción de la actividad y la incitación a la actividad misma, respectivamente.

Como vimos, para mantener la conducta moral, la conciencia detiene a la voluntad desde prescripciones negativas. No obstante, aquel que juzga también es capaz de concluir *esto está bien*. De ahí cabría preguntarse por la relación entre los juicios positivos y la Voluntad. Esta última, de acuerdo con Arendt (2007) "(...) desde su descubrimiento en un contexto religioso ha reivindicado el honor de acoger todos los gérmenes de la acción y de tener el poder de decidir qué hacer, no simplemente qué no hacer" (p. 132).

Arendt (2007) añade que la voluntad tiene la función de arbitrar y de incitarnos a actuar, y es libre ya que no se somete ni a la razón ni al deseo. Pero, así como cede ante los obstáculos de la conciencia, podría incitar a obrar bien a quien ha emitido juicios positivos; ¿coincidiría esto con la conducta moral?

La respuesta a esta pregunta, siguiendo a Arendt, nos remitiría al cristianismo. Mientras que para evitar el mal el criterio es el yo, para hacer el bien el criterio es el prójimo: "este curioso desprecio del yo, el intento deliberado de autoextinción en aras de Dios y de mi prójimo, es sin duda la quintaesencia de toda ética cristiana digna de ese nombre" (p. 127).

Parecería contradictorio que la realización del bien exija el olvido del yo, de ese yo que ha sido capaz de juzgar *esto está bien* pues, sin los juicios en representación de la razón, la voluntad no tendría elementos entre los cuales

arbitrar, se quedaría únicamente con el deseo. Sin embargo, prescindiendo de la actividad de juzgar, sería posible realizar el bien sin comprenderlo. En este sentido y manteniéndonos en la filosofía arendtiana, resulta plausible suponer que el obrar bien no coincidiría con la conducta moral sino que podría ser su contrario.

Esta conducta está condicionada por la autoconciencia, por la constante atención sobre los propios actos que posibilitaría el autoexamen. Sin embargo, afirma Arendt (2007) —desde una perspectiva cristiana— que “(...) no es posible hacer el bien si al hacerlo somos conscientes de ello” (p. 128). En otras palabras, la realización del bien contradeciría todos los requisitos de la conducta moral y su única condición sería la irreflexividad:

El criterio último para hacer positivamente el bien (...) lo encontramos en el desapego de uno mismo, en la pérdida del interés por el propio yo (...) nadie puede hacer el bien y saber que lo está haciendo (...) Por eso la escisión en dos, el dos-en-uno presente en la actividad pensante, no es posible aquí (...) si deseo hacer el bien, no debo pensar en lo que estoy haciendo (Arendt, 2007, p. 133).

Cabe resaltar que la noción de *bien auténtico*, por decirlo de algún modo, tendría las mismas características de la noción de *banalidad del mal*: la ausencia de pensamiento y de juicio. Ante esto podría reconocerse otro tipo de obrar bien, aquel que corresponde a los juicios positivos de quien piensa, el bien que es realizado de modo consciente. No obstante, Arendt (2007) parece quedarse con la primera interpretación al afirmar que del pensamiento no podría esperarse ningún impulso para actuar.

Esto significaría que en la conducta moral la voluntad solamente participa en un sentido negativo, haciendo caso a las prescripciones negativas de la conciencia moral. Su función se limitaría a dejar de hacer. En el caso del obrar bien auténtico, la voluntad tendría que operar de manera independiente. La única condición para ello sería evitar la autoconciencia, lo que implicaría eludir la facultad de juzgar de modo que no se sepa que se ha obrado bien. En suma, este tipo de bien estaría condicionado por la eliminación del juicio y del pensamiento.

## Los juicios positivos y la coherencia

Teniendo en cuenta lo anterior, ¿la conducta moral, en términos de coherencia, se limitaría a dejar de hacer lo que está mal? O bien, dado que somos capaces de emitir juicios positivos, ¿incluiría el obrar bien?

Recordamos que el trato del yo consigo mismo “(...) debe bastar no sólo para permitirle distinguir lo que está bien de lo que está mal, sino también para hacer lo primero y evitar lo segundo” (Arendt, 2007, p. 89). Esta afirmación parece indicar que, en la conducta moral, el actuar debe corresponder con el juicio, bien sea positivo o negativo. Además, son los actos los que definen la identidad, por lo que la conducta moral no podría prescindir de la voluntad ya que, de ser así, nuestro yo solo estaría definido a partir de lo que no hacemos y no de lo que hacemos.

Del mismo modo que el pensamiento prepara al sí mismo para el rol de espectador, la voluntad lo modela en un “yo duradero” (...) crea el *carácter* del sí mismo y por ello ha sido interpretada a veces como el *principium individuationis*, la fuente de la identidad específica de la persona (Arendt, 2002, p. 429).

Sin embargo, Arendt (2007), refiriéndose al pensamiento, reconoce que salvo en tiempos de crisis “(...) nada en dicha actividad indicaba que de ella pudiera surgir un impulso para obrar” (p. 132). Según esto, el obrar bien excedería las posibilidades de manifestación moral del pensamiento, esta solo podría expresarse evitando el mal. Por ello, aunque la coherencia significara la correspondencia entre pensamiento y acto, parecería que la relación del yo consigo mismo solo exigiera evitar el mal para poder mantenerse. La pérdida de la armonía entre el dos-en-uno, temor de aquel que piensa, solo sería el resultado de la realización del mal y no de la omisión del bien, aunque estemos facultados para reconocerlo, puesto que el pensamiento no mueve a la voluntad sino que la detiene.

Consideramos que quien hace uso de las facultades de pensamiento y de juicio está en capacidad de evitar el mal y de obrar bien, pero solo lo primero es una condición para seguir conviviendo consigo mismo. También concluimos que, en el caso de que la voluntad impulsara a actuar en conformidad con

los juicios positivos, esto no se trataría de un bien auténtico desde la lectura arendtiana de la moral cristiana, pues habría conciencia del bien realizado. En suma: por una parte, la conducta moral podría incluir el obrar bien pero desde el criterio del yo y no del prójimo. Por otra parte, la máxima socrática “no te contradigas” estaría referida al rechazo del mal y no exigiría la realización del bien.

## Responsabilidad y coherencia

¿Por qué no hay contradicción por omitir el bien y sí la hay por realizar el mal? Si la facultad de juicio posibilita la distinción moral entre lo que está bien y lo que está mal, estaríamos en capacidad de realizar lo primero y evitar lo segundo. La coherencia, en un sentido estricto, podría entenderse como la manifestación de nuestros juicios a partir de nuestros actos. Pese a ello, parecería que la auto-desaprobación resultante de la actualización de la diferencia del dos-en-uno se diera únicamente al obrar mal. Los límites de la manifestación moral del pensamiento podrían explicar por qué no hay contradicción cuando se omite el obrar bien. Sin embargo, la noción de responsabilidad brinda mayor claridad a la comprensión del fenómeno de la armonía entre el dos-en-uno.

De acuerdo con Arendt (2007), “en términos morales, tan mal está sentirse culpable sin haber hecho nada como sentirse libre de culpa cuando uno es realmente culpable de algo” (p. 58). Esta afirmación implica la diferencia entre la coherencia con los juicios positivos y los negativos. Los primeros invitan a la acción, guían la conducta en el sentido de lo que se debe hacer al indicar que eso está bien. Los segundos obstruyen la acción, su directriz apunta hacia lo que no se puede hacer. La incoherencia frente a los primeros se presenta desde la omisión, al dejar de hacer lo correcto; la incoherencia frente a los segundos se presenta desde la acción, al transgredir los límites. En pocas palabras, la diferencia entre los dos tipos de incoherencia radica en la acción.

De ahí que la moral arendtiana esté planteada en un sentido negativo. No está bien sentirse culpable por lo que no hemos hecho, al ser incoherentes con nuestros juicios positivos; solo somos culpables de lo que hacemos y, en este

caso, la incoherencia se da con respecto a los juicios negativos. Y la razón por la que, siguiendo a Arendt (2007), solo hemos de sentirnos culpables por lo que hacemos es porque solo por ello somos responsables.

Retomemos: la voluntad es una facultad libre, que no se somete ni al deseo ni a la razón; sus funciones son el arbitraje y la incitación a la acción. Luego, por definición, todo acto voluntario es un acto libre. En palabras de Arendt (2002), “nada hay más contingente que los actos de voluntad, lo cuales (...) pueden definirse como actos acerca de los cuales se podría haberlos dejado sin hacer. Una voluntad que no sea libre es una contradicción en los propios términos” (p. 247).

En el siguiente fragmento, Camps (2006) permite reconocer la inseparabilidad entre la libertad y la responsabilidad: “(...) bajo el miedo a juzgar se esconde la sospecha de que en realidad no somos agentes libres (...) Finalmente, nadie se hace responsable de nada, ya que si no hay libertad tampoco hay responsabilidad” (p. 79).

De ahí que la coherencia en la conducta moral esté orientada a evitar el mal y no a realizar el bien. Quien procura mantener una conducta moral, hace uso de su facultad de juzgar, se forma sus propias opiniones con las que podrá conducir la ilimitada libertad de su voluntad. Sabrá que es responsable de lo que hace y, por ello, pondrá especial atención en evitar aquellos actos que lo pusieran en desacuerdo consigo mismo.

## Conclusión

El bien, en la conducta moral arendtiana, parecería ser un elemento marginal. Dado que dicha conducta está condicionada por la autoconciencia y por el uso de la facultad de juzgar; el obrar bien que pudiera resultar de ella no se correspondería con aquel propuesto por la tradición cristiana.

Este último podría ser perjudicial para los fines de la conducta moral. El olvido del yo, la irreflexividad y la elusión del juicio de los propios actos serían tanto las condiciones para dicho *obrar bien*, como los factores que explicarían

la banalidad del mal. Dicho de otro modo, la ausencia de una conducta moral —y sobretodo de sus condiciones necesarias— posibilitaría tanto el obrar bien como el obrar mal.

Por ello, cabría concluir que, en la noción arendtiana de conducta moral, no se encuentre ninguna invitación a la realización del bien. La conducta moral tiene el propósito de mantener la armonía entre el dos-en-uno, desde el principio de no contradicción. Para esto, el yo (self) evita transgredir los límites impuestos por el yo (pensante). La coherencia se mantiene mientras no se actúe en contra de los propios juicios. La correspondencia, en este sentido, ha de darse con los juicios negativos que expresa la conciencia moral. Esta última se anticipa a la contradicción al advertir lo que no se puede hacer. Ese es el alcance moral del pensamiento.

Si bien la coherencia podría entenderse como hacer lo que está bien y evitar lo que está mal, solo la realización del mal pondría en peligro la relación del yo consigo mismo. En este último caso, quien procura mantener una conducta moral se desaprobaba a sí mismo al comprenderse como un malhechor. Perdería la relación armoniosa consigo mismo, evitaría volver a pensar para no tener que recordar lo que hizo.

Pero la auto-desaprobación no ocurre en el caso de omitir lo que se ha juzgado como bueno. En este caso, la actualización de la diferencia del dos-en-uno podría tener como conclusión que quien piensa se diga a sí mismo: *no soy alguien que hace el bien*. Y nadie tiene ningún conflicto con ser amigo de quien no se empeña en ayudar al prójimo, pero, seguramente, sería importante reconsiderar la amistad con quien obra mal.

De ahí concluimos que, desde la conducta moral arendtiana, el bien auténtico podría tener el mismo origen que la banalidad del mal y, por ello, representar un peligro. El bien consciente, la coherencia del yo (self) con los juicios positivos del yo (pensante), sería una opción prescindible. Lo único que no es negociable son los límites que se han de imponer a la voluntad. En esta concepción de conducta moral se reivindica la responsabilidad y no la benevolencia y, aunque el criterio a la hora de evitar el mal sea el yo (y no el prójimo), cabría

resaltar la pertinencia de esta conducta egoísta en la que cada uno se haría responsable de sus propios actos, juzgaría por sí mismo y se cuidaría de no contradecirse.

## Conflicto de interés

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

## Referencias

- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- Bernstein, R. J. (1996). ¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal. En F. Birulés. (Ed.) *Hannah Arendt: El orgullo del pensar* (pp. 235-257). Barcelona: Gedisa.
- Botero, A. J., y Leal Granobles, Y. (2013). El mal radical y la banalidad del mal: las dos caras del horror de los regímenes totalitarios desde la perspectiva de Hannah Arendt. *Universitas Philosophica*, 30(60), 99-126. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/unph/v30n60/v30n60a05.pdf>
- Camps, V. (2006). La moral como integridad. En M. Cruz. (Ed.) *El siglo de Hannah Arendt* (pp. 63-86). Barcelona: Paidós.

# ARTE, RELIGIÓN Y FILOSOFÍA EN HEGEL Y HÖLDERLIN

Art, religion and philosophy in Hegel and Hölderlin

Artículo de reflexión derivado de investigación<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3294>

Recibido: 21 de marzo de 2019 / Aceptado: 8 de mayo de 2019 / Publicado: 21 de junio de 2019

*Andrés Alfredo Castrillón Castrillón\**

## Resumen

El presente artículo tiene como propósito dilucidar las nociones de *arte*, *religión* y *filosofía* que expone el filósofo Hegel en sus obras *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y *Lecciones sobre la estética* y las que plantea el escritor Friedrich Hölderlin en su novela *Hiperión, o el eremita en Grecia*. La finalidad de este escrito es contrastar ambas posturas y analizar la interpretación que hace Hegel del arte. Ambos autores conciben dicha triada como una manifestación y exteriorización de la producción y devenir espiritual de los pueblos. Hölderlin le otorga al arte una vigencia y vitalidad para intervenir en la construcción de la sociedad moderna en los niveles religioso y político, pero Hegel considera que la filosofía, que supera y conserva al arte y a la religión, tiene la prioridad en la modernidad en tanto posibilita la comprensión y el progreso del momento vigente. El texto concluye indicando las diferencias entre estas dos posturas.

## Palabras clave

Arte; Religión; Filosofía; Hegel; Hölderlin.

<sup>1</sup> Artículo de reflexión derivado de la investigación: “Arte y filosofía de Hölderlin a Hegel”.

\* Magister en literatura de la Universidad de Antioquia, docente la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Pertenecer al grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica de la misma Universidad y al grupo de Estudios Literarios de la Universidad de Antioquia. Contacto: [andres.castrillonca@amigo.edu.co](mailto:andres.castrillonca@amigo.edu.co)—andres.castrillon@udea.edu.co, ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5136-9997>

## Abstract

The purpose of this article is to explain the notions of art, religion and philosophy exposed by the philosopher Hegel and the writer Friedrich Hölderlin in their works: *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, *Lessons on Aesthetics*, and *Hyperion, or the hermit in Greece* respectively. This paper intent to contrast the two stances mentioned above and, to analyze Hegel's interpretation of art. Both authors conceive this triad as a manifestation and externalization of the production and spiritual development of people. Hölderlin gives art validity and vitality to intercede in the construction of modern society at the religious and political level, but Hegel believes that philosophy, which exceeds and preserves art and religion, has priority in modernity as much as possible understanding and progress of the current moment. The text concludes by indicating the differences between these two positions.

## Keywords

Art; Religion; Philosophy; Hegel; Hölderlin.

## Arte, religión y filosofía en Hegel. La *Enciclopedia* y las *Lecciones sobre estética*

En la “Tercera sección de la filosofía del espíritu” de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel (2017) inicia su reflexión sobre el Espíritu absoluto con el capítulo “El arte” que constituye el literal A. Mas, antes de desarrollar su pensamiento sobre el arte como la primera manifestación absoluta del espíritu, conecta los capítulos el “Espíritu objetivo” con el “Espíritu absoluto” por medio de los § 548 al 552 a los que tituló “La historia universal”. Es decir, presenta el paso de “los modos de institucionalización social y política del *Geist* [espíritu]” (Pinkard, 2002, p. 478) que expone en el capítulo “Espíritu objetivo” al pensamiento autoconsciente de esas manifestaciones en el saber filosófico. Esta Historia universal es la parte final de la “Eticidad” que es el resultado de todo el proceso efectuado desde la “Lógica”, la “Filosofía de la naturaleza” y que se cierra con el espíritu pensante, consciente de sí, que no está sujeto a las determinaciones finitas de un pueblo; espíritu que se ha librado de las cadenas de la inmediatez, que se sabe libre y articulado al pensamiento y al despliegue de la historia, según la concibe Hegel (2017) en su obra.

Una vez Hegel (2017) aclara por qué la figura o configuración de la historia no termina en la eticidad y por qué los pueblos quedan como periodos finitos del despliegue universal, expresa que el primer momento del espíritu absoluto manifiesta o expone la “intuición y la representación de lo ideal”, cuya figura es la belleza (p. 925). Mas esta belleza es unidad inmediata de naturaleza y espíritu (Hegel, 2017, § 557). Unidad que es el contenido de este primer momento, y que, por lo tanto, tendrá que devenir en una manifestación más profunda, porque el espíritu del arte bello —como configuración sustancial— queda circunscrito a un pueblo específico, y el espíritu absoluto sobre pasa dichas limitaciones (Hegel, 2017, § 559). Además, al mismo tiempo que elucida el concepto y la idea, entre los parágrafos 561 y 562, Hegel enuncia el movimiento histórico del arte a través del trasluz dialéctico. Establece, así, tres diferentes figuras y momentos: el simbólico, el clásico y el romántico que en las *Lecciones sobre la estética* (Hegel, 2011) se definirán con más precisión. Con la forma simbólica piensa Hegel en el llamado arte egipcio, en sus pirámides y esculturas de hasta cinco

metros de altura y en una, según él, inadecuación de la idea de lo bello con la representación exterior, una incompatibilidad entre idea y forma. Con la forma clásica piensa en el arte griego, en la simetría, el orden y la medida expresada en las esculturas, los templos, la tragedia y en la representación del cuerpo humano que, para él, se adecuaba perfectamente a la idea, es decir, había una adecuación entre idea y forma. Finalmente, con la romántica piensa en el arte cristiano y moderno y su prelación por el individuo, así como en la pintura y en lo que en la actualidad es la literatura, manifestaciones artísticas que profundizan mucho más en el concepto, pero en las que no hay una adecuación entre idea y forma. En el primer periodo tenía predominio la forma, por ello lo colosal de las esculturas, en el segundo hubo una perfecta armonía entre forma e idea que representaba (por ejemplo, todo el arte griego) y en el periodo romántico tenía prevalencia el yo subjetivo, de modo que la idea prevalecía sobre la forma, culminando este arte en otro desequilibrio. Si estas formas que se manifestaron en el tiempo no concluyeron con la superación y conservación de concepto y cosa, menos podría la interioridad subjetiva de un poeta ser el garante de la comprensión de los problemas y desarrollos del espíritu en la modernidad (Hegel, 2011, pp. 57-61). Más bien, Hegel concibe esas formas del arte como tres manifestaciones de la “función histórica del arte” (Domínguez Hernández, 2008, p. 204).

En este sentido, el arte moderno —el del periodo de Hegel— corresponde al arte romántico en su manifestación reciente, que responde a lo verdadero objetivo, un verdadero superior al del “Espíritu objetivo”, pero sensible y exterior por lo que carece de profundidad en relación con la religión y la filosofía. El arte es un peldaño en la liberación del espíritu —dice en la nota al § 562 de la *Enciclopedia*— pero no “la suprema liberación misma”, esto es, “la verdadera objetividad” que sí “reside en el pensamiento” (Hegel, 2017, p. 933). Por tanto, para llegar a este hay que pasar por la religión revelada.

El carácter de verdad revelada que Hegel le atribuye a la religión es la característica que destaca del cristianismo como la religión absoluta (Acosta y Díaz, 2008), porque en ella es Dios quien se revela y se da a conocer al hombre y en ella se manifiesta el espíritu para sí mismo, el cual es captado racionalmente por el hombre. Según el filósofo, la religión ofrece al hombre

lo verdadero interior, contrapuesto a lo verdadero exterior del arte; también le permite comprender el paso de lo exterior a lo interior. Pues Hegel pone en la figura de la religión un movimiento de separación o partición (Trennen) del contenido y la forma, de lo exterior y lo interior —el arte quedaría en lo exterior, mientras la religión se refiere a lo interior que abriría el paso a la filosofía—. La forma sufre otra partición más, el concepto se separa en diferentes momentos (§ 566), partición que implica un mundo eterno, un mundo fenoménico y una singularidad que los piensa, que comprende esta contraposición y la resuelve por medio de la reflexión, el concepto, la idea, y que permite saber del “retorno y reconciliación” del “mundo exteriorizado con la esencia eterna” (Hegel, 2017, p. 936). Esta dualidad en dos ámbitos contrapuestos y en contradicción implica la relación entre un contenido *eterno* y uno *fenoménico* adversos y diferenciados, así como una conciencia singular que asume la necesidad de resolver esa contradicción en virtud de la reflexión, lo que en última instancia conduce al tercer momento del espíritu absoluto: la filosofía. En este paso entra en juego, además, el momento histórico y político de la modernidad en tanto que para Hegel la religión cristiana protestante es la más acorde para la comprensión de la libertad y las dinámicas reflexivas de la subjetividad que se han consolidado (Ginzo Fernández, 1996).

Por otra parte, la religión cristiana plantea un problema a las formas artísticas simbólica y clásica, dirá Terry Pinker (2002), pues sus “significados no son ni pueden ser plenamente especificados por el arte mismo, sino por algo distinto, que es la teología” (p. 750), y puesto que la noción del sujeto, de lo subjetivo, “ha continuado desarrollándose en la modernidad, esos contenidos solo podían ser plenamente identificados (...) por la filosofía” (p. 750). De la filosofía como culmen del espíritu absoluto dirá Hegel (2017) en el parágrafo 572:

Esta ciencia es, por consiguiente, la unidad del arte y [la] religión, por cuanto el modo intuitivo, exterior según la forma, del primero (cuyo producir exterior y dispersión del contenido sustancial en muchas figuras autosuficientes) no solo se ha conservado íntegramente en la *totalidad* de la segunda (cuyo salir-uno-fuera-de-otro desplegándolo en la representación y mediar lo desplegado) haciéndolo un todo, sino que ha sido unido en la simple *intuición* espiritual, y en ésta entonces ha sido elevado a *pensar autoconsciente*. Este saber es así el *concepto* pensante, [ahora] conocido, del arte y de la religión, en el cual lo diversificado en el contenido ha sido conocido como necesario, y esto necesario [ha sido conocido] como libre (p. 943).

El arte es manifestación de lo verdadero exterior del espíritu (no al modo de la naturaleza, sino del espíritu del hombre que pone en lo sensible la idea de lo bello logrando la coincidencia de forma y contenido), la religión es manifestación del sentimiento de la comprensión y gozo de la relación con Dios, siendo un sentimiento interior contrapuesto a la exteriorización del arte y por ello un conocimiento superior de lo verdadero, pero la filosofía comprende lo exterior y lo interior mediante el concepto. La filosofía es, así, el momento pensante de los procesos del despliegue histórico y acontece como reconocimiento de las manifestaciones del arte y la religión. Asimismo, la filosofía es el pensamiento y el saber de las manifestaciones propias de la Edad Moderna con sus nuevas problemáticas y relaciones sociales que han devenido mucho más complejas que las de comunidades anteriores quienes articulaban su mundo conforme a la sustancialidad del arte o de la religión. Con la reflexión filosófica, y gracias al concepto, se comprenden los cambios socio-históricos como el inicio de la industrialización y el auge de la sociedad burguesa. Para Hegel, los procesos de la modernidad que la filosofía piensa y sabe, reafirman la consolidación de la sociedad civil que desbordó lo sustancial del arte y de la religión y ponen a la filosofía en el ámbito de la ciencia<sup>2</sup>. Así, la ciencia filosófica devino en la función sustancial propia de la modernidad en tanto la religión revelada, como base ética del Estado, superó la función sustancial del arte y posibilitó el paso a la reflexión filosófica.

El paso del arte a la religión lo pone de manifiesto Hegel en la *Enciclopedia* y en las *Lecciones sobre la estética o Filosofía del arte* (el fragmento siguiente se cita del texto *Filosofía del arte o estética* cuya traducción se basa en el curso de verano de 1826). Allí dice Hegel (2006):

La religión fue antes una religión del arte que del espíritu, el hombre captó antes lo verdadero de modo sensible; y precisamente en la medida en que el hombre ha conocido el espíritu en modo verdadero, se ha hecho patente que aquel temprano órgano de exposición, la manifestación de lo divino en forma sensible, ya no se halla adecuada al verdadero contenido que es el espíritu. Aquí radica entonces el fundamento determinado (...) de por qué el arte ya no tiene en nosotros el interés absoluto para sí. [y agrega Hegel, atribuyendo a la religión revelada el motivo que ha aportado a este cambio] Ha sido en parte el cristianismo en general, en parte el protestantismo,

<sup>2</sup> Estas interpretaciones de los cambios sociales son, para un autor como Wallerstein (2011), cierto tipo de ideologías propias de la expansión del moderno mundo capitalista.

los que han reconducido el contenido de la divinidad hasta su verdad, hasta su espiritualidad, y han llevado a una conciencia más fuerte de la inadecuación del elemento sensible (p. 115).

Hegel considera que el cristianismo, como religión revelada que supera a la natural y a la religión del arte, ha conducido al espíritu hacia su verdad, de lo sensible (objetivo) a lo interior (subjetivo) para dar paso a la labor de la filosofía de pensar a ambos y pensarse en relación con ellos. Pues, para Hegel resulta irreconciliable con su momento histórico que el arte (la poesía y la belleza) fuese lo sustancial y el conductor del espíritu y la filosofía moderna (tal como quizás los románticos, y tal vez Hölderlin, pretendían). La religión ha liberado al espíritu de lo sensible y le ha posibilitado el mundo del sentimiento y del pensamiento, con lo que favorece el arribo de la filosofía de la subjetividad moderna como consideración pensante y auto-pensante del mundo y de las contradicciones.

Según Domínguez Hernández (2008), en las *Lecciones sobre la estética*, Hegel comparte con los románticos (Schlegel y Tieck, por ejemplo) primero, “la más alta estima por el arte” (p. 206) y segundo, que el arte tuvo una “función histórica” que es equiparable con “la de la religión y la de la filosofía” (p. 206), pero no comparte con ellos el anhelo que, en la modernidad y en la sociedad civil, el arte deba ocupar esa misma función que tuvo en el pasado y por ello los critica. Esa función ya no le corresponde al arte, sino a la filosofía, máxime con el despliegue histórico que, para Hegel, efectuó el espíritu racional, a lo que se suman los cambios políticos, económicos, el impulso de las formas racionales, la secularización, el avance industrial y la constitución de la moderna sociedad burguesa (Wallerstein, 2011), consecuencia de la aguda separación de esferas (e, incluso, de la división del trabajo). Pues, “la unidad de la sociedad moderna ya no es la de la comunidad nativa donde todos se conocen y se influyen, sino la de una organización abstracta, reglamentada para la concurrencia de las instituciones y los grupos de intereses” (Domínguez Hernández, 2008, p. 209). Hegel considera que para comprender reflexivamente estas dinámicas se necesita una figura más profunda que las anteriores, porque lo verdadero en las sociedades modernas y contemporáneas no se satisface con la manifesta-

ción intuitiva del arte ni con el sentimiento religioso<sup>3</sup>. No se trata, no obstante, de una aniquilación del arte y de la religión como si inmediatamente la filosofía las hubiese eliminado o como si tal fuese la pretensión de Hegel. Este proceso está ceñido al proceso que han realizado los pueblos hasta devenir en las sociedades contemporáneas de su momento que no favorecieron el retorno a la función sustancial que tuvo el arte y la religión.

Por lo antedicho, parece haber dos posturas contradictorias de Hegel en relación con el arte. Por un lado, lo tiene en gran estima, sobre todo a la poesía a la que considera como el arte universal, libre, que no depende de un material externo para su realización (Hegel, 2011) y tiene a la poesía dramática como la “fase suprema de la poesía y del arte en general” (Hegel, 2011, p. 831). Por otro lado, está la consideración de que el arte no cumple una función sustancial para la modernidad y que es cosa del pasado. La contradicción, si hay tal, se resuelve en que el arte, que ya no es sustancial, es aquel al que se denomina *religión del arte*, cuya relevancia ya no consiste en presentar lo verdadero para una comunidad al modo del arte clásico grecorromano y menos que pretenda que la comunidad comprenda el mundo a través de la verdad de dicho arte. Aquel que incluía a la religión, a las formas estatales y al pensamiento ya no tiene la fuerza para responder a las demandas modernas. Además de afirmar tal momento del arte, Hegel critica a los poetas románticos que creen que este aún puede ser lo que fue en el pasado. Y pese a que el arte es el primer momento del espíritu absoluto, por lo cual todavía tiene vigencia, debe estar a tono con las problemáticas modernas, puesto que no puede seguir siendo lo que fue<sup>4</sup>. El arte debe estar en consonancia con lo que acontece históricamente, por lo que puede echar mano de factores de la vida prosaica y no exclusivamente de lo más alto y sublime como si fuese el médium a través del cual se comunicase la divinidad con los hombres. De este modo, ni se descarta ni se anula, sino que se comprende en relación con las dinámicas de su presente. Por ejemplo, al pro-

<sup>3</sup> Serían comunidades naturales —como las precolombinas o incluso las americanas, africanas o asiáticas— las que se empeñaran en permanecer en alguna de esas funciones sustanciales y unos artistas carentes de fuerza los que insistieran en el retorno del arte pasado, simbólico o clásico.

<sup>4</sup> Por ejemplo, en la épica, que representa un mundo donde todo es fundacional para una comunidad y según la cual se orienta la vida.

mover en el hombre moderno burgués el juicio sobre la obra de arte, además de la contemplación o goce inmediato. Para puntualizar lo antes dicho, Hegel (2011) afirmó en sus *Lecciones sobre la estética*:

Considerado en su determinación suprema, el arte es y sigue siendo para nosotros algo del pasado. Con ello ha perdido para nosotros también la verdad y la vitalidad auténticas, y, más que afirmar en la realidad efectiva su primitiva necesidad y ocupar su lugar superior en ella, ha sido relegado a nuestra *representación* (p. 14).

Así pues, si se tiene en cuenta que para la filosofía del arte son necesarias la erudición, la formación, la cultura y el conocimiento histórico y no solo la impresión inmediata de las obras, el individuo no sería un simple receptor carente de juicio propio, tampoco un simple receptor de un arte de Estado o del poder fáctico de turno; resuena en este punto la consideración del arte que presenta Schiller (1990) en la séptima de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Dice Hegel (2011), “lo que sometemos a nuestra consideración pensante —dice Hegel— es el contenido, los medios de representación de la obra de arte y la adecuación o inadecuación entre ambos aspectos” (p. 14), con lo que la recepción del arte cuenta con la formación del individuo y con el pensamiento conceptual que este expresa en virtud de la formación filosófica.

En contraposición y como contraste, Hölderlin había considerado mucho antes de la *Enciclopedia* (1817) y de las *Lecciones sobre la estética* (1820), que la filosofía tiene sentido en tanto esté en correspondencia con el arte, y no solo como la superación de este, sino también en la comunicación viva junto con la religión. Para Hölderlin, la filosofía aporta a la aclaración del arte y la religión es religión del arte.

### Arte, religión y filosofía en *Hiperión*

Hegel no alude ni hace referencia directamente a Hölderlin en sus textos de madurez ni en los textos que recopilan sus lecciones<sup>5</sup>. Sin embargo, la concepción de arte, religión y filosofía lo pone en una valoración semejante a la

<sup>5</sup> Entre las últimas alusiones que se conservan están las cartas que intercambió con Schelling en 1804, cuando Hölderlin ya mostraba síntomas de locura (por ejemplo, en carta que Hegel envía a Schelling el 16 de agosto de 1803).

de su otrora amigo, aunque con sendas diferencias. ¿Hölderlin hace parte de los prerrománticos que todavía le atribuyen posibilidades sustanciales al arte? ¿Será este el propósito de la novela *Hiperión o el eremita en Grecia* (Hölderlin, 2002) y el de sus textos poéticos y teóricos? En principio, sí. Su novela atiende al propósito de reactivar el arte, que la poesía y el poeta cumplan una función sustancial en la formación de la humanidad, lo que a Hegel no le resultó sensato y por ello criticó a quienes expresaron ideas semejantes.

La historia de *Hiperión o el eremita en Grecia*, novela de estilo epistolar, muy empleado en aquel momento en las letras alemanas de finales del siglo XVIII (Roetzer, 2012), se basa en la narración en retrospectiva y prospectiva que hace Hiperión de su vida a un destinatario llamado Belarmino (Hölderlin, 2002), a través de la cual, según Kreuzer (2011), se presenta la resolución de las disonancias en un carácter o personaje. Al mismo tiempo que va relatando sus anteriores acciones, reflexiona sobre su estado presente, actualizando así su situación de hombre que reflexiona sobre la vida, la muerte, el pasado y el posible devenir del mundo. Hiperión, luego de sus andanzas de joven por diferentes lugares, regresa a su patria, la isla Tina, y desde allí narra a Belarmino todo lo que hizo de joven hasta llegar al momento presente de su retorno y lo que acontece y piensa en su presente inmediato. Hiperión relata sus intereses de juventud: el anhelo por encontrar la belleza, la libertad, el deseo de transformar la sociedad; las amistades que hizo; el amor que tuvo por Diotima, con la que se promete en matrimonio; su participación en la guerra por la libertad de Grecia, que estaba bajo el dominio del Imperio otomano, la cual fracasa y que echa por tierra la promesa de unión con Diotima que se esperaba duradera y propicia para dar hijos al mundo; y, finalmente, su decisión de vagar por el mundo. Entre tanto, mueren sus seres queridos. Así, vencido y desesperado, debe superar la tendencia al suicidio y superar el desgarró y el dolor de la experiencia vivida. Estas reflexiones como eremita se convierten en el contenido de las cartas que envía al personaje Belarmino.

La locación de la historia es la Grecia del tercer cuarto del siglo XVIII. La novela está dividida en dos volúmenes y cada volumen contiene dos libros. En el segundo libro del primer volumen, Hiperión hace referencia a un viaje que realizó con su amada Diotima y otros amigos a Atenas. Cuando están de camino, el

protagonista habla de la pasada grandeza de Atenas, de sus hombres, virtudes y logros, y de aquello que los hizo libres y admirables. En ese discurso expone su concepción del arte, la religión y la filosofía.

“El arte y la religión ateniense, y su filosofía y sus formas estatales [dice Hiperión] fueron flores y frutos del árbol, no suelo y raíces” (Hölderlin, 2002, p. 111). Y más adelante escribe, “el primer hijo de la belleza divina es el arte. Así ocurrió entre los atenienses. La segunda hija de la belleza es la religión” (p. 113), el tercer hijo será la filosofía. Para Hiperión, el árbol del que brotan los frutos es la belleza siendo el arte el primero, la religión el segundo, las formas estatales y la libertad el tercero y la filosofía el último de los frutos, con ello expresa que la filosofía procede de la poesía y ha de volver a ella. Según lo anterior, Hölderlin concibe a la poesía como la que une y a la filosofía como la que divide, aprehende y expone en conceptos, y luego debe comprenderse en relación con la unidad de la que surgió, al modo de una “filosofía de la unificación” en la que “se superan las ‘contradicciones más extremas’ y se produce al mismo tiempo la alternancia recíproca entre las contratendencias” (Másmela, 2018, p. 20). No deja de ser algo paradójico lo dicho por el personaje (aunque ya Schiller (1990) había insinuado esto mismo): Si el hombre moderno quiere volver a ser virtuoso y admirado como el antiguo ateniense, ha de hacerlo por medio de la belleza, en vínculo con la poesía y la filosofía, y en una nueva comprensión de sí mismo y del mundo. Hegel despachó esta idea en la *Enciclopedia* y de modo más irónico en las *Lecciones sobre la estética*, aunque sin referirse directamente a Hölderlin. No obstante, este aspecto unificador del arte, de la belleza, que se rememora en esta última carta, se pierde de vista en el desarrollo ulterior de los eventos asociados a la participación en la guerra de liberación de Grecia. La guerra resulta ser un fracaso y donde Hiperión, junto con su amigo de armas Alabanda y sus hombres querían sembrar la semilla de la libertad, se siembra el desconcierto y la muerte (Hölderlin, 2002, p. 159). Por tanto, el ideal de la relación y contraposición armónica entre arte, religión, formas estatales y filosofía queda pospuesto, mas no se da por superado.

La novela *Hiperión o el eremita en Grecia* se publicó en dos tomos en los años de 1797 y 1799, en tanto que la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* fue publicada en 1817, y se editó en dos ocasiones más en vida de Hegel, en 1827

y en 1830. La diferencia temporal entre las obras es significativa tanto en los años que las separan como en las posturas que toman los autores, incluso en la postura que el mismo Hegel adopta en relación con sus escritos de juventud. El carácter literario y estético de la novela no parece acercarse a la profundidad y complejidad del concepto de las obras filosóficas. Sin embargo, esta relación entre arte, religión y filosofía está en una vía de des-encuentros. Hölderlin no se limita a otorgarle el primer momento al arte en una sucesión de fenómenos del espíritu, como hará Hegel, sino que lo considera como aquel que articula la religión, las formas estatales y la filosofía al ponerlos en mutuo vínculo y en el mismo nivel de relevancia. Pues cuando Hegel piensa en el arte en relación con las formas estatales, lo concibe con base en el despliegue que le atribuye al espíritu. Así, el arte no tiene una relación simétrica con la religión ni con el Estado, ni menos con la filosofía de vanguardia. El Estado moderno tiene un referente histórico que no reposa en el arte, y mucho menos en el antiguo; Hegel basa el Estado en la eticidad que propició la religión cristiana protestante (Ginzo Fernández, 1996). La religión revelada, en especial la luterana, es el soporte ético del Estado y la filosofía sería la comprensión de las manifestaciones religiosas, políticas y culturales de su contexto. Por el contrario, para Hölderlin el Estado (que no debe ser una simple máquina cuya función se limite a oprimir al individuo y que debe favorecer la belleza) y las relaciones religiosas deben cimentarse en el arte y no en la eticidad, cuyo talante es la religión revelada, por más que pudiese ser la más adecuada para el periodo moderno. Hölderlin considera que la religión debe ser rejuvenecida por la belleza y por ello recurre al mito. En este sentido, las tres manifestaciones deben tener igual relevancia y fuerza para concretar los cambios sociales, políticos y culturales. En tanto que, para Hegel, los otros dos fenómenos, el arte y la religión, están supeditados a la razón y, por tanto, el Estado también debe estar regido por esta misma. La contraposición entre ambas posturas es evidente, y en nuestro contexto la posición de Hölderlin no dejaría de ser sospechosa de un romanticismo atrasado. Por ejemplo, autores como Béguin (1994) y Safranski (2012) han considerado a Hölderlin un poeta cuyo sentido de la realidad estaba más enfocado en los dioses que en los hombres, casi un místico que anhelaba la antigua Grecia mientras proponía una solución poco sensata para su contexto histórico al prescindir de los hombres y centrar la esperanza en dioses o semi-dioses creados por su lenguaje. Al respecto dice Béguin (1994), “entre todos

los poetas de su tiempo, Hölderlin fue acaso el único que tuvo el sentido del mito, el sentido de los dioses, hasta el punto de percibir en los hombres menos realidad que en las figuras celestiales” (p. 208) y Safranski (2012) afirma, “a la postre, (...) se quedó solo con sus dioses. Pero los dioses que no se comparten desaparecen” (p. 154). Estas afirmaciones tienen una validez parcial, porque Hölderlin tuvo un notable interés por los procesos sociopolíticos que subyacen en sus obras y en su correspondencia.

Hölderlin sabe de las contraposiciones y procesos de secularización que vive la modernidad y aspira a que a futuro se superen mediante una armonía con base en la belleza. Podríamos inferir que prefiere una patria fundada en nuevos mitos que inspiren amor a la misma, en lugar de la maquinaria institucional y burocrática del Estado moderno. Esto se ve reflejado en la novela, por ejemplo, en la crítica que realiza al Estado al cuestionar el valor excesivo que le concedía su amigo Alabanda: “Me parece que tú concedes demasiado poder al Estado” (Hölderlin, 2002, p. 54), le dice Hiperión. Hölderlin enfatiza en la creación y renovación de mitos en los cuales basar la religión, el conocimiento filosófico y las formas estatales, y también en la necesidad de hallar reflexivamente “el principio” que “explique las escisiones en las que pensamos y existimos” (Hölderlin, 1990, p. 289) y superar dichas escisiones y antagonismos apoyados en el sentido estético. Por lo que su postura es muy paradójica y muy contraria a la que Hegel desarrolla posteriormente. Hegel advierte la relevancia del Estado —“la sustancia ética autoconsciente” (2017, p. 871)—, no porque le otorgue el poder exclusivamente a este y a sus instituciones, sino porque ve en este el desarrollo de la conciencia y la estructura de un mundo conforme a los avances económicos, sociales e industriales<sup>6</sup>. De igual modo, Hegel comprendió la presencia (relevancia) e influjo cultural que estaba desempeñando Europa en el mundo en el plano político, científico y social-económico, mientras que Hölderlin aspiró a una armonía que quizás iría en contra de muchas de las actividades comerciales que se realizaban. El desarrollo y fin de la novela, no obstante, presenta el fracaso de aspiraciones tan esperanzadoras, por paradójico que parezca. Hiperión es un personaje que pretende conquistar de

<sup>6</sup> Esto se ve reflejado, por ejemplo, en las *Lecciones filosofía de la historia* en donde se afirma: “Para que un Estado adquiriera las condiciones de existencia de un verdadero Estado es preciso que no se vea sujeto a una emigración constante y que la clase agricultora, imposibilitada de extenderse hacia afuera, tenga que concentrarse en ciudades e industrias urbanas. Sólo así puede producirse un sistema civil y esta es la condición para que exista un Estado organizado” (Hegel, 1994, pp. 175-176).

nuevo para su presente histórico la formación sustancial a través del arte, de la belleza y del vínculo entre religión, formas estatales y filosofía partiendo de la poesía y regresando a ella, pero que fracasa en esta reconstrucción tal como se relata en la novela. Este fracaso es un cálculo premeditado por el mismo autor quien sabe de las dificultades para resolver lo épico de la empresa en los cambios de la vida moderna.

Da paso, pese al fracaso, a otro intento esta vez proyectado en la tragedia inconclusa *La muerte de Empédocles*. Esta obra (Hölderlin escribió tres versiones y dos ensayos poetológicos y filosóficos) tiene muchos matices de lo que Hegel tanto critica a los románticos. Pretender, por ejemplo, por medio de la representación de una obra de arte, comprender la totalidad de la modernidad, de la vida civil, de la ciencia, las relaciones sociales y todos los procesos que dividen y oponen los diferentes estamentos de la sociedad y, además de comprenderlos, unificarlos por medio de la representación simbólica de un personaje dramático trágico. Análogo al Jesús de los cristianos, el Empédocles que proyectaba Hölderlin sería un personaje que resolvería los antagonismos de la vida moderna y serviría de orientación para que los demás hombres siguieran el camino de reconciliación y armonía con todas las facetas que en la modernidad estaban en oposición tras el colapso del mundo antiguo greco-cristiano, es decir, religión, Estado, arte, filosofía, ciencia, hombre y naturaleza. Empédocles daría paso a una nueva época que superaría la relación de dominación que estaba efectuando el hombre en términos estatales y mercantiles. Pero Hölderlin comprendió que su empresa no tenía cabida en su tiempo y contexto, por ello, quizás, no terminó la obra. La comprensión o intuición de la imposibilidad estuvo acertada, porque en lugar de favorecerse la reconciliación y darse una relación armónica entre los diferentes factores de la modernidad, se agudizó la separación.

Lo antedicho pondría a Hölderlin en el marco de los románticos y lo dejaría vinculado al anhelo del retorno de la poesía y del arte griego, lo cual no es completamente acertado, pues, primero, en un par de cartas dirigidas a Böhlendorf en 1801 y en 1802, que seguro Hegel no conoció, Hölderlin expresa su pensamiento sobre la función del arte y la poesía en su contexto, que marca un cambio con respecto a su concepción anterior. En la primera de las cartas

le dice a su amigo: “He trabajado largamente sobre esto y sé ahora que, aparte de aquello que deba ser lo elevado entre los griegos y entre nosotros, en concreto, la proporción y la destreza vivas, no tenemos por qué tener nada igual a ellos” (Hölderlin, 1990, p. 545). Y comenta que lo propio de los artistas modernos y del hombre moderno en general es la claridad de la representación a diferencia de los griegos, pero que esta misma propiedad es la más difícil de captar y expresar en el arte. En segunda instancia, la idea según la cual no es completamente acertado considerar a Hölderlin un romántico está reforzada en las “Notas” a las traducciones que hizo el autor de las tragedias de Sófocles *Edipo rey* y *Antígona* —traducciones que generaron cierta respuesta hilarante en el público receptor de su momento (Mas, 1999)—; se trata de un texto que sí pudo haber conocido Hegel. Al final de la III parte de las “Anotaciones sobre *Antígona*”, texto muy hermético y denso, dice Hölderlin en contraste con los poetas griegos y sus formas artísticas:

Las formas patrias de nuestros poetas, donde las hay, deben, sin embargo, ser preferidas, porque las tales no solo están ahí para aprender a comprender el espíritu del tiempo, sino para mantenerlo firmemente y sentirlo, una vez que ha sido captado y aprehendido (Hölderlin, 2001, p. 166).

Poco tiempo después de la publicación de las traducciones, Hölderlin perdió la razón y cayó en una locura de la que no se recuperó, pero en estas dos alusiones se evidencia que su pensamiento estaba madurando hacia una comprensión de su contexto y el arte no romántico o, quizás, no exclusivamente romántico. Al respecto, Blanchot (2002) considera que en este punto Hölderlin realiza “el regreso natal” o “vaterlandische Umkehr” (p. 240), vuelta a la patria que implica un distanciamiento no solo con los antiguos, sino contra la preeminencia de una religión del arte. La tendencia hacia lo patrio, es decir, hacia las formas de representarse el mundo moderno, indican un viraje en su pensamiento que deja a lo griego y al arte griego como un ideal del pasado ya realizado y abre para el presente un ideal por buscar. La interrupción de su madurez intelectual no le permitió arribar a la comprensión del mundo que Hegel sí logró.

## Conclusión

Hegel acierta al decir que el arte no tiene el carácter de lo sustancial para la modernidad como lo tuvo en la antigüedad y que en este sentido la filosofía, la ciencia y el moderno orden civil contrastan con lo sustancial del arte, especialmente con el simbólico y el clásico. También tiene razón en que la fuerza del arte que articulaba la religión, las formas estatales y la filosofía no se corresponde con su momento y establece una diferencia entre estos fenómenos, contrario a la función y relevancia simétrica que les dio Hölderlin. El Estado moderno que piensa Hegel, por ejemplo, no tiene correspondencia con lo que se encuentra en la lectura que hace Hölderlin de las relaciones artísticas, religiosas, estatales y filosóficas.

Así, por ejemplo, en la nota que acompaña al párrafo 552<sup>7</sup> de la *Enciclopedia* dice Hegel (2017) que “el Estado descansa sobre el talante ético, y este sobre el religioso” (p. 909). El Estado se basa en el carácter ético y este en la convicción religiosa. En este sentido, la eticidad es el fundamento del Estado y el fundamento de lo ético es la religión, pero ¿cuál es el fundamento de la religión? ¿El arte? ¿Algún tipo de arte en especial o entre religión y arte deja de existir por completo alguna relación? Y si hay correspondencia entre arte y religión, un Estado, por ejemplo, cuya base sea una religión del arte ¿tendrá un talante ético en la belleza y unas formas estatales fundadas en la belleza (quizás como los antiguos griegos)? De ser posible, no lo sería para Hegel, porque la religión a la que se refiere en dicha nota es la cristiana, la protestante con mayor precisión, sin que el Estado esté sometido a la religión (Ginzo Fernández, 1996). De modo que el Estado descansa sobre la cualidad ética del cristianismo, no del paganismo ni de ninguna otra religión; y en términos del espíritu, el Estado, junto con su religión y las prácticas sociales y culturales, está contenido y es sabido por la filosofía. Y lo que es mucho más relevante para Hegel, el despliegue que ha atravesado en todos los tres momentos ha estado acompañado de la libertad y de su máxima actualización en virtud de la filosofía (Dudley, 2009). En cambio, para Hölderlin, esa misma afirmación posibilitaría concebir

<sup>7</sup> Último párrafo de la Tercera parte de la “Filosofía del espíritu”, “Segunda sección”, “Espíritu objetivo”, literal C, apartado dedicado a la “Historia universal”, historia que se entendía en sentido progresivo. Hegel amplía mucho más esta visión progresiva de los pueblos desde el griego hasta el germano en los *Principios de la filosofía del derecho* hasta llegar a la consolidación de los Estados modernos.

un Estado por venir cimentado en una religión del arte al estilo de los antiguos, salvo que no en su presente como él mismo pudo constatar, pues todo terminó en fracaso. Sin embargo, si se atiende al desarrollo de la novela, el mismo autor está indicando la imposibilidad de que un Estado cimentado en la belleza se construya en la modernidad, aunque no lo deshecha para un porvenir. Parece un presagio de la imposibilidad de lograr tal acontecimiento para su presente inmediato. Hegel niega la posibilidad de tal hecho y el tiempo contemporáneo parece darle la razón, en tanto que Hölderlin se aferra a la posibilidad de una vigencia del arte en correspondencia con la religión y la filosofía teniendo en cuenta, al mismo tiempo, la imposibilidad de que se efectúe esa posibilidad.

Así, mientras la solución a la oposición entre la verdad del arte —verdad objetiva manifiesta en lo sensible— y la verdad interior de la religión —verdad subjetiva manifiesta en el sentimiento religioso— es la filosofía, postura que se atribuye a Hegel, en el caso de Hölderlin la solución se daría desde el arte, el cual siempre mantendría una contradicción permanente y no anularía los opuestos.

Lo mencionado por Terry Pinkard (2002) en su libro *Hegel. Una biografía*, al cerrar el capítulo “La naturaleza, la religión, el arte y lo absoluto a la luz de un pensamiento instalado en la vida moderna”, guarda algo de razón. Allí anota Pinkard: “La edad moderna, parecía decir Hegel, pertenecía a Hegel, no a Hölderlin” (p. 757). La pregunta que tenía que resolver Hölderlin, y que Hegel sí aborda y reflexiona, era ¿cómo el arte moderno [moderno como último momento del arte denominado por Hegel *romántico* que se correspondía con el periodo histórico de ambos] podía responder a una época fragmentada y en la que no estaba cumpliendo una función sustancial? Y que se relaciona con esta otra pregunta: “¿Debe el artista atenerse a su presente y sólo a él, o debe olvidarse de su presente y atenerse sólo al pasado (y a la cultura ajena) con su extrañeza?” (Domínguez Hernández, 2008, p. 218), que, a su vez, tiene que ver con la querrela entre antiguos y modernos que Hölderlin (2001) abordó en su ensayo “El punto de vista desde el cual tenemos que contemplar la antigüedad” (pp. 35-37). Parte de la respuesta que da Hegel se ha indicado con anterioridad, mientras que Hölderlin dejó algunas ideas que se encaminan a dar una respuesta no tan alejada del contexto moderno.

## Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación 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

Acosta, M del R., y Díaz, J. A. (Eds.) (2008). *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*. Bogotá D.C: Universidad Nacional de Colombia.

Béguin, A. (1994). *El alma romántica y el sueño*. Colombia: FCE.

Blanchot, M. (2002). *El espacio literario*. Madrid: Editorial Nacional.

Domínguez Hernández, J. (2008). Arte como *formelle Bindung* en el mundo moderno en la estética de Hegel. *Estudios de filosofía*, (37), 201-221. Recuperado de [http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0121-36282008000100010&script=sci\\_abstract&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0121-36282008000100010&script=sci_abstract&tlng=es)

Dudley, W. (2009). *Hegel, Nietzsche, and philosophy. Thinking freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ginzo Fernández, A. (1996). Política, religión y filosofía en G. W. F. Hegel. *Revista de estudios políticos*, (94), 111-145. Recuperado de <https://recyt.fecyt.es/index.php/RevEsPol/article/view/45568/27085>

Hegel, G. W. F. (2006). *Filosofía del arte o estética*. Madrid: Abada.

Hegel, G. W. F. (2011). *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal.

Hegel, G. W. F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Abada.

Hölderlin, F. (1990). *Correspondencia completa*. Madrid: Hiperión.

- Hölderlin, F. (2001). *Ensayos*. Madrid, España: Hiperión.
- Hölderlin, F. (2002). *Hiperión o el eremita en Grecia*. Madrid: Hiperión.
- Kreuzer, J. (2011). *Hölderlin Handbuch. Leben. Werk. Wirkung*. Stuttgart Weimar: Verlag J.B Metzler.
- Mas, S. (1999). *Hölderlin y los griegos*. Madrid: La balsa de la Medusa.
- Másmela, C. (2018). *Hölderlin. La intimidad del medio hespérico*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Pinkard, T. (2002). *Hegel. Una biografía*. Madrid: Acento.
- Roetzer, H. G. (2012). *Historia de la literatura en lengua alemana. Desde los inicios hasta la actualidad*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Safranski, R. (2012). *El romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets.
- Schiller, F. (1990). *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona: Anthropos.
- Wallerstein, I. (2011). *El moderno sistema mundial. La segunda era de la gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*. México: Siglo XXI.



**Artículos de reflexión  
no derivados de  
investigación**

# EL DIÁLOGO COMO FUSIÓN DE HORIZONTES EN LA COMPRENSIÓN HERMENÉUTICA DE GADAMER

Dialogue as a fusion of horizons in Gadamer's  
hermeneutical understanding

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3293>

Recibido: 7 de noviembre de 2018 / Aceptado: 5 de abril de 2019 / Publicado: 21 de junio de 2019

*Edison Francisco Viveros\**

## Resumen

Comprender para Gadamer es ponerse de acuerdo en la cosa (Sache). En este sentido, no es posible comprender una situación humana cuando hay una incapacidad para dialogar. El diálogo es aquella forma del lenguaje en la que entramos, en la que creamos tejidos de palabras y nos enredamos porque nos dejamos llevar por la cosa (sache) o la situación hermenéutica. La tesis del escrito es la siguiente: El diálogo en Gadamer es un medio para llegar a la fusión de horizontes y a la comprensión hermenéutica. La conclusión es que la hermenéutica solo puede lograrse y llevarse lejos si los dialogantes tienen disposición para ello y si reconocen la importancia de la opinión del otro como un acto de razón. Es decir, no como una abdicación de la propia razón.

## Palabras clave

Gadamer; Diálogo; Situación hermenéutica; Filosofía hermenéutica.

\* Magíster en Educación y Desarrollo Humano (Cinde-Universidad de Manizales). Docente-investigador de la Universidad Católica Luis Amigó, categoría asistente. Medellín, Colombia. Integrante del grupo de investigación "Familia, Desarrollo y Calidad de Vida". Contacto: [viveros.edison@yahoo.com](mailto:viveros.edison@yahoo.com) / [edison.viverosch@amigo.edu.co](mailto:edison.viverosch@amigo.edu.co), ORCID: [orcid.org/0000-0003-0610-4110](https://orcid.org/0000-0003-0610-4110).

## Abstract

To understand for Gadamer is to agree on the thing (Sache). In this sense it is not possible to understand a human situation when there is an inability to dialogue. Dialogue is that form of language in which we enter, in which we create tissues of words and get tangled up because we get carried away by the thing (sache) or the hermeneutical situation. The thesis of this paper is the following: The dialogue in Gadamer is a means to reach the fusion of horizons and hermeneutical understanding. The conclusion is that hermeneutics can only be achieved and expanded when the interacting parties are willing to do so and if they recognize the importance of the other's opinion as an act of reason, which is not an abdication of reason itself.

## Keywords

Gadamer; Dialogue; Hermeneutical situation; Hermeneutical Philosophy.

## Introducción

El propósito del trabajo está centrado en presentar de qué manera se expone la noción de diálogo en Gadamer. Para él, comprender es ponerse de acuerdo en la cosa o el asunto (Sache). La llegada a un horizonte común implica el diálogo. Así también lo comprende Vergara (2008) para quien lograr la comprensión implica “la puesta de acuerdo con el otro sobre algo a través del lenguaje como medio universal cuyo fin es el consenso” (p. 153). Sin embargo, no se trata de un instrumento de los dialogantes que se proponen un fin común porque Gadamer enfatiza que ninguno de los ellos domina o controla el proceso. Se pierde el rumbo para que en la incerteza surja de manera espontánea y flexible el mismo asunto común que guía la conversación. La ocurrencia viene a facilitar el acceso al asunto que se quiere comprender.

Esta pérdida del rumbo está guiada por el asunto en común que concierne a los intérpretes. La apertura al otro implica la aceptación del disenso y el desacuerdo, porque no siempre están las condiciones favorables para la ejecución del diálogo. Gadamer plantea que la llegada a la comprensión se logra con una disposición a oír y esta escucha no siempre se basa en una cómoda asimilación de la otredad, sino que la mayoría de las veces se refiere a algo que genera perplejidad y que implica dialogar con otro. Comenta Gadamer (1998) que “tener la capacidad de oír es tener la capacidad de comprender. Este es el verdadero tema de mis reflexiones” (p. 71). Sin embargo, podemos preguntarnos: ¿Es posible que el diálogo implique necesariamente un desacuerdo previo? ¿Qué pasaría entonces cuando los interlocutores están de acuerdo en todo?

En tal sentido, la pregunta referida a qué diría Gadamer cuando hay imposibilidad para el diálogo es un punto problemático que no oculta el riesgo que trae consigo la conflictividad entre los seres humanos cuando se proponen dialogar. Es decir, tal vez no sea posible un acuerdo completo y pleno entre los dialogantes, pero sí puede haber una disposición, una apertura hacia el otro que nos muestre otros horizontes posibles que lleguen a ser en apariencia incompatibles al propio horizonte. Dice Fernández Labastida (2006), interpretando la noción de diálogo en la obra de Gadamer, que “la

aceptación de la alteridad de nuestro interlocutor es el punto de partida de todo posible acuerdo sobre una cosa. Este tácito consenso es lo que hace posibles los desacuerdos” (p. 66). Sin embargo, hay otras posiciones que niegan la posibilidad del diálogo entre personas como lo defiende Pérez-Estévez (1999), quien rechaza el modelo de diálogo gadameriano “debido a que pretende alcanzar una plenitud de Verdad que hace inútil toda apertura hacia algo distinto al mundo de las ideas a la tradición propia” (p. 33).

En contraposición a esta idea expuesta por Pérez-Estévez (1999), Gadamer sostiene que comprender no es una identificación personal del intérprete con el autor original o un gesto empático del primero con el segundo, en cambio, “comprender lo que alguien dice es, como hemos visto, ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias” (Gadamer, 2005, p. 461). Tampoco el diálogo para Gadamer se ubica en el contexto epistemológico porque este se centra en el debate dicotómico entre sujeto-objeto. Es decir, la hermenéutica que Gadamer propone no pretende la plenitud de la Verdad. Su énfasis está en que el otro o el texto no son objeto de conocimiento, sino que son o un *tú* o una situación a ser interpretada. Por tanto, diálogo no es ni una actitud empática ni una descripción epistemológica. Indica Gadamer (2005):

Si existe alguna conclusión práctica para la investigación que propongo aquí, no será en ningún caso nada parecido a un ‘compromiso’ científico, sino que tendrá que ver más bien con la honestidad ‘científica’ de admitir el compromiso que de hecho opera en toda comprensión. Sin embargo, mi verdadera intención era y sigue siendo filosófica; no está en cuestión lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer (p. 10).

Gadamer (2006) señala que no es posible comprender una situación humana cuando hay una incapacidad para dialogar. La crítica de Gadamer al cientificismo consiste en señalar que la tendencia a aplicar patrones de la ciencia natural a todos los ámbitos del saber humano es insuficiente, porque encaillar a los seres humanos en estos esquemas es sencillamente imposible. La distancia que establece Gadamer no es con la actitud del científico que desea

conocer más, sino con la de aquel que pretende actuar bajo los patrones de la ciencia, en un ámbito que se resiste a ser tratado de ese modo. En esta línea señala Gadamer (2005):

Parto del hecho de que las ciencias del espíritu históricas, tal como surgen del romanticismo alemán y se impregnan del espíritu de la ciencia moderna, administran una herencia humanista que las señala frente a todos los demás géneros de investigación moderna y las acerca a experiencias extracientíficas de índole muy diversa, en particular a la del arte (p. 10).

Esta consideración de Gadamer nos ofrece un nicho de reflexión sobre el diálogo. Es decir, la conexión que puede existir entre ciencia moderna, empírica y basada en evidencia matematizable y la ciencia que se ocupa de las maneras en que sentimos, experimentamos y hacemos conciencia de los fenómenos humanos. En otras palabras, la vinculación que puede darse entre la tradición empírica en sus diversos positivismos y las ciencias del espíritu, las fenomenologías y las hermenéuticas contemporáneas. Gadamer hace énfasis en un aspecto fundamental: la experiencia artística, la sensibilidad estética. Para Gadamer no hay tal distancia entre estas dos tradiciones, sino que se pueden complementar a través de una mentalidad hermenéutica capaz de establecer un diálogo tan necesario en los mundos científicos modernos<sup>1</sup>.

Pero ¿cuál es el camino que Gadamer insinúa? Aquel en el que se toma en cuenta la diversidad de matices sobre la cosa (Sache) o asunto, que implica siempre diferentes perspectivas y la elaboración hermenéutica con los otros. El filósofo alemán toma distancia de la idea según la cual la comprensión se ocuparía de un objeto que puede ser conocido de manera absoluta. Esto se constituye en un campo de deliberación importante porque siempre hay una falta que empuja a dialogar más sobre el objeto o la cosa de la que se habla. No llegamos a conocer de manera absoluta algo, pero sí logramos inclinarnos a querer comprender la cosa por medio de la experiencia hermenéutica y el diálogo.

<sup>1</sup> El mismo tema fue tratado desde la perspectiva de la experiencia de la lectura en Gadamer que hice antes y que puede contrastarse en Viveros (2014). En él busqué hacer una apología a la idea gadameriana de que leer es dejar que otro nos hable. Es decir, leer implica una escucha intuitiva que nos muestra la hospitalidad de encontrarse con otro que también puede tener la razón. Esta misma línea interpretativa es elaborada por Pérez-Estévez (2002) quien expone que para Gadamer “toda lectura de un texto es una especie de conversación o de diálogo con la humanidad pasada que habla a través del texto” (p. 117).

Gadamer prefiere la deliberación acerca del intérprete porque le interesa saber qué le ocurre a los dialogantes por encima de sus anhelos o prácticas científicas, aunque no las desprecie. Es decir, “la cuestión de la incapacidad para el diálogo se refiere más bien a la apertura de cada cual a los demás y viceversa para que los hilos de la conversación puedan ir y venir de uno a otro” (Gadamer, 2006, p. 204). El diálogo es un medio privilegiado por Gadamer para crear pensamiento filosófico y se centra en los dinamismos que se generan de forma espontánea entre los dialogantes. Gadamer (2005) pretende hallar un punto medio de conversación sobre el asunto hermenéutico que ha usado el ser humano para conocer. Asunto hermenéutico es aquel que da algo para pensar y que sirve de foco para que los dialogantes deliberen sobre él y ejerzan así su capacidad interpretativa. Gadamer no se suscribe en la disputa entre ciencias del espíritu y ciencias naturales. Él no niega que en estas dos tradiciones haya método, sino que ambas tienen objetivos de conocimiento diferentes. Tampoco insinúa que el cientificismo sea una falsa apertura o una negación de la apertura, sino que insiste en que ambas formas de conocer se ocupan de objetos que no son idénticos entre sí y por tanto exigen formas de abordaje coherentes con su naturaleza. Las ciencias del espíritu se ocupan de las experiencias de lo humano desde diversos matices inclinados por lo singular de cada vida vivida, lo cual no puede ser reducido a un aspecto y mucho menos puede ser dominado por un método científico que promete decirlo todo sobre él. Cualquier método científico puede llegar a explicar características humanas, pero se queda en el lugar de lo insuficiente si quiere ser algo único y absoluto. Gadamer (2005) dice:

Nada más lejos de mi intención que negar el que el trabajo metodológico sea ineludible en las llamadas ciencias del espíritu. Tampoco he pretendido reavivar la vieja disputa metodológica entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Difícilmente podría tratarse de una oposición entre los métodos. (...) Lo que tenemos ante nosotros no es una diferencia de métodos sino una diferencia de objetivos de conocimiento (p. 11).

Las palabras que se dicen unos a otros en el diálogo tienen sentido si son utilizadas con el ánimo de ampliar los horizontes de comprensión que cada dialogante trae, aunque tales horizontes sean distantes uno del otro. El crecimiento de la individualidad llega si los que dialogan se despojan de la creencia

de tener la verdad y, por el contrario, reconocen que sin el otro no es posible una comprensión. El otro introduce la posibilidad de nuevas formas de entender una situación que ofrece posibilidades para pensar. Es decir, solo llegamos a conocer algo a partir del diálogo con los demás.

Pero ¿qué entiende Gadamer por los conceptos *diálogo*, *dialéctica*, *habla* y *conversación*?, ¿son nociones diferentes o se refieren al mismo sentido?, ¿son un medio para llegar al conocimiento de un objeto o tal vez una disposición anímica para construir múltiples versiones de mundos posibles entre personas que desean dialogar sobre un asunto que les inquieta y conmueve?

Para Gadamer el diálogo es aquella forma del lenguaje en la que entramos, en la que creamos tejidos de palabras y nos enredamos porque nos dejamos llevar por la cosa (*sache*) o la situación hermenéutica. Por eso dice que somos dirigidos en el diálogo. Este sentido del diálogo es el modelo que lleva a toda comprensión. Por consiguiente, la incapacidad para dialogar está referida a una carencia de disponibilidad anímica para escuchar y abrirse a los otros, los cuales pueden tener la razón. El diálogo en Gadamer significa el medio para llegar a la comprensión y, por tanto, es una fusión de horizontes y de mundos posibles. Según lo expuesto hasta aquí, la tesis que expondré es la siguiente: El diálogo en Gadamer, en tanto es lo que constituye el lenguaje, es el medio para llegar a la fusión de horizontes y a la comprensión hermenéutica. La palabra *medio* aquí debe entenderse no como herramienta, en el sentido instrumental, sino como el ámbito en que se hace posible la comprensión.

## El diálogo como fusión de horizontes en la comprensión hermenéutica. A propósito del cuerpo argumentativo

La autoridad es en primer lugar un atributo de personas. Pero la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. La autoridad no se otorga, sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada.

Este sentido rectamente entendido de autoridad no tiene nada que ver con una obediencia ciega de comando. En realidad, no tiene nada que ver con una obediencia sino con conocimiento (Gadamer, 2005, p. 347).

El diálogo es aquel que permite aproximarnos al horizonte de comprensión que tiene el otro. Ampliar el horizonte tiene que ver con que los dialogantes ofrezcan sus perspectivas, de modo que reconocen autoridad entre ellos. Cada uno se aproxima a lo que el otro le ofrece. Es decir, admiten que el otro tiene las posibilidades de aumentar el propio horizonte de comprensión. Dialogamos porque creemos que gracias a la perspectiva de otros ampliamos nuestras comprensiones y extendemos nuestra facultad interpretativa del mundo. En coincidencia con esto dice Contreras (2018) que “Gadamer toma el diálogo como modelo efectivo de realización del comprender y modo de ser propio del lenguaje, de la historia y del acuerdo básico de la sociedad” (p. 133) y dice más adelante “el diálogo que somos recoge, pues, la dimensión comunitaria e histórica de los seres humanos y del mundo mismo tal como ha sido vivido y experimentado” (p. 135).

Gadamer se aleja del sentido de una autoridad que implique el sometimiento de otro y se acerca a uno que tiene en cuenta al otro como interlocutor válido. Si y solo sí el otro es entendido como alguien que puede tener la razón y algo para decir, entonces puede surgir un ambiente propicio para la co-construcción de la comprensión acerca de un asunto. Para Gadamer, ni el interlocutor es un objeto ni es un mero requisito para ampliar mi propia explicación del mundo. El otro no es un instrumento para lograr mis propios fines, sino un jugador que juega conmigo a través del lenguaje. Nada más distante de una actitud hermenéutica que la instrumentalización del otro. La propuesta del filósofo es de apertura con el otro porque este último trae consigo algo que los demás no saben, o sea su propia configuración de sentido. En la interlocución se encuentran diversas perspectivas que son apreciadas como valiosas y por ende, son escuchadas e interpeladas.

La noción de diálogo a través del cual extendemos la comprensión es de origen platónico y Gadamer admite esto. Balzer (2002) coincide en ello al indicar que “Gadamer entra en el marco de la pregunta-respuesta, de la llamada y

la escucha, elementos entrañablemente unidos” (p. 93). Gadamer nombra a la dinámica de la pregunta-respuesta como El modelo de la dialéctica platónica. Esta forma de diálogo se sostiene en la estrecha relación entre la pregunta y la respuesta. Gadamer ubica en un lugar superior a la pregunta porque ella representa una negatividad extrema, es decir, la de la *docta ignorantia*: los interlocutores saben que no saben. Por eso una experiencia hermenéutica se inclina a usar la pregunta para llegar a la elaboración de sentido.

Un ejemplo de la noción de *docta ignorantia* es la retomada por Gadamer del diálogo platónico “Apología a Sócrates”. Allí Sócrates expone en su discurso de defensa que un hombre que cree saber algo termina por convencerse de su no saber. Dice Platón (trad. en 2008) en la voz de Sócrates:

Intentaba yo demostrarle que él creía ser sabio, pero que no lo era. A consecuencia de ello, me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes. Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que sé tampoco creo saberlo (21d).

Reconocerse como alguien que ignora y que a su vez desea saber algo es el inicio para la construcción de una pregunta y esta última es fundamental para que exista el diálogo. Gadamer (2005) sostiene que en la pregunta “está contenida una delimitación implicada por el horizonte de la pregunta. Una pregunta sin horizonte es una pregunta en vacío” (p. 441). Para Gadamer, dialogar implica la dialéctica de preguntas y respuestas. Es decir, los dialogantes preguntan porque quieren aclarar un asunto y en la dirección de ese asunto desean encontrar un sentido. Cada pregunta pone el tema central del que trata en una perspectiva particular y a la vez introduce una duda en el ser de lo preguntado. En la dinámica de preguntar y responder aparece el logos que incita a pensar lo que subyace en lo preguntado. En consecuencia, preguntar es más difícil que responder porque la pregunta trae consigo una perspectiva, un horizonte de sentido. Es decir, un diálogo no fracasa cuando los dialogantes se mantienen en el horizonte que propone la pregunta. Por ejemplo, cuando un interlocutor quiere tener la razón a toda costa, no puede darse cuenta del

sentido de los asuntos sobre los cuales se dialoga, creará que es más fácil responder que preguntar y, en efecto, estará por fuera del horizonte de sentido que ofrece la dialéctica del preguntar y el responder.

Para poder construir preguntas es necesario querer saber, estar en el lugar de la docta ignorancia y, como diría Gadamer (2005), “saber que no se sabe” (p. 440). Esta idea es potente porque para establecer una confianza y un deseo de conocer algo se necesita una posición de humildad distante de toda seducción ofrecida por la arrogancia. O sea, la elaboración de un diálogo es incompatible con la posición de querer tener la razón porque esto implica defender ciegamente el propio punto de vista y, como consecuencia, una de las partes cede acríticamente ante la actitud dogmática de la otra. Para el acto de filosofar, esto guarda una relevancia superior porque no se puede construir una actitud para pensar filosóficamente si alguno de los interlocutores está dominado por la pasión de la soberbia. El soberbio tiene el problema de estimarse más de lo adecuado porque se ama más de lo justo, porque tiene un elevado amor propio que le enceguece frente a la presencia del otro. El soberbio no se permite ver a posibles interlocutores y solo se ve a sí mismo. Es decir, la perspectiva del otro queda tachada, borrada, no es tenida en cuenta y esto es incompatible con la generación de un diálogo. En esta misma dirección Caloca (2004) dice que “la hermenéutica de Gadamer afirma que el lenguaje pertenece al diálogo, es decir, el lenguaje no es proposición y juicio, sino únicamente es si es pregunta y respuesta-respuesta y pregunta” (p. 22).

Gadamer (2005) sostiene que “preguntar quiere decir abrir. La apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la respuesta. Lo preguntado queda en el aire respecto a cualquier sentencia decisoria y confirmatoria” (p. 440). De esto puede inferirse que únicamente si se deja de lado la certeza del creer que se sabe algo, entonces podrá llegar el acceso al sentido sobre un asunto. Esta idea es de suma relevancia para pensar filosóficamente, porque Gadamer retoma la forma del filosofar heredada de los antiguos griegos. Filosofar, es decir, pensar un problema, solo puede hacerse dialogando con otros. O sea, todo pensar es pensado con los demás. Esto no debe entenderse como si un dialogante llegara sin ideas a su encuentro dialógico. Por el contrario, él llega

con un horizonte de sentido, con una perspectiva y la ofrece a su compañero a través de la forma de la pregunta. Dialogar es abrirse al otro, dejarse decir algo.

Una pregunta está mal planteada si no abre un sentido, si no alcanza lo abierto. No tener sentido quiere decir no tener orientación. Es decir, quien pregunta tiene una noción del asunto interrogado, pero se sabe limitado para comprender tal asunto en su totalidad. Existen argumentos a favor y en contra de un asunto y por tanto, emerge una aporía, una idea sin salida, la presencia de un aprieto. En ese sentido, preguntar es elegir un camino posible para resolver el disenso y sumergirse en las opiniones contrarias, en la posible verdad que pueden tener los argumentos del otro. Aquí Gadamer (2005) admite la influencia de Aristóteles en su pensamiento cuando dice que para el Estagirita

la dialéctica es la capacidad de investigar lo contrario, incluso con independencia del qué, y (de investigar) si para cosas contrarias puede existir una y la misma ciencia (...) parece en verdad una pregunta muy especial ésta de si es posible una misma ciencia para cosas opuestas (p. 442).

De esto puede inferirse que saber sobre un asunto es permanecer en lo uno y en lo otro, entrar simultáneamente en lo contrario. Es decir, el saber hermenéutico que se gana con el diálogo es dialéctico, implica la contrariedad de la afirmación y la negación y, en efecto, aceptar que un problema puede ser estudiado de un modo y de otro. Dialogar es entonces pensar desde los opuestos. Además, dialogar no quiere decir usar la dialéctica con la intención de ganar una contienda competitiva por tener la razón. Si entendemos por dialéctica “el arte de preguntar y buscar la verdad” (Gadamer, 2005, p. 444), el sentido gadameriano del diálogo estaría alejado de la soberbia y más cercano a aquel capaz de sostener en pie sus propias preguntas, de mantener una perspectiva abierta. Dice Gadamer (2005): “el arte de preguntar es el arte de seguir preguntando, y esto significa que es el arte de pensar. Se llama dialéctica porque es el arte de llevar una auténtica conversación” (p. 444).

El diálogo en Gadamer tiene un rasgo de reconocimiento de los otros porque los dialogantes no buscan hallar puntos débiles en lo dicho por cada uno de ellos. Por el contrario, indagan por la fuerza y la versatilidad de los argumentos

de los otros. Pero tampoco se trata de hacer ver como fuerte a algo que en verdad es débil. Por el contrario, el interés está puesto en pensar la cosa-asunto (Sache) que los convoca a dialogar y en reforzar la importancia de atender el horizonte de comprensión que tiene en sí mismo un problema. Este último es aquel que da algo para pensar y es abordado a través de la pregunta y la respuesta.

Finalmente, puede decirse que la noción de diálogo en Gadamer tiene el sentido de ir y venir, de entrar y salir, de girar de un punto de vista a otro. Voltear de un lado a otro abre horizontes de comprensión. Entender una opinión implica permanecer en ella el tiempo suficiente para aproximarse a los detalles que le constituyen y así saber algo que no se sabía antes de entrar en el juego del diálogo. Dice Gadamer (2005):

Acostumbramos a decir que “llevamos” una conversación, pero la verdad es que, cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de “llevarla” en la dirección que desearían. De hecho, la verdadera conversación no es nunca lo que uno habría querido llevar. Al contrario, en general sería más correcto decir que “entramos” en una conversación, cuando no que nos “enredamos” en ella. Una palabra conduce a la siguiente, la conversación gira hacia aquí o hacia allá, encuentra su curso y su desenlace, y todo esto puede quizá llevar alguna clase de dirección, pero en ella los dialogantes son menos los directores que los dirigidos. Lo que “saldrá” de una conversación no lo puede saber nadie por anticipado (p. 461).

## Conclusión

Gadamer (2005) tiene una idea bastante sugerente sobre la experiencia hermenéutica basada en el diálogo. Dice él que esta solo puede lograrse y llevarse lejos si los dialogantes tienen disposición para ello y si reconocen la importancia de la opinión del otro como un acto de razón. Es decir, no como una abdicación de la propia razón. En ello se muestra una decidida dirección antropológica porque dejarse decir algo en el diálogo es abrirse a escuchar. La apertura se da por medio de la pregunta y la respuesta. Por eso las últimas palabras del tomo I de su obra *Verdad y Método* tienen tanta potencia: “mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra” (Gadamer, 2005, p. 673). Son palabras que evidencian la clara

posición de Gadamer sobre la humildad a la hora de establecer un diálogo y, simultáneamente, sobre buscar la verdad de forma decidida. Lo anterior puede lograrse construyendo rigurosamente un horizonte de comprensión propio, el cual es susceptible de ser modificado por el encuentro con otras perspectivas hermenéuticas diferentes.

## Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación 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

- Balzer, C. (2002). El sentido de diálogo en Hans-Georg Gadamer. *Teología*, 80(2), 93-111. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2053477>
- Caloca, F. (2004). El diálogo en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer (1900-2002). *Estudios*, (70), 21-48. Recuperado de <http://estudios.itam.mx/sites/default/files/estudiositammx/files/070/000173429.pdf>
- Contreras, A. (2018). El otro cuya palabra puede transformarme. El papel de la alteridad en la hermenéutica de Gadamer. *Eidos*, (28), 128-156. Recuperado de [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1692-88572018000100128&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-88572018000100128&lng=en&nrm=iso)
- Fernández Labastida, F. (2006). Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer. *Anuario Filosófico*, (39), 55-76. Recuperado de <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/15946/1/FERNANDEZ.pdf>

- Gadamer, H. (1998). Oír, ver, leer. En *Arte y verdad de la palabra* (pp. 69-81). Barcelona: Paidós.
- Gadamer, H. (2005). *Verdad y Método*. Tomo I. España: Editorial Sígueme.
- Gadamer, H. (2006). *Verdad y Método*. Tomo II. España: Editorial Sígueme.
- Pérez-Estévez, A. (2002). El diálogo como lectura en Gadamer. *Diálogo filosófico*. (52), 117-137.
- Pérez-Estévez, A. (1999). Diálogo intercultural. *Utopía y praxis latinoamericana*, 4(6), 33-53.
- Platón (2008). Apología a Sócrates. En *Diálogos I* (pp. 148-186). Madrid: Gredos.
- Vergara, F. (2008). La apropiación de(l) sentido: las experiencias hermenéuticas de diálogo y comprensión a partir de Gadamer. *Alpha*, (26), 153-166. doi: 10.4067/S0718-22012008000100010
- Viveros, E. (2014). El acto de leer como una escucha intuitiva aplicable en los semilleros de investigación. Una aproximación desde el texto "oír-ver-leer" de Hans-Georg Gadamer. *Perseitas* 2(1), 62-71. doi: 10.21501/23461780.1129

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 larger square motifs containing stylized symbols, possibly related to a university or institution.

# **Espacio Literario**

# BABEL

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3296>

*Pedro Arturo Estrada\**

*...una grieta en el seno de lo dicho*

Mercedes Roffé

Y tantos libros, tantos nombres  
desbordando la estrecha memoria de un mundo  
hecho solo de ráfagas de presente

Y volver a leerlo todo para nada  
Y volver a escribirlo todo para la muerte

Espuma y viento, mares de tinta que revientan  
contra los acantilados de la noche

Y al fondo en la soledad de su cubículo  
el último hombre, el último poeta

salvajemente mudo,  
rabiosamente herido  
de silencio

—y vacío.

---

\* Colombia, 1956. Ha publicado *Poemas en blanco y negro* (Editorial Universidad de Antioquia, 1994); *Fatum* (Colección Autores Antioqueños, 2000); *Oscura edad y otros poemas* (Universidad Nacional de Colombia, 2006); *Suma del tiempo* (Universidad Externado de Colombia, 2009); *Des/historias* (2012); *Poemas de Otra/ parte* (2012); *Locus Solus* (Sílabas Editores, 2013); *Blanco y Negro*, nueva selección de textos (NY, 2014) y *Monodia* (NY, 2015). Ganó el premio nacional *Ciro Mendía* en 2004, *Sueños de Luciano Pulgar* en 2007, *Beca de creación Alcaldía de Medellín* en 2012 y *Casa Silva* en 2013, entre otros. También ha participado en distintos festivales y encuentros de poesía en Colombia y Estados Unidos. Sus textos se recogen en algunas antologías nacionales y del exterior, con traducciones al inglés, rumano, portugués y francés, entre otros idiomas.



# **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 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:

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 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](mailto: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**. © 2019 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](mailto: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](http://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 REFERENCIAS<sup>1</sup>

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”.

<sup>1</sup> 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](mailto: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 or 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](mailto: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**. © 2019 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](mailto: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](mailto: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 (6<sup>th</sup> edition in English, 3<sup>rd</sup> 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 filiation, 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 REFERENCES<sup>1</sup>

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*.

<sup>1</sup> 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](mailto:perseitas@amigo.edu.co)

or through Open Journal Systems:

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

# Contenido Vol. 7

## No. 1

### PRESENTACIÓN

El decir polivalente de las humanidades en un mundo escindido de humanidad

*David Esteban Zuluaga Mesa*

### EDITORIAL

Cuando las élites hegemónicas construyen enemigos ..... 13

When the hegemonic elites build enemies

*Magda Victoria Díaz Alzate*

### ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA Y TECNOLÓGICA

Dimensión estética en la enseñanza de la Filosofía: posibilidades de sensibilización frente a la diversidad ideológica en el posconflicto colombiano ..... 18

The aesthetic dimension in the teaching of Philosophy: the possibilities of raising awareness about the ideological diversity in the Colombian post-conflict

*Bairon Jaramillo Valencia, Bryan Betancur Buitrago*

### ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

Aportes de la ontología relacional para una apropiación creyente de la Encíclica *Laudato si'* ..... 41

Contributions of the relational ontology for a believing appropriation of the *Laudato Si'* encyclical

*Gabriel Alberto Jaramillo Vargas, Orlando Solano Pinzón*

El camino a ser gente (sunna gua mhuysha). La experiencia del fundamento telúrico y radical del saber ancestral indígena en Colombia ..... 72

The road to becoming human beings (sunna gua mhuysha). The experience of the telluric and radical foundation of the ancestral indigenous wisdom in Colombia

*Paola Andrea Pérez Gil, Luis Eduardo León Romero*

Poder y liderazgo en el papa Francisco ..... 98

The Power and leadership of Pope Francis

*Gabriel Jaime Osorio Cuervo*

## **ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN NO DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN**

La integración de algunas minorías en Europa. La propuesta de Elham Manea ... 126

The integration of some minorities in Europe. The proposal of Elham Manea

*Paz Molero Hernández*

## **ESPACIO LITERARIO**

Como esa novela ..... 149

*Pedro Arturo Estrada*

# No. 2

## PRESENTACIÓN

Presentation

*David Esteban Zuluaga Mesa*

## EDITORIAL

Venir a la palabra ..... 207

Coming to the word

*Victor Raúl Jaramillo Restrepo*

## ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA Y TECNOLÓGICA

Misión profética del pensamiento social cristiano en la era digital ..... 220

Prophetic mission of Christian social thought in the digital age

*Cristina Díaz de la Cruz, José Luis Fernández Fernández*

## ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

El Ometeotl: la dualidad como fundamento metafísico trascendental ..... 248

The Ometeotl the duality as transcendental metaphysical foundation

*Juan Camilo Hernández Rodríguez*

Una investigación acerca de historia de la filosofía en la civilización andina  
prehispanica ..... 274

An investigation about the history of philosophy in the Andine Prehispanic Civilization

*Lucas Palacios Liberato*

El bien en la conducta moral a partir de la filosofía de Hannah Arendt ..... 299

The good in moral conduct based on the philosophy of Hannah Arendt

*María Camila Sanabria Cucalón*

Arte, religión y filosofía en Hegel y Hölderlin ..... 321

Art, religion and philosophy in Hegel and Hölderlin

*Andrés Alfredo Castrillón Castrillón*

### **ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN NO DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN**

El diálogo como fusión de horizontes en la comprensión hermenéutica de  
Gadamer ..... 341

Dialogue as a fusion of horizons in Gadamer's hermeneutical understanding

*Edison Francisco Viveros*

### **ESPACIO LITERARIO**

Babel ..... 356

Babel

*Pedro Arturo 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](http://www.ucatolicaluisamigo.edu.co)