



Vol. 8

PERSSEITAS

©Universidad Católica Luis Amigó

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

Perseitas

Vol. 8, enero - diciembre de 2020
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

Traductores

Director / Editor de la revista

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

Revista



PERSEITAS

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. Carlos Andrés Martín
Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Ph. D. Diego Armando Jaramillo Ocampo
Universidad Católica de Manizales, Colombia
<https://orcid.org/0000-0002-3949-7697>

Ph. D. Facundo Giuliano
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina
<https://orcid.org/0000-0003-3404-1612>

Ph. D. Débora Vieira de Almeida Prefeitura Municipal de São José dos Campos – SP, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-4524-8793>

Ph. D. Nicolas Beauclair
Universidad de Montreal, Canadá

Ph. D. Pablo García Loeza
West Virginia University, Estados Unidos

Ph. D. Luis Roca Jusmet Generalitat de Catalunya, España
<https://orcid.org/0000-0001-8067-5320>

Ph. D. Clementina Battcock
Dirección de Estudios Históricos-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
<http://orcid.org/0000-0002-9899-1214>

Ph. D. Josef Estermann
Universidad de Lucerna, Suiza
<https://orcid.org/0000-0002-3948-6277>

Ph. D. Jesús Ignacio Panedas Galindo
Universidad La Salle Pachuca, México

Ph. D. Fernando Baños Vallejo
Universidad de Alicante, España

Ph. D. Marcio Giusti Trevisol
Universidade do Oeste de Santa Catarina (Unoesc), Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-6127-1750>

Ph. D. Aarón Rodríguez Serrano
Universitat Jaume I, España
<http://orcid.org/0000-0002-3858-1045>

Ph. D. Jorge Aurelio Díaz Ardila
Universidad Católica de Colombia, Colombia
<https://orcid.org/0000-0001-8576-0815>

Ph. D. Raquel Pastor Yusre
Universidad de Cádiz, España
<https://orcid.org/0000-0002-0382-6065>

Ph. D. Camilo Andrés Gálvez
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia

Ph. D. Luis Fernando Mendoza
Universidad Iberoamericana, México

Ph. D. Cruz González Ayesta
Universidad de Navarra, España
<https://orcid.org/0000-0003-1168-8202>

Ph. D. Alberto Fernando Roldán
Instituto Tecnológico Fiet, Argentina
<https://orcid.org/0000-0003-0353-9004>

Ph. D. Natalia Andrea Alzate
Universidad Católica Luis Amigó, Colombia
<https://orcid.org/0000-0001-8047-9709>

Ph. D. Ileana Paola Beade
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

Ph. D. Diana Melisa Paredes Oviedo
Universidad de Antioquia, Colombia
<https://orcid.org/0000-0001-5317-3480>

Ph. D. María Fernanda Ugalde
Pontificia Universidad Católica de Ecuador, Ecuador
<https://orcid.org/0000-0002-9526-3692>

Ph. D. Héctor Hernando Salinas Leal
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
<https://orcid.org/0000-0002-3381-7442>

Ph. D. Jorge E. Castillo Guerra
Universidad Radboud Nijmegen, Países bajos

Ph. D. Joerg Alejandro Tellkamp
Gothenburg University, Suecia

Ph. D. Patricio Mena Malet
Universidad de La Frontera, Chile
<https://orcid.org/0000-0001-5936-8641>

Ph.D. Juan José Moreno
Mg. Alexandra Chocontá Piraquive
Universidad Nacional de Colombia, Colombia
<https://orcid.org/0000-0001-7306-2577>

Mg. Verónica Naranjo Quintero
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia

Mg. Edwin Andrés Sepúlveda
Universidad Católica Luis Amigó, Colombia

Mg. Lina Marcela Cadavid Ramírez
Universidad católica Luis Amigó, Colombia
<https://orcid.org/0000-0002-4537-1564>

Mg. Edison Francisco Viveros
Universidad de Antioquia, Colombia
<http://orcid.org/0000-0003-0610-4110>

Mg. Jonny Alexander García
Universidad Católica de Oriente, Colombia

Mg. Andrés Alfredo Castrillón
Universidad Católica Luis Amigó, Colombia
<https://orcid.org/0000-0002-5136-9997>

Mg. Gino Grondona
Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
<https://orcid.org/0000-0002-6728-7507>

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

Prof. Andrés Felipe Agudelo
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia

Prof. Juan Humberto Ortiz
Universidad Católica de Argentina, Argentina

Prof. Francisco Villar
Universidad de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
<https://orcid.org/0000-0001-9713-8943>

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

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

© 2020 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

Una nueva impronta: la publicación continua

David Esteban Zuluaga Mesa

EDITORIAL

En tiempo de crisis

Ana Lucía González G. ss.cc

Artículos

- Sobre el reconocimiento y la *otredad* en la escuela: una lectura desde Lévinas y Mélich 1
About the recognition and otherness in school: a reading from Lévinas and Mélich
José Federico Agudelo Torres, Farley Sary Rojas Restrepo, Edgar Ocampo Ruiz
- San Antonio de Lisboa y “el Santo”: entre la veneración y la (¿simple?) ficción 21
Saint Anthony of Lisboa and “the saint”: between veneration and (simple?) fiction
Alberto Echeverri
- La educación sentimental en el pensamiento de Julián Marías. Una reflexión en el contexto colombiano 51
Sentimental education in the thought of Julian Marías. A reflection in the Colombian context
Manuel Andrés Lázaro Quintero

O princípio da alteridade de Lévinas como fundamento para a responsabilidade ética	75
El principio de la alteridad de Lévinas como fundamento para la responsabilidad ética	
The principle of la alterity of Lévinas as the foundation for ethical responsibilit	
<i>Andrei Zanon, c.s</i>	
La filosofía como una <i>mística de acogida</i> . Una lectura de la filosofía y la mística en Plotino y Pierre Hadot	104
The philosophy as a mystic approach. A reading of the philosophy and the mystic in Plotino y Pierre Hadot	
<i>Wilfer Alexis Yepes Muñoz</i>	
El <i>trans-sexualismo</i> : ¿realidad o ficción?, ¿verdad o falsedad? Una mirada filosófica	123
Trans-sexuality: reality or myth? True or false? A philosophical perspective	
<i>Orlando Arroyave Valencia</i>	
Percepciones y sentidos de lo sagrado en las generaciones digitales	142
Perceptions and sense of what is sacred in the digital generations	
<i>Jorge Balladares-Burgos, Mauro Avilés-Salvador</i>	
Con una brújula en la mano	160
<i>Viviana Restrepo</i>	
Representaciones simbólicas del género en Manabí-Ecuador	165
Symbolic representations of the gender in Manabí-Ecuador	
<i>Fanny Tubay Z.</i>	
Resurrección: una lectura antropológica en clave relacional	199
Resurrection: an anthropological reading in a relational key	
<i>Carolina Vila Porras, P. Jonathan Stiven Tobón Monsalve, SDV</i>	
Son otros, no es ninguno de nosotros. Un análisis de la estigmatización como fenómeno grupal	227
They are others, it is none of us. An analysis of stigmatization as a group phenomenon	
<i>Jesús David Girado-Sierra</i>	

Reflexiones ancestrales para la psicología en Colombia: un debate comunal y comunero	254
<i>Ancestral reflections for psychology in Colombia: a communal and communal debate</i>	
<i>Luis Eduardo León Romero, Paola Andrea Pérez Gil</i>	
Hacia la construcción interdisciplinaria de una antropología del dolor en perspectiva franciscana	275
<i>Towards the interdisciplinary construction of an anthropology of pain in franciscan perspective</i>	
<i>Luis Fernando Sánchez Sánchez, Nicolás Alberto Alzate Mejía, Enrique León Arbeláez Castaño, Fernando Antonio Zapata Muriel, Luis Fernando Benítez Arias</i>	
La teoría de Adam de Wodeham sobre la percepción no verídica de círculos suspendidos en el aire	295
<i>Wodeham's theory about the untrue perception of circles suspended in mid-air</i>	
<i>Lydia Deni Gamboa</i>	
Hermenéutica simbólica	311
<i>Symbolic Hermeneutics</i>	
<i>Victor Raúl Jaramillo</i>	
Descartes y Nietzsche: perspectivas acerca del cuerpo	328
<i>Descartes and Nietzsche: perspectives about the body</i>	
<i>Julián C. Ospina Saldarriaga</i>	
Sobre la perplejidad de Protarco en el <i>Filebo</i> de Platón	351
<i>About Protarco's perplexity in Philebus by Plato</i>	
<i>Edison Francisco Viveros Chavarria</i>	
El problema ontológico mente-cuerpo: ¿irresoluble o mal entendido?	370
<i>The mind-body ontological problem: unsolvable or misunderstood?</i>	
<i>Anyerson Stiths Gómez-Tabares, Jose Fernando Ospina Carmona, Andrés Felipe Micolta Henao</i>	

Interculturalidad e inculturación de la teología en México y Guatemala	398
<i>Interculturality and inculturation of theology in Mexico and Guatemala</i>	
<i>Jorge Valtierra Zamudio, Felipe Gaytán Alcalá</i>	
Dramática del espacio interior. Cubiculum cordis y templum mentis: dos tópicos agustinianos en la fenomenología de la hospitalidad de Jean-Louis Chrétien	423
<i>Drama of the internal space. Cubiculum Cordis and Templum Mentis: two Augustinian topics in the phenomvenology of hospitality by Jean-Louis Chrétien</i>	
<i>Cecilia Avenatti de Palumbo</i>	
Los fundamentos de posibilidad de una educación política desde la perspectiva kantiana	445
<i>The foundations of the possibility of a political education from the Kantian perspective</i>	
<i>Isabel Cristina Vallejo Merino</i>	



Presentación

Una nueva impronta: la publicación continua

David Esteban Zuluaga Mesa^a

Llevar un texto de soportes analógicos a digitales supone la implementación de dinámicas complejas que van más allá del mero hecho de modificar su formato. Implica cambios no solo en los procesos de lectura y escritura, sino también en las dinámicas de producción, gestión, visibilización e impacto del conocimiento, actividades en las cuales se hacen recurrentes categorías como: ruptura de la línea, fragmentariedad, descentralización, virtualidad, etc., (Sánchez, 2012), como atributo fundamental de los soportes digitales.

El paso del texto analógico al digital tiene como punto de partida, en el siglo XX, una preocupación:

Las publicaciones se han extendido mucho más allá de nuestra capacidad actual de hacer uso real del registro. El conjunto de la experiencia humana está creciendo a un ritmo prodigioso, pero los medios que empleamos para desplazarnos por ese laberinto hasta llegar al punto importante del momento son los mismos que utilizábamos en los tiempos de las carabelas (Bush como se citó en Landow, 1995, p. 26).

^a 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>

Bush concibe a partir de esta preocupación dos ideas: el Memex¹ y el sistema de índice por asociación² que junto a la definición de hipertexto³ aportada por Nelson, abren el camino para la configuración de procesos reticulares asociados con la divulgación del conocimiento y establecen dinámicas diferentes a las tradicionales (lineales) relacionadas con los procesos de lectura y escritura.

El Memex, el sistema de índice por asociación y el hipertexto son en gran medida los responsables de desarrollos como las computadoras, la World Wide Web (www), las bases de datos, etc., que utilizamos actualmente para la producción y gestión de las publicaciones de carácter científico. No obstante, y pese a los avances tecnológicos que han sucedido desde entonces, la preocupación sigue siendo la misma: “las publicaciones se han extendido mucho más allá de nuestra capacidad actual de hacer uso real del registro” y divulgación de dicha producción.

En efecto, *nuestra capacidad actual* para gestionar el conocimiento sigue siendo rebasada por el alto número de productos de investigación que se generan, situación que invita a considerar no solo la transición a sistemas digitales que den lugar a procesos reticulares, sino también estrategias metodológicas que permitan una gestión más eficiente de las publicaciones científicas, no solo en términos cuantitativos (número de productos), sino también cualitativos (productos de calidad).

Según Pérez (2015), “la inmediatez de la edición electrónica [exige] un cambio más, la publicación de los artículos con los resultados de las investigaciones de manera inmediata a su aceptación (...). Esto es, la publicación continua frente a la publicación periódica” (pp. 533-534).

¹ A memex is a device in which an individual stores all his books, records and communications, and which is mechanized so that it may be consulted with exceeding speed and flexibility. It is an enlarged intimate supplement to his memory (Bush, 1945, p. 121).

² Consiste en una disposición según la cual cualquier elemento puede ser elegido a voluntad para seleccionar inmediatamente otro. Gracias a este sistema se puede construir una trayectoria de lectura personalizada a partir de intereses particulares y asociaciones temáticas que amplían el horizonte de comprensión del lector-autor; un horizonte que además podía ser compartido (Zuluaga, 2019, p. 12)

³ Well, by “hypertext” I mean non —sequential writing— test that branches and allows choices to the reader, best read at an interactive screen. As popularly conceived, this is a series of text chunks connected by links which offer the reader different pathways (Nelson, 1987, p. 2).

Atendiendo a esta exigencia, el Fondo Editorial de la Universidad Católica Luis Amigó con el ánimo de favorecer las dinámicas de publicación, divulgación e impacto de la revista *Perseitas* y la de cada uno de los autores que publican en ella, ha decidido dar un paso en su modelo de publicación, de uno periódico a uno continuo.

Desde 2013, año en que *Perseitas* publicó su primera edición, el modelo de divulgación de los contenidos consistía en reunir en un volumen dos números procurando mantener una periodicidad semestral, es decir, dos números por año. Lo que hacía que a pesar de tener artículos preparados para la publicación, se tuviera que esperar, en ocasiones meses, para completar el número y poner el material en línea. En efecto, con este cambio, se acepta “la desaparición de la periodicidad con la que se publican los números, (...) quedando el volumen (que suele ser anual) como único compartimento en el que los artículos se van incluyendo continuamente (rolling volumen)” (Pérez, 2015, p. 534).

Es por eso que en 2019 se tomó la decisión de hacer más eficiente el modelo de divulgación de *Perseitas* implementando, a partir de 2020, la publicación continua de los artículos. Estamos convencidos de que con esta modificación se logrará una difusión de los contenidos de manera más rápida, garantizado su actualidad y la oportunidad de que los autores vean publicados sus trabajos de una manera más eficiente.

Este es pues nuestro primer ejercicio de publicación continua. Bienvenido a *Perseitas* Vol. 8 de 2020.

Referencias

- Bush, V. (1945). As we may think. En *The Atlantic Monthly* (July 1945). Recuperado de <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1945/07/aswe-may-think/303881/>
- Landow, G. (1995). *Hipertexto*. Barcelona: Paidós.
- Nelson, T. (1987). Literary Machines. En *Chapter Zero Added for Edition 87.1*, May. Recuperado de <http://www.tcnj.edu/~robertso/readings/nelson-literary-machines.pdf>
- Pérez Andrés, C. (2015). La publicación continua frente a la publicación periódica: otra vuelta de tuerca en la edición de las revistas científicas en Internet. *Revista Española de Salud Pública*, 89(6), 533-536. <https://dx.doi.org/10.4321/S1135-57272015000600001>
- Sánchez, P. (2012). *El arte de combinar fragmentos. Prácticas hipertextuales en la literatura oulipiana (Raymon Queneau, Georges Perec, Italo Calvino, Jaques Roubaud)* (Tesis doctoral) Universidad de Granada, España. Recuperado de <http://hera.ugr.es/tesisugr/21692944.pdf>
- Zuluaga Mesa, D. E. (2019). *Wittgenstein hipertextual*. Medellín, Colombia: Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó. Recuperado de <https://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/item.php?itemid=532>

Editorial

En tiempo de crisis

Ana Lucía González G. ss.cc^a

Hoy en el mundo tenemos un acontecimiento que roba la atención de todos: coronavirus, y aunque resulta triste su connotación: confinamiento, cuarentena, muerte, sin lugar a dudas este virus ha dejado al descubierto una vorágine de sentimientos y actitudes que el ser humano o se resiste a mostrar o las pasa inadvertidas.

Hace tan solo unos cuantos meses dimos la bienvenida a un año que pronosticábamos sería mejor que el anterior. Gracias a los medios de comunicación vimos cómo cada rincón del mundo daba la bienvenida al 2020 entre risas, llanto, abrazos y promesas. Sin embargo, y pese a nuestra alegría, los incendios siguieron devorando los campos de Australia dejando a su paso muerte y desolación. Ante nuestros ojos desaparecían millones de especies naturales y el hombre, cada vez más tecnificado, se mostraba impotente y tenía que huir e incluso se veía obligado a sacrificar animales que no podían refugiarse en las ciudades.

^a Religiosa de la Congregación Sagrados Corazones, Paris, Francia. Contacto: analuciagonz@hotmail.com
ORCID <https://orcid.org/0000-0003-3530-3717>

Pero no solo nos ateníamos a la fuerza de la naturaleza. EE.UU atacó con drones al poderoso general Soleimani, comandante de la fuerza revolucionaria iraní. En su funeral, miles gritaban llenos de resentimiento: -¡EE.UU va a pagar esto! A lo que vociferó como respuesta, Donald Trump, según dice Guimón (2020): "Actuamos anoche para parar una guerra. No actuamos para iniciar una guerra".

Días después, Irán aceptaba ser el responsable de la caída del avión Boeing 737, aduciendo que "fue un error humano [en el] que se arrasó con la vida de 82 iraníes, 63 canadienses, 11 ucranianos, 10 suecos, 7 afganos y 3 británicos. Según los reportes, de las 176 personas a bordo, 15 eran niños" (BBC, 2020).

América también llora y por las calles de Chile, Colombia, Ecuador, Venezuela, Bolivia anda suelta la rebelión. El pueblo está cansado, inconforme y, beligerante, una parte de los manifestantes, cambió las palabras por la violencia, aprendió a dañar, destruir, arrasar, contaminar y, los que están llamados a proteger, empuñan un arma y comienzan una guerra donde nadie gana, pero todos pierden: un hijo, un pueblo, un ojo.

Y mientras todo esto ocurre, el resto del mundo, indiferente, continua su rumbo. Hoy, sin embargo, el mundo está detenido, estamos en casa. Un virus, que puede llegar a nosotros en una diminuta partícula de saliva, nos tiene en jaque.

Hoy en Europa, como ocurrió en China, hay miles de muertos, hospitales que sobrepasaron por mucho su capacidad de atención, calles vacías, escuelas y universidades cerradas, cementerios colapsados y aunque las campanas siguen repicando, no hay misa, aunque sí muchos creyentes en un estado laico. Este es el panorama. Hay mucho silencio, es una cuaresma perfecta, y pasamos del texto de Mateo a la vida y nos enfrentamos también nosotros a las mismas tentaciones que estremecieron a Jesús. Mateo, el evangelista, nos conduce de la mano al desierto, así como "Jesús fue conducido por el Espíritu al desierto" (Mateo 4: 1-11 Biblia latinoamericana).

Las calles están casi vacías, las casas, en cambio, llenas. Nos estamos encontrando con nosotros mismos y con los otros, esos “invisibles” que por momentos parecían solo un número: madres, padres, esposas, esposos, hijos, hermanos, abuelas, en suma, nuestras familias... personas que reclaman atención y reconocimiento, pero que también nos confrontan y nos exasperan. La vida cotidiana nos enajena de nosotros y de los otros. Que sea entonces este momento histórico el que en compañía de los más próximos nos despierte del letargo en el que estamos sumidos como personas, y en efecto, como sociedad.

Mateo, en el capítulo 4, ilustra bellamente tres tentaciones: poder, ser y tener que se podrían asumir como base de la enajenación y la indiferencia en la que nos vemos envueltos.

Poder para ejecutar, poder para tener, poder para hacer. Poder para desarrollar la vacuna contra el coronavirus (China y EEUU están en fase de prueba en humanos); ¿vacuna para todos? O para quienes tienen el poder en su cuenta bancaria para comprarla; mismos que tienen el poder para comprar provisiones para dos o tres meses o más, si así lo desean ¿y qué hay de los demás? O ese poder tendencioso de quien por encima de todas las recomendaciones sale de fiesta, vacaciones o trabajo, arriesgando la vida de todos.

Frente a la tentación del poder, Jesús respondió: “No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que procede de la boca de Dios” (Mateo 4: 4 Biblia latinoamericana). Qué lindo es creer en la bondad de Dios que se manifiesta en tantas personas que hoy están luchando para salvar vidas, en aquellos que con humildad comparten el pan con quienes no lo tienen, y sobre todo, con los que han decidido quedarse en casa para cuidar de los otros.

Ser: estamos en el siglo XXI, un siglo determinado por la globalización, el relativismo, la digitalización, el surgimiento minuto a minuto de nuevas culturas humanas, que van dando paso a múltiples interpretaciones del todo, y en la memoria de unos pocos quedan los rezagos de pasadas guerras, pestes, hambrunas, y lo que no debíamos repetir surge con más fuerza y el hombre contemporáneo debe recluírse en su casa, aquella que le recuerda quién es, porque al parecer olvidamos ser. Hemos abogado por un “me arrojaré al

abismo y que Dios me salve". ¡Que sea lo que Dios quiera! Nos arrojamos al abismo cada vez que atentamos contra la naturaleza, incluso en el más mínimo detalle: un papel en la calle, un grifo goteando, una luz encendida sin necesidad, una quema indiscriminada, la caza de animales salvajes, los zoológicos, el fracking, la deforestación, la manipulación genética, la prueba de maquillaje o medicamentos en animales y la lista es larga. Viene a mí un dicho popular que nos recuerda ante quién debemos rendir cuentas: Dios perdona siempre, el hombre perdona algunas veces, la naturaleza nunca.

Frente a la tentación del ser, Jesús respondió: "No tentarás al Señor tu Dios" (Mateo 4: 7 Biblia latinoamericana). Quizás, este pare en la vida de la humanidad le hacía falta al planeta, increíblemente los índices de contaminación han disminuido, somos los seres humanos "la peste" de la naturaleza, que hermosamente se recrea sola, así como la primavera que se va abriendo paso, o como los cisnes que retornan a Venecia y los cielos azules que nos cobijan en tan solo los primeros días de la cuarentena. Mientras la naturaleza se sacude, los seres humanos se desmoronan porque se les va a acabar el pan.

Finalmente, tener: después de esta crisis algo tendrá que cambiar en nuestra mentalidad. No podemos seguir actuando de la misma manera. Hoy tenemos restringida cualquier muestra de afecto; si queremos estar bien y proteger a otros no podemos aproximarnos. Nuestra rutina se reduce al tamaño de nuestro lugar de residencia, nuestra vida social a las redes, y nuestro alimento a las compras modestas que tal vez alcanzamos a hacer en algún supermercado, lo cual nos indica que podemos vivir sin alacenas llenas y lo podremos hacer, solo si como Jesús, reconocemos ¿qué o quién gobierna nuestra vida? ¿A quién le hemos dado la autoridad para que nos gobierne? Preguntas trascendentes (espiritual y políticamente) en tiempo de crisis.

No cerremos los ojos a esta realidad que tiene tanto para mostrarnos, que los muertos, que se cuentan por miles, nos indiquen el camino del encuentro, porque esto también pasará y los que quedarán se reencontrarán, ojalá para ser mejores personas, para hacer las cosas diferente, para darle su lugar a la naturaleza, al ser humano y a Dios.

Estamos en marzo, un año relativamente sin estrenar, no perdamos la fe, lo peor que nos puede pasar es vernos en el deber de edificar un nuevo comienzo, volver a empezar y de eso el ser humano sabe mucho. No permitamos que los gobiernos, la economía y los terroristas de la informática y la información nos suman en un estado tal que nos robe la paz interior; tampoco perdamos el sentido de realidad, porque eso sería peor que el propio virus, los bombardeos o las atrocidades contra los derechos humanos en todas sus manifestaciones y en todos los lugares del mundo.

Por ahora, y aprovechando este tiempo de cuarentena, recitemos el siguiente fragmento del poema *No te rindas* de Mario Benedetti (2017):

“Vivir la vida y aceptar el reto,
recuperar la risa, ensayar el canto,
bajar la guardia y extender las manos,
desplegar las alas e intentar de nuevo,
celebrar la vida y retomar los cielos,

No te rindas por favor no cedas...”

Referencias

- BBC, N. (2020). Accidente del Boeing 737-800: Irán admite que derribó “por error” el avión de Ukraine International. Recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-51073647>
- Benedetti, M. (2017). *No te rindas*. Recuperado de <https://www.qmayor.com/cultura/poema-mario-benedetti/>
- Guimón, P. (2020). EE UU mata al poderoso general iraní Soleimani en un ataque con drones en el aeropuerto de Bagdad. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2020/01/03/actualidad/1578010671_559662.html

The image features a background of light-colored marbled paper with intricate, swirling patterns in shades of grey and white. A solid, dark red horizontal band runs across the center of the page, containing the word "Artículos" in a gold-colored serif font.

Artículos

SOBRE EL RECONOCIMIENTO Y LA OTREDAD EN LA ESCUELA: UNA LECTURA DESDE LÉVINAS Y MÉLICH^a

About the recognition and otherness in school: a reading from Lévinas and Mélich

Artículo de investigación científica y tecnológica

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3502>

Recibido: 9 de noviembre de 2018 / Aceptado: 5 de abril de 2019 / Publicado: 12 de diciembre de 2019

*José Federico Agudelo Torres**
*Farley Sary Rojas Restrepo***
*Edgar Ocampo Ruiz****

^a El artículo es resultado del proyecto de investigación titulado: *Formación de maestros: una perspectiva en clave de educación para la paz y construcción de ciudadanía*, ejecutada en la Universidad Católica Luis Amigó. Acto administrativo 1198 del 1 febrero de 2017.

Agradecimientos especiales a los auxiliares de investigación: Johan David Giraldo Espinosa, Luis Alejandro Salazar Ortiz y Mateo Martínez Hincapié.

* Magíster en Educación de la Universidad Católica de Manizales, Caldas, Colombia. Docente de la Universidad Católica Luis Amigó. Integrante del grupo de investigación “Educación, Infancia y Lenguas Extranjeras” Medellín, Colombia. Contacto: jose.agudeloto@amigo.edu.co, ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0916-7707>

** Magíster en Administración de la Universidad Viña del Mar, Valparaíso, Chile. Docente de la Universidad Católica Luis Amigó. Integrante del grupo de investigación “Contas”, Medellín, Colombia. Contacto: farley.rojasre@amigo.edu.co, ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0328-5286>

*** Magíster en Educación, coordinador del programa de Vicerrectoría de docencia, Universidad de Antioquia. Integrante del grupo de investigación “FORMAPH”. Contacto: edgar.ruiz@udea.edu.co

Resumen

La figura del otro y la *otredad* se constituye, sin lugar a dudas, en uno de los más importantes cuestionamientos de la ética en la escuela contemporánea. De ahí que la intención de este texto sea la de reconocer los alcances y las posibilidades de aquellas concepciones que sobre formación y otredad leemos en la obra de dos importantes pensadores coetáneos, a saber, Emmanuel Lévinas y Joan Carles Mélich. Para ello nos servimos de un riguroso análisis documental de la obra pedagógica de los autores mencionados, así como de la aplicación de una matriz de análisis categorial en procura de triangular los encuentros y los puntos de tensión. Es de resaltar que entre los hallazgos más importantes de la investigación se logró evidenciar la importancia de aquella otredad que habita en la escuela contemporánea en el proceso formativo de todo futuro maestro y que demanda, sin lugar a dudas, un ejercicio de valoración y reconocimiento. De igual manera se hizo evidente la necesidad de resignificar algunas de las más importantes concepciones éticas que se trabajan en el currículo escolar, así como la imperiosa demanda de ampliar el horizonte conceptual, propio del discurso ético, con el que se piensa y se deconstruyen las figuras del maestro, el estudiante y la escuela misma.

Palabras clave

Escuela; Ética; Formación; Otredad; Responsabilidad.

Abstract

The figure of the other and otherness undoubtedly constitutes one of the most important questions of ethics most important in contemporary school. This paper works on creating awareness regarding the reach and possibilities of such conceptions about education and otherness in the work of two important thinkers Emmanuel Lévinas and Joan Carles Mélich. There is a in depth literature review of the works of both authors using a categorical analysis grid in order to establish agreements and issues between both. It is important to point out that the most important findings in this research process is establishing the importance otherness, that is acknowledging others, in contemporary schools in the educational process of future teachers. There is also a need to redefine some of the most important ethical conceptions in school curricula, as well as the necessity to expand the conceptual horizon of ethical discourses to analyze teachers, students and schools.

Keywords

School; Ethic; Education; Otherness; Responsibility.

“El ser humano hace la experiencia de su vida y de él mismo, en el tiempo”

Christine Delory-Momberger (2015, p. 3)

Introducción

Ante la pregunta por la ética han surgido siempre e irremediabilmente infinidad de respuestas; todas ellas convocan diversas ídoles culturales y complejos estados de la naturaleza humana. Algunas de aquellas contestaciones han fundamentado, no en pocas veces y como piedra angular, la concepción de autonomía como principio primero para un adecuado quehacer ético. Aun así, es de considerar, en aras del acierto, que son aquellas posturas cercanas al otro y a la otredad las que se constituyen en emergencia y posibilidad de neófitos escenarios de praxis humana.

Hemos entonces de pensar la ética, al menos en estos tiempos cronos, como la experiencia filosófica de preguntarse e inquietarse por lo otro pero, esencialmente, por el otro. De acuerdo con Lévinas, en la lectura realizada por Romero Sánchez y Gutiérrez Sánchez (2011), esta cuestión debería estar primera en el orden de las prioridades, pues el propio Lévinas considera que la ética es la filosofía primera —en clara confrontación con toda la tradición filosófica occidental— ya que nos permite pensar en el otro. Por eso, debería tomar un lugar prioritario en el escalafón filosófico, y hacer del *otro*, por qué no, un foco de teorización.

El reconocimiento es el más natural de los sentimientos humanos, ya sea como especie o como individuo, parecemos estar llamados a reconocernos e identificarnos. No es de extrañar, pues, que Todorov (1995) lo advierta como una experiencia auténticamente humana, que da cuenta tanto de un otro como de mi propia existencia. Todorov tiene un acierto importante al proponer que la coexistencia es la evidencia misma del reconocimiento, que ambos se dan en un mismo momento. Sin embargo, el reconocimiento aparece allí como resul-

tado de una interacción utilitarista entre un Yo y un otro *egoisado*¹, que solo reconozco en la medida en que me siento identificado o reflejado en él. Reconocer al otro como un otro yo es una postura bastante natural, aunque egoísta, y no debe ser este el tipo de reconocimiento que vaya a la escuela.

Aunque la posición de Todorov (1995) es interesante en la medida en que propone el reconocimiento como algo característicamente humano, es necesario que en la coexistencia el Otro tenga valor por sí mismo. Es por eso que la lectura de Lévinas es mucho más propicia para pensar en un reconocimiento ético:

El otro [*Autrui*] se da como inmanente al concepto de totalidad que, según los notables análisis de Merleau-Ponty, se expresa y se manifiesta a través de nuestra iniciativa cultural, gesto corporal, lingüístico y artístico (...) El otro no nos viene solamente a partir del contexto, sino, sin mediación, él significa por sí mismo (Lévinas, 1998, p. 59).

La apuesta ética de Lévinas no solo es más considerada, sino también más amplia que la postura de Todorov, y lo es mucho más que aquellas que se apoyan en la autonomía como fundamento ético. Aunque el reconocimiento del otro y el de sí mismo son simultáneos, debe ser preponderante el reconocimiento del Otro, ya que estamos dados a ello, a la *alteridad*. La manera en que Lévinas lo demuestra es verdaderamente exhortadora. La razón y prueba de que estamos dados a la alteridad es el rostro, el primer contacto con la humanidad, y al cual no podemos llegar por nosotros mismos, pues para ello es necesario Otro, de la misma manera que nuestro rostro es para los otros la puerta de la corporeidad y, por ende, la puerta del signo.

La *rostredad* es el tema determinante en la filosofía levinasiana, la manera en la que el rostro se presenta a los sentidos, y más aún, la manera en la que damos a este un significado que, en ocasiones, pasa desapercibido sin evidenciar que se pueden ejercer infinitas posturas a partir de un rostro, desde las más éticas hasta las más violentas². Por eso, para Lévinas, el rostro es la antesala del reconocimiento. La conciencia de humanidad, es decir, del hombre como especie y sus interacciones, depende absolutamente del rostro. Tene-

¹ Entendemos por “otro egoisado” el Otro del que un individuo se vale para reconocerse a sí mismo (alter ego).

² En *Ética de la compasión*, Mélich (2010) aborda el término *Fenomenología del rostro* (p. 242) con una clara referencia a la comunicabilidad que se puede ejercer a partir del rostro mismo.

mos, en consecuencia, que sea el rostro el tema central de la obra levinasiana y que, hacia los capítulos finales de *Totalidad e infinito* (1978), se haya propuesto caracterizarlo:

El rostro se niega a la posesión, a mis poderes. En su epifanía, en la expresión, lo sensible aun apresable se transforma en resistencia total a la aprehensión. Esta mutación solo es posible por la apertura de una dimensión nueva. En efecto la resistencia a la toma no se produce como una resistencia insuperable, como la dureza de la roca contra la que el esfuerzo de la mano se estrella en la inmensidad del espacio. La expresión que el rostro introduce en el mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder. El rostro, aún cosa entre cosas, perfora la forma en que, sin embargo, lo delimita. Lo que quiere decir concretamente: el rostro me habla y por eso me invita a una relación sin paralelo con un poder que se ejerce, a sea gozo o conocimiento (Lévinas, 1978, p. 211).

Una vez hecha la precisión sobre la propiedad y las funciones del rostro, en la que Lévinas sugiere el rostro como signo y comunicación, entran en la discusión ética algunos asuntos en los que se hace necesario enfatizar. En la empresa hacia una *hermenéutica del otro*, se hace necesario clarificar asuntos como el de *responsabilidad* que, como bien nos dicen Viveros Chavarría y Vergara Medina (2014), debe ser entendida como una obligación para con el Otro, ya que la mera *proximidad* nos dispone a esta. La *exterioridad* debe pues convocarnos cierto grado de compromiso con el otro; por lo que el reconocimiento no basta sin una conciencia verdadera del otro que desemboque en una respuesta ética de la alteridad. Es precisamente esta conciencia la que se hace difícil de alcanzar en el ejercicio docente cuando la relación de alteridad no está debidamente fundamentada, por eso, como ya se dijo, será nuestro propósito proponer una hermenéutica del otro, similar al proyecto de García Ruiz (2013), cuando invita a pensar en una ontología del sí mismo desde la aceptación de un cogito hermenéutico. Lo que, por supuesto, demanda una conceptualización de la otredad que pueda expresarse en forma objetiva.

El *otro egoisado* es el más grande obstáculo para hablar de una hermenéutica del otro. El reconocimiento del Otro como un otro yo lo ubica en un plano subjetivamente peligroso. García Ruiz (2013) sugiere que “el camino que lleva del ego al alter ego no implica la reducción de la alteridad a una ontología de la identidad como sostiene Lévinas” (p. 46). La hermenéutica que allí nos propone

García Ruiz es una hermenéutica del Yo, pero sus razones pueden también ser apropiadas en la formulación de una *hermenéutica de la alteridad*, con una salvedad, a saber, mientras que el reconocimiento del Yo puede ser dado por un ejercicio racional, el reconocimiento del Otro se da solo en la praxis; pues, de acuerdo con Habermas (2000), solo en la praxis se puede llevar a cabo un principio moral (p. 109), como lo fuera el reconocimiento del otro.

Para los fines de nuestro argumento, es pertinente también traer a Burgos Acosta (2015) cuando propone una legitimación de las emociones en la configuración de relaciones humanas (p. 106), pues queda claro con esto que el reconocimiento de Otro, a diferencia del de sí mismo, no requiere un fundamento estrictamente racional. Claro que esto no lo explica todo, por el contrario, queda por encontrar la forma de objetivar el reconocimiento en la praxis emergente de la interacción e intersubjetividad humana, tal como lo dice Cabrolí (2010) "(...) es el reconocimiento de la alteridad y de su subjetividad lo que puede constituir una intersubjetividad, sobrepasando las visiones totalizantes que niegan la otredad del sujeto, la negación de la alteridad" (p. 325).

Pareciera del todo imposible sustentar una hermenéutica del otro objetiva, desde la praxis, que pueda llevarse a cabo dentro de la pedagogía. Para esto es necesaria una comprensión precisa de la ética y de las relaciones humanas, en especial de todas aquellas que tienen lugar en el aula. Cabe decir entonces que los españoles son quienes mejor han entendido en nuestros días la ética como un reconocimiento propiamente de la alteridad y la han aproximado a un estudio sobre la praxis y el quehacer pedagógico; tal vez el más pródigo de ellos sea Mélich (2010) quien, también desde Lévinas, nos señala que la fenomenología del rostro debe servir como escenario para establecer la compasión como acontecimiento ético (p. 242). Sin duda alguna, Mélich es quien más cerca ha llegado a la formulación de una hermenéutica del otro que pueda ser llevada a la escuela. Así, en su obra *La prosa de la vida* (2016), nos recuerda que un verdadero efecto de formación es siempre un efecto de transformación, una invitación a deshacerse de sí, una invitación a un viaje incierto (p. 95).

Método

El presente artículo es resultado de la ejecución del proyecto de investigación titulado: *Formación de Maestros: una perspectiva en clave de educación para la paz y construcción de ciudadanía*. El paradigma elegido para el despliegue del mismo correspondió a un modelo cualitativo, con una importante revisión documental que responde al interés de lectura de los textos pedagógicos de los pensadores contemporáneos Emmanuel Lévinas y Joan Carles Mélich. Para ello se realizó una búsqueda en diversas bases de datos y en las bibliotecas de la Universidad de Antioquia y la Universidad Católica Luis Amigó, ubicadas en la ciudad de Medellín, sobre las posturas éticas y pedagógicas referidas al otro y a la otredad en la escuela contemporánea. Durante el despliegue del proyecto se utilizaron fichas de trabajo, de resumen y de comentarios, todas ellas en procura de comprender los conceptos que sobre la formación se encontraron en los autores convocados. Para el análisis de la información se utilizó una matriz categorial y se optó por una perspectiva crítico-hermenéutica que ofreció a los investigadores amplias y generosas oportunidades para re-semantizar la información adquirida.

La responsabilidad como base para la relación profesor-alumno

Con el propósito de mostrar la relación entre profesor y alumno, se parte de la descripción que hace Mélich (2010) a propósito del profesor. El profesor puede entenderse como un experto, “el experto es alguien que parte de un corpus teórico de conocimientos y sabe cuándo y cómo aplicarlos” (p. 278). El profesor existe en tanto enseñante y como enseñante, convierte sus conocimientos en palabras, dirige sus discursos de manera ordenada, intencional y demostrativa, justificando así sus palabras. Añade más adelante, “el profesor explica teóricamente, argumentativamente, en tanto le es menester demostrar lo que dice” (p. 280).

La explicación se convierte en enseñanza. “La explicación hace referencia a un discurso coherente que parte de unas premisas y a través de un desarrollo, intencional e intencionado, llega a unas conclusiones” (Mélích, 2010, p. 278). El profesor como enseñante justifica su acción cuando da cuenta de su saber emitido como discurso, esto es, cuando explica. Aun así, el maestro, tal como lo enuncia el propio Mélích (2016), ha de saberse humano, en tanto rememora que “ser humano es no poder evitar la sensación de que a veces nada tiene sentido, de que el absurdo se hace presente en la vida” (p. 40).

La enseñanza parte de la explicación, mientras la explicación emerge de los saberes que posee el profesor. Por tanto, se entiende por enseñanza una acción consciente que tiene intenciones claras y, partiendo de dichas intenciones, hay un despliegue de saberes por medio del discurso. A diferencia del profesor, el alumno no puede identificarse como experto, la posición de este no es otra que la de aquel que aprende y, en tanto aprende, se constituye en sujeto de otredad. Mélích (2010) da a entender que la relación entre profesor y alumno es una relación polifónica de enseñanza-aprendizaje (p. 277), dicha relación hace posible que el saber del profesor y el deseo de saber del estudiante se configuren en nuevos escenarios de humanidad, en tanto ambos reconocen que se nace miméticos y se muere mimético. Todos somos siempre discípulos y no podemos dejar de serlo (Mélích, 2016, p. 94).

Reducir la relación profesor-alumno a un mero acto de enseñanza-aprendizaje de unos saberes disciplinares y particulares limita, en demasía, la comunicación entre las partes y no atina a establecer prácticas para acercarse al otro como un ser humano que exige acciones que respondan, precisamente, a ese otro comprendido como fundamento de una relación ética. De acuerdo con Lévinas (2003),

la comunicación sólo es posible fundamentada éticamente, por esto, “Comunicarse sin duda es abrirse; pero la abertura no es completa si acecha el reconocimiento. Es completa no en tanto que se abre al “espectáculo” o al reconocimiento del otro, sino convirtiéndose en responsabilidad respecto a él” (p. 190).

La responsabilidad posibilita la relación con el otro, pues en dicha relación emerge la génesis de la respuesta. No hay relación con el otro en un mero acercarse a él o en el emitir palabras, sino solo cuando me hago responsable de su otredad. Así, tal como lo enuncia el propio Lévinas (1978), el sentido es el rostro del otro y todo recurso a la palabra se coloca ya en el interior de ese cara a cara original del lenguaje (p. 220).

La relación, toda relación en la escuela puede ser enmarcada en un acto de responsabilidad. Así, la reducción de la relación que ha de tejerse e imbricarse entre el profesor y el alumno a un simple quehacer de la enseñanza y el aprendizaje de saberes, corre el peligro de desligar este acto educativo de un fundamento ético. No se puede reducir el accionar de la escuela a un simple proferir saberes, pues estéril resulta cualquier esfuerzo escolar si todas las relaciones que en ella se albergan están supeditadas a la unidimensionalidad que le es propia a un saber y a un discurso particular; siguiendo a Mélich (1995),

sin ética no puede darse ninguna acción educativa en sentido estricto, sino solamente adoctrinamiento o domesticación. La enseñanza como una acción educativa sólo la posibilita la responsabilidad con el otro, pues la educación es un modo de ser con los otros, una acción. Por lo tanto, la educación es esencialmente responsabilidad (p. 150).

La responsabilidad es el móvil de la acción, se entiende que el rostro del otro es aquello de lo que no puedo escaparme y, por tanto, es menester partir de que el otro hace las veces de protagonista en la relación ética. De acuerdo con Lévinas (2003), la responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión (p. 54).

Es la llamada del otro, el rostro del otro el origen de la respuesta. El fundamento de la responsabilidad no lo determina una ley incondicionada establecida desde el sujeto, puesto que el personaje principal de la relación ética es el otro; de haber otro fundamento estaría establecido desde un lugar diferente a la ética. Lévinas (2003) afirma que “la relación ética que sostiene el discurso no es, en efecto, una variedad de la conciencia cuyo radio parte del yo y cuestiona el yo. Este cuestionamiento parte del otro” (p. 209).

Para Lévinas, la responsabilidad con el otro se establece cuando las bases de las cuales parte la relación entre yo y otro parten de la ética, cuando la ética no se desarrolla desde otro lugar (epistemología o metafísica). Dicho por Bárcena y Mélich (2000), “no tiene sentido pues preguntarse por el fundamento de la ética, la ética no tiene fundamento, es el fundamento” (p. 139).

El otro como punto de partida para la relación ética se manifiesta como rostro. El otro no se manifiesta como otro yo, sabiendo que es completa alteridad, la relación entre yo y otro solo es posible desde la responsabilidad, es decir, dicha relación es una praxis de responsabilidad. Pinardi (2014) nos invita a pensar que toda relación implica la interacción del otro, en tanto existe un yo como lugar común:

Ese otro, el prójimo, es siempre un extranjero, como tal escapa a “mi mundo” y a sus modos de apropiación y conocimiento, es lo inasible y ajeno, de tal modo que enajena, destierra y exilia al sí haciéndolo ingresar en otra tierra: la del “entre-nosotros” (p. 112).

Toda relación ética inicia con el reconocimiento del otro, como lo indican Rodríguez, Marín, Rubano y Moreno (2014): “Así, de acuerdo con Lévinas, el punto de partida del pensamiento filosófico no ha de ser el conocimiento, sino el reconocimiento, pues a través de los otros me veo a mí mismo” (p. 141). La responsabilidad parte del otro como fundamento ético, atender al rostro del otro, reconocer su llamado y actuar responsablemente a ese llamado respondiendo para dar cuenta de una auténtica relación ética. Las complejas relaciones que se trenzan entre el profesor y el alumno nos recuerdan que, tal como lo enuncia Mélich (1997), en el mundo de la vida el yo está volcado sobre lo otro; este depende de mí y yo de él. La comunicación y la interacción son constitutivas de su realidad (p. 72).

Una verdadera relación solo es posible como relación ética, sabiendo que dicha relación se ancla a la responsabilidad. La responsabilidad implica respuesta al rostro que se manifiesta para mí siempre implorando respuesta. Lévinas citado en Mélich (1995) nos refiere así el rostro:

llamo rostro (*visage*) a aquello que en Otro tiene que ver con el yo -le concierne- pues recuerda, tras la compostura que ofrece de sí mismo en su retrato, su abandono, su indefensión y su mortalidad, así como su apelación a mi antigua responsabilidad, como si fuera único en el mundo: el amado (pp. 148-149).

Se puede entender por rostro aquello que me hace saber que el otro es mi responsabilidad; es la pregunta, la petición, el reclamo que exige respuesta, nunca puedo apartarme de la necesidad de responder, por eso la respuesta es responsabilidad. Aguirre García (2012) lo expresa de este modo: "Es una responsabilidad que me persigue y me acusa; soy culpable sin saber de qué; ¡no importa de qué! Soy rehén del otro y sigo siendo yo, no puedo postergar mi respuesta ni buscar un reemplazo" (pp. 79-80). No escapo al rostro del otro, sé que ese otro que demanda respuesta se presenta para mí como responsabilidad, como mi responsabilidad.

La relación enseñanza-aprendizaje, cuando no está fundamentada desde la ética, olvida la génesis de toda relación posible con otro, esto es la responsabilidad. No se trata de subrayar que los procesos de enseñanza y aprendizaje sean superfluos, se sabe que estos procesos son necesarios; se trata de hacer manifiesto el problema de fundamentar una relación entre humanos en saberes y no en el otro mismo. De este modo, la acción educativa queda ciega ante la responsabilidad que se tiene con el otro, dado que desde el inicio lo desconoce, niega la manifestación del otro como rostro y aquí es imposible la respuesta. La auténtica relación profesor-alumno no es de enseñanza-aprendizaje, sino de un despliegue del quehacer ético; tal como lo enuncia Agudelo Torres y Gallego Henao (2017), ubicar al sujeto como epicentro de todo su quehacer y su discutir resulta ser un apropiado caldo de cultivo para la libertad y la equidad en el mundo de la escuela.

La manifestación de la relación profesor-alumno como una de enseñanza-aprendizaje permite ver que dicha relación puede no corresponder con una relación ética. Más allá de la emisión de un discurso y del saber que está en el medio del profesor y el alumno, es menester reconocer que ambos son seres humanos y que, como humanos, la relación que hay entre ellos no difiere de una relación ética. Como afirman Bárcena y Mélich (2000),

ese otro con el que me relaciono, y que me permite la entrada en un espacio asimétrico de alteridad, como fuente de responsabilidad y respuesta a su llamada, es otro que reclama una relación de hospitalidad con él, una relación desinteresada y gratuita (p. 146).

Como relación ética, la relación entre profesor y alumno se fundamenta en la responsabilidad, de ahí que, en primera instancia, la educación inicia en la responsabilidad, en la respuesta al rostro del otro.

Mismidad y otredad, una postura *logomítica* dentro del aula

Mélich (2010) plantea que el maestro no es aquel que simplemente transmite un signo que, siguiendo la lógica wittgensteiniana, se reduce a todo aquello que se encuentra dentro de los límites del pensamiento y puede ser expresado mediante el lenguaje. “Este límite, por lo tanto, sólo puede ser trazado en el lenguaje y todo cuanto quede al otro lado del límite será simplemente un sinsentido” (Wittgenstein, 1975, p. 31). Para Mélich, el maestro es aquel que se expresa mediante el “símbolo” y el símbolo es aquello que está más allá del lenguaje, lo que no puede ser dicho, conceptualizado o expresado.

Mientras que el profesor esgrime un discurso lógico, un discurso informativo, el maestro propiamente no habla, *muestra*, y, por lo tanto, su forma expresiva es *inspiradora, evocadora, sugerente* (...) Mientras que el lenguaje del profesor es “síglico”, el del maestro es “simbólico” (Mélich, 2010, p. 277).

Mélich (2010), con la figura del maestro y el símbolo, busca ir más allá de los límites del lenguaje, dirigirse hacia el sin sentido, al mundo trascendente, tomar el camino que nos lleva a recorrer lo impensable, lo inmovible, lo indecible, preguntarse por la posibilidad de nuevos mundos, que incesantemente buscan traer a este mundo lo que en su momento es impensable e indecible.

Lo que hace que surja la postura simbólica dentro del aula no es el capricho de un autor, de un maestro o de un profesor, incluso si el profesor quisiera dar cuenta del Otro a través del signo, este intento resulta siendo un fracaso, se reduce a un acto de violencia con el otro, ya que no existe un concepto

mediante el cual el Yo pueda abarcar la esencia del Otro, por el contrario, el Otro es la posibilidad del Mismo porque, como concluye (Giménez Giubbani, 2011), la identidad propia del ser se forma con la apertura de su interioridad y a partir de las relaciones que establece con los demás. El Mismo se configura a través del Otro, y no simplemente se trata de un configurarse, pues sí no hay otro, no hay un Mismo y viceversa (García Ruiz, 2013, p. 122).

Toda pretensión de reducir el Otro a lo Mismo como una visión totalizadora es algo que el Otro rechaza, pues Lévinas (1978) dice que el yo que se presenta como otro, no es Otro. El yo como otro es un yo totalizador, porque lo importante del otro no es el otro, sino el Otro que es imposible de poseer. En estas mismas perspectivas, el propio Lévinas (1978) nos exhorta a pensar:

Lo absolutamente Otro, es el Otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo "tú" o "nosotros" no es un plural del "yo". Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el "ser" en nuestra casa. Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo *poder*. Escapa a mi aprehensión en un aspecto esencial, aun si dispongo de él. No está de lleno en mi lugar. Pero yo, que no pertenezco a un concepto común con el extranjero, soy como él, sin género... Somos el Mismo y el Otro (p. 63).

Pensar lo Otro a partir de Lévinas, implica alejarse del intento por querer colonizar al otro, de conquistarlo a través del lenguaje, de conocerlo, pues como lo menciona (Giménez Giubbani, 2011, p. 342), cuando me acerco al otro, no lo hago desde una posición cognoscitiva, sino ética en el sentido de que es el Otro quien me interpele, y al mismo tiempo me obliga a responder por él desde el primer momento en que nuestras miradas se cruzan. Asimismo, Lévinas (2000) expresa que somos responsables del otro sin esperar reciprocidad, somos más responsables que el otro, a tal punto de llegar a entregar la vida por el otro si es necesario, pues es el Yo quien debe soportar el peso del Mismo y del otro.

Empero, en un mundo que se presenta como negador de lo humano (Millán-Atenciano y Tomás-Garrido, 2012), donde se aborrece lo otro y se tiende a imponer el “self” sobre el otro (Vázquez, 2015, p. 211), resulta menester preguntarse ¿cómo es posible que el aula se convierta en un espacio de aconteceres éticos?

Para poder llevar la ética al aula, primero tenemos que superar el error educativo que nos revela Mélich (2010), a saber, pensar que el problema de la educación está en el signo.

Uno de los mayores errores educativos consiste en creer que el aprendizaje mejoraría si mejorasen las técnicas, los instrumentos, las evaluaciones, si todo se planificara mejor, más explícitamente, más tecnológicamente. Dicho de otro modo, se cree que el fracaso pedagógico podría superarse a fuerza de añadir más explícitos a los implícitos (p. 281).

Añadir más explícitos a los implícitos es creer que a través de técnicas se puede imponer lo Mismo sobre lo Otro. Es pensar que explicando, demostrado, argumentando se alcanza una totalidad, como si el lenguaje pudiera demostrar lo indemostrable. Contrario a la postura meramente instrumentalista, llevar la postura ética al aula desde Lévinas y Mélich significa acompañar al otro en su acontecer, en su epifanía, dejando que el otro se presente como es en su espontaneidad, en su devenir metamorfosis.

Desde el punto de vista *simbólico*, la educación no sería la transmisora del sentido, sino la transmisora de lo que, con la ayuda de Elías Canetti, llamo la persistencia de la metamorfosis. ¿Qué significa esto? sencillamente que el maestro no da, no transmite *un* sentido o *el* sentido de la vida, sino que *cuida* o *procura* que sus discípulos inventen (o imaginen) sentidos provisionalmente. El maestro se preocupa de que las metamorfosis de los sentidos persistan, de que se renueven constantemente, de que queden abiertas (Mélich, 2005, p. 14).

El maestro es el rostro (visage) desnudo que conmueve e incómoda, que permite que el otro abandone su subjetividad para acompañar la manifestación del Otro y de sí Mismo. El maestro es aquel que desde su posición de desnudez refleja su fragilidad. Es aquel que no da, no muestra, no explica, es aquel que

responde, en términos de Lévinas (2000), al llamado del otro con desinterés. El maestro como un acompañante tampoco deja de lado al profesor, pues eliminar la figura del profesor sería reducir el aula al mito, de modo similar la figura del profesor que elimina la del maestro reduce el aula al Logos. En este sentido, Mélich (2010) recuerda que, tal como lo ha señalado Lluís Duch, la palabra humana es (o debería ser) logomítica, esto es: polifacética y polifónica porque, de lo contrario, las relaciones que cada ser humano establece consigo mismo, con los demás y con el mundo se harían unilaterales (p. 281).

Ya Mélich (2010) nos advierte de la caída en el totalitarismo, del monismo, que se constituye cuando las relaciones son unilaterales, y nos invita a pensar desde la complementariedad y la tensión, desde lo “científico-místico”³. Lo místico es inexpresable, como afirma Wittgenstein (1975) en su aforismo 6.522, pero el aula también necesita del concepto y el lenguaje para establecer un diálogo con el otro y los otros. Recordándonos, en palabras de Ordieres (2015), que el hombre solo es en el lenguaje, en la palabra sonora o en la palabra muda que se expande hacia el exterior (p. 30).

Para que pueda surgir una postura ética dentro del aula, el profesora-maestro y el alumno-discípulo deben convergen en un mismo espacio para reconocerse a través del *logomitos* como un Otro y un Mismo, como un extranjero en un mundo ajeno, mundo inalcanzable, imposible de poseer y abarcar en su totalidad. Es un imperativo que las dos posturas se reconozcan como necesarias, en tanto que no hay ética sin claro-oscuro, sin oposición, sin diversidad de pensamientos, porque lo que el profesor intenta enseñar es el concepto, que se complementa con el maestro que intenta decir aquello que no puede ser expresado a través del concepto mismo (Mélich, 2010, p. 282). Porque el Ser es precisamente aquello que no se puede neutralizar o hacer de él un contenido conceptual (Salas Astrain, 2012, p. 91).

³ Según Zuluaga (2019), para Wittgenstein, las expresiones de valor, “no enuncian hechos verificables, como sí ocurre con las ciencias naturales en las que hay correspondencia entre proposición y hecho. Más allá de esto, aceptar que las expresiones de valor no están en el mundo sino fuera de él, no debe hacer suponer una separación entre estas y el mundo, antes bien, al igual que con las expresiones filosóficas que componen el Tractatus que, según 6.54, son elucidatorias como escaleras a las cuales subir para tener una visión distinta del mundo, “los hechos, todos ellos, pertenecen sólo a la tarea, no a la solución”, como se indica en Tractatus 6.4321. Bajo la consideración de Valdés (2003), esto indica que “los hechos, el mundo, son sólo parte de la tarea de indagar sobre lo místico, pero no forman parte de la solución. Los hechos tienen que ver con cómo son las cosas y no con que las cosas son” (p. 273), como informa Wittgenstein en Tractatus 6.44” (p. 47).

Pensar logomíticamente es la postura ética que nos hereda tanto Duch, Lévinas como Mélich; es el reencuentro de dos posturas que cohabitan porque somos tanto concepto como metáfora, signo y símbolo, nos movemos entre el silencio y el mostrar, entre el logos y el mito, en suma, seres que cohabitan entre el Mismo y lo Otro.

Conclusiones

Los elementos develados durante el proceso de investigación sugieren de manera fehaciente la imperiosa necesidad de resignificar aquellas figuras de otredad que se evidencian, de tímida manera, en nuestras aulas escolares. El valor de sentido y significado del otro y la otredad tendrán que ser piedra angular de los postulados éticos contemporáneos que ponen de manifiesto aquella figura que convoca al sujeto *uno* a pensar, en tanto se piensa, como un sujeto *otro*.

Los enunciados de Lévinas y Mélich posibilitan en gran medida el alcance y el despliegue de aquel ejercicio real de la convivencia en la escuela en tanto exhortan al maestro a deconstruir su quehacer cotidiano, al estudiante, a saberse como un sujeto *otro* en medio de las más otredades móviles, y a la escuela como aquel campo de cultivo para hacer que las complejas relaciones humanas se gesten, se construyan y se transformen intencionalmente.

De igual forma, lo expuesto en este trabajo convoca a los diversos agentes vinculados al mundo de la escuela a diseñar, mantener y construir posturas éticas y responsables frente a todos los sujetos que constituyen la otredad misma. Así, toda reflexión pedagógica, todo análisis curricular y todo diseño didáctico habrá de resultar próximo y cercano a las posturas éticas que se erigen en el reconocimiento, auténtico y legítimo, de aquello y de aquellos que constituyen la otredad.

Conflicto de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

Referencias

- Agudelo Torres, J. F., y Gallego Henao, A. M. (2017). Repensar el acoso escolar desde el desarrollo humano: una oportunidad para los profesionales de la educación. *Revista Espacios*, 38(45), 13. Recuperado de <http://www.revistaespacios.com/a17v38n45/17384513.html>
- Aguirre García, J. (2012). El uno-para-el-otro o la superación ética de la ontología. *Escritos*, 20(44), 069-082. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v20n44/v20n44a04.pdf>
- Bárcena, F., y Mélich, J. C. (2000). *Educación como acontecimiento ético*. Barcelona: Paidós.
- Burgos Acosta, J. J. (2015). Los excesos de la razón: hacia la recuperación de las emociones en el concepto del ser humano. *Franciscanum*, LVII(164), 97-123. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/frcn/v57n164/v57n164a05.pdf>
- Cabrolí, M. (2010). La intersubjetividad como sintonía. *Polis*, 9(27), 317-327. doi: 10.4067/S0718-65682010000300014
- Delory-Momberger C. (2015) *La condición biográfica: ensayos sobre el relato de sí en la modernidad avanzada*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- García Ruiz, P. E. (2013). Sí mismo para otro. Un debate sobre ética e identidad en Emmanuel Levinas y Paul Ricoeur. *Revista de las Ciencias del Espíritu*, LV(159), 105-126. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-14682013000100004&lng=es&tlng=es.

- Giménez Giubbani, A. (2011). Emmanuel Lévinas: humanismo del rostro. *Escritos*, 19(43), 337-349. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-12632011000200004&lng=es&tlng=es
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones de la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- Lévinas, E. (1978). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (1998). *La huella del otro*. México: Taurus.
- Lévinas, E. (2000). *Ética e infinito*. Madrid: Machado Libros, S. A.
- Lévinas, E. (2003). *De otro modo de ser o más allá de la esencia*. Madrid: Taurus.
- Mélich, J. C. (1995). La maldad del ser: la filosofía de la educación en Emmanuel Lévinas. *Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason*, (24), 145-154. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=78422>
- Mélich, J. C. (1997). *Del extraño al cómplice*. Barcelona: Anthropos.
- Mélich, J. C. (2005). La persistencia de la metamorfosis. Ensayo de una antropología pedagógica de la finitud. *Revista Educación y Pedagogía*, 17(42), 11-27. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2238710>
- Mélich, J. C. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.
- Mélich, J. C. (2016). *La prosa de la vida*. Barcelona: Fragmenta.
- Millán-Atenciano, M. Á., y Tomás y Garrido, G. M. (2012). Persona y rostro, principios constitutivos de la bioética personalista. *Persona y Bioética*, 16(2), 165-174. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-31222012000200007&lng=en&tlng=es.

- Ordieres, A. (2015). La conformación de la persona como relación asimétrica en Emanuel Lévinas. *En-claves del pensamiento*, 9(18), 13-40. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2015000200013&lng=es&tlng=es.
- Pinardi, S. (2014). Expresión y desnudez: un acercamiento a la noción de Justicia en el pensamiento de Emmanuel Lévinas. *Eidos* (21), 104-126. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/854/85430922006.pdf>
- Rodríguez, L. M., Marín, C., Moreno, S., Rubano, M. del C., y Romero, L. (2014). Aspectos filosóficos y metodológicos de la educación latinoamericana. Aportaciones de Paulo Freire. *Ciencia, Docencia y Tecnología*, XXV(48), 113-147. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/145/14531006005.pdf>
- Romero Sánchez, E., y Gutierrez Sánchez, M. (2011). La idea de responsabilidad en Lévinas: implicaciones educativa. En *XII Congreso internacional de Teoría de la Educación*, 1-12. Universidad de Barcelona. Recuperado de <http://www.cite2011.com/Comunicaciones/A+R/139.pdf>
- Salas Astrain, R. (2012). Intersubjetividad, otredad y reconocimiento. Diálogos fenomenológicos para pensar la cuestión del otro en la filosofía intercultural. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy*, (42), 83-104. Recuperado de <http://revista.fhycs.unju.edu.ar/revistacuadernos/index.php/cuadernos/article/view/91/237>
- Todorov, T. (1995). *La vida en común*. Madrid: Taurus.
- Vázquez, S. (2015). Abrirse al pensamiento, abrirse al Otro: una reflexión sobre el respeto y la alteridad en Wilfred R. Bion y Emmanuel Lévinas. *Desafíos*, 27(2), 187-217. doi:10.12804/desafios27.2.2015.06
- Viveros Chavarría, E. F., y Vergara Medina, C. E. (2014). Aproximación a la noción de encuentro en Emmanuel Lévinas. *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*, (41), 61-69. Recuperado de <http://revistavirtual.ucn.edu.co/index.php/RevistaUCN/article/view/465/987>

Wittgenstein, L. (1975). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.

Zuluaga Mesa, D. E. (2019). *Wittgenstein hipertextual*. Medellín, Colombia: Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó.

SAN ANTONIO DE LISBOA Y "EL SANTO": ENTRE LA VENERACIÓN Y LA (¿SIMPLE?) FICCIÓN^a

Saint Anthony of Lisboa and "the saint": between
veneration and (simple?) fiction

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3487>

Recibido: 29 de mayo de 2019 / Aceptado: 6 de septiembre de 2019 / Publicado: 13 de diciembre de 2019

*Alberto Echeverri**

^a Artículo derivado de la investigación sobre *Significados y alcances de la libertad religiosa*.

* Postdoctor en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá. Profesor ocasional en la especialización en Desarrollo Humano con Énfasis en Creatividad y Procesos Afectivos, Facultad de Ciencias y Educación, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia. Integrante del grupo de Investigación "Sagrado y Profano", adscrito al Instituto Colombiano de Estudio de las Religiones (ICER) y a la Universidad Industrial de Santander (Colombia). Contacto: escarabajo4747@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3570-6770

Resumen

La veneración cristiana de los santos, en especial la católica romana y la ortodoxa, plantean dificultades a la crítica de la religión cuando trata de percibir la autenticidad de la fe del creyente devoto. Ha sucedido y continúa sucediendo, respecto de san Antonio de Padua, un caso relevante en este aspecto. El presente ensayo muestra el itinerario de su vida y de algunas facetas de lo acontecido en varias latitudes tras la proclamación de su santidad, de tal manera que se procuró revisar cuánto hay de construido a lo largo de la historia y quizá de legendario en “el Santo” de los nueve siglos sucesivos a su muerte. Y proponiendo al final, con el mismo método hermenéutico que interpreta los diversos hechos, los presupuestos para una comprensión nueva de la ficción que en torno a él ha ido entretejiéndose.

Palabras clave

Devoción; Fe; Ficción; Historia; San Antonio de Lisboa; Santidad; Veneración.

Abstract

The Christian veneration of saints, especially in the Roman Catholic and Orthodox Churches establishes issues in criticizing religion on the perception of authenticity of faith of their devoted believers. Such is the situation that has taken place regarding Saint Anthony of Padua. This essay explores his life line and some of the events that took place in several steps taken to proclaim his sanctity, in such way that there was an effort to revise the history and also the legendary aspects of the “Saint” throughout the nine centuries following his death. At the end, using the hermeneutical method to interpret diverse facts for a new understanding of the fiction that has been created around him.

Keywords

Devotion; Faith; Fiction; History; San Antonio de Lisboa; Sanctity; Veneration.

La admiración hacia los personajes que han hecho la historia de un pueblo y el concomitante aprecio revelan buena parte del talante de quienes lo habitan. Otro tanto sucede en el ámbito religioso con aquellos que, muertos y a veces aún vivos, los creyentes consideran relevantes porque han realizado en su historia personal los ideales del respectivo credo. El cristianismo los llama santos: son familiares para católicos romanos y ortodoxos, pues la vida cotidiana de los creyentes pareciera estar en continua referencia a ellos; aun las comunidades protestantes, que no abundan en santos y no cuentan con los complejos procesos de las iglesias hermanas para proponerlos como tales, profesan gran estima por quienes reconocen ejemplares para su propia fe.

La santidad del franciscano Antonio de Padua no ha tenido opositores a lo largo de los casi nueve siglos que sucedieron a su muerte; será proclamado santo “subito” sin que fuesen indispensables los tiempos de las diversas etapas durante los que la Iglesia católica romana somete a pormenorizado examen la vida de aquel que los fieles estiman merecedor de ese título. Su figura hace parte del culto católico romano en Europa, América, África y Asia, como lo testimonian a través de los siglos numerosos escritos; y una rápida ojeada a variadísimos lugares y ámbitos muestra que lo ha sido y continúa siéndolo en abundancia. Mientras hay santos preferidos por las mujeres y otros por los hombres, en Antonio de Padua confluye la devoción de ellas y ellos. Y solo el fervor que inspira la madre de Jesús supera en muchos casos la adhesión a él; un segundo lugar que ningún otro bienaventurado del segundo milenio y de inicios del tercero le ha discutido hasta hoy.

Es la constitución dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II (1967) la que sobre el culto a los santos ilumina el que se dirige al que aquí nos ocupa:

Todo genuino testimonio de amor que ofrezcamos a los bienaventurados se dirige... a Cristo y termina en él, que es “la corona de todos los santos”, y por él va a Dios, que es admirable en sus santos y en ellos es glorificado (50c).

(...) buscamos en los santos el ejemplo de su vida, la participación de su intimidad y la ayuda de su intercesión... Veneramos su memoria... por su ejemplaridad pero más aún para que la unión de toda la Iglesia...se vigorice por el ejercicio de la caridad fraterna (51a).

Insistirá en ello el papa Francisco (2018) en su reciente encíclica sobre la santidad *Gaudete et exsultate*:

En la carta a los Hebreos se mencionan distintos testimonios que nos animan a que “corramos, con constancia, en la carrera que nos toca” (12,1)... sobre todo se nos invita a reconocer que tenemos “una nube tan ingente de testigos” (12,1) que nos alientan a no detenernos en el camino, nos estimulan a seguir caminando hacia la meta. Quizá su vida no fue siempre perfecta, pero aun en medio de imperfecciones y caídas siguieron adelante y agradaron al Señor (3).

Los santos que ya han llegado a la presencia de Dios mantienen con nosotros lazos de amor y comunión. Lo atestigua el libro del Apocalipsis cuando habla de los mártires... Podemos decir que – el Papa cita a Benedicto XVI- “estamos rodeados, guiados y conducidos por los amigos de Dios... No tengo que llevar yo solo lo que, en realidad, nunca podría soportar yo solo. La muchedumbre de los santos de Dios me protege, me sostiene y me conduce” (4).

En los procesos de beatificación y canonización se tienen en cuenta los signos de heroicidad en el ejercicio de las virtudes, la entrega de la vida en el martirio y también los casos en que se haya verificado un ofrecimiento de la propia vida por los demás, sostenido hasta la muerte (5)¹.

Ya lo había hecho en repetidas ocasiones el Consejo Episcopal Latinoamericano en sus reuniones durante la segunda mitad del siglo XX y en la primera del siglo XXI. Los obispos afrontarán el tema bajo el ítem de *religiosidad popular*; sirvan al menos dos de las cinco asambleas. La II Conferencia en Medellín advertía que “se trata de una religiosidad hecha de votos y promesas, de peregrinaciones y de un sinnúmero de devociones, basada en la recepción... especialmente del bautismo y de la primera comunión, (...) que tiene más bien repercusiones sociales que un verdadero influjo en... la vida cristiana” (2). Y como “no todos manifiestan su religiosidad ni su fe de un modo unívoco (...) el pueblo necesita expresar su fe de un modo simple, emocional, colectivo” (3). Es “un fenómeno con motivaciones distintas (...) mixtas (...) [que] pueden responder a deseos de seguridad, contingencia, impotencia y simultáneamente a necesidad de adoración, gratitud hacia el Ser Supremo” (4). Al fin de cuentas “en la religiosidad natural pueden encontrarse gérmenes de un llamado de Dios” (6). En consecuencia, ni fácil atribución de la fe a cualquier manifesta-

¹ El Papa nombra algo más de una treintena de santos a lo largo de su texto, varios de ellos de raigambre popular, por lo general con alguna referencia a hechos de su vida o a sus palabras, pero está ausente san Antonio. No es de extrañar entonces que, a pesar de que explicita la publicación del documento “en la fiesta de san José”, tampoco incluya a este en ninguno de los párrafos de la exhortación.

ción religiosa ni rechazo inmediato de las débiles expresiones de “adhesión creyente y de participación eclesial real” (Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1968)². Y Aparecida, en la V Conferencia, lo llamará “el tesoro de la religiosidad popular de nuestros pueblos” (n. 549). Quien devalúa la piedad popular o la considera modo secundario de vida cristiana “olvida el primado de la acción del Espíritu y la iniciativa gratuita del amor de Dios” (n. 263). Los convocados enfatizarán la importancia de María, de los doce apóstoles —sobre todo Pedro, Pablo y Juan—, y de san José “el silencioso maestro” (nn. 266-272) que “sabe perderse para hallarse en el misterio del Hijo” (n. 274) (V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 2007); curiosamente, no figura entre ellos el popularísimo san Antonio.

Sin embargo, con algún temor he ido acercándome a este fenómeno que bien puede clasificarse entre los relevantes de la religiosidad popular, quizás el mayor, fuera del que tiene por objeto a la virgen María de Nazaret. Y afirmo que con temor porque, respetuoso de la autenticidad de la fe emergente en sus diversas expresiones, sigo preguntándome si quienes recurren a la protección de san Antonio tienen clara la frontera entre la historia fáctica de su vida y la ficción que con el correr del tiempo se ha ido tejiendo en torno a ella. Al mismo tiempo, a más de uno inquieta la sospecha de que en muchos casos la ficción ha ido alejando de la auténtica historia, al punto de que esta se ha tornado en leyenda y los devotos han colaborado a hacerla más legendaria; sin que, por otra parte, el hecho parezca importarles mucho. Un solo dato externo a nuestro tema ilustra tal actitud: tampoco afecta a la persistente devoción hacia san Cristóbal que ese tradicional patrono de peregrinos, conductores y navegantes haya sido excluido del santoral de la iglesia católica cuando la moderna investigación historiográfica ha comprobado que nunca existió; su imagen continúa presidiendo vehículos, casas, calles, etc.; y al menos dos ciudades latinoamericanas de cierta importancia tienen aún su nombre, San Cristóbal de las Casas (México) y San Cristóbal (Venezuela), ambas fundadas en los primeros cincuenta años del siglo XVI.

² El documento cita la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (1975, 48).

Flaco servicio a mi parecer presta ese estado de cosas al diálogo entre nuestras iglesias: en comparación con el incontable número de los santos venerados por los católicos romanos, menor es la cantidad de los reconocidos por los ortodoxos y aún más reducida la de los tenidos por tales en las comunidades del protestantismo. El asunto resulta de mayor trascendencia cuando, a propósito de la devoción católica a otros santos y santas, puede plantearse una análoga dificultad.

El método del ensayo es de preferencia hermenéutico. Inicio el recorrido con el registro de los hechos de la vida del santo, la revisión del itinerario seguido por la proclamación eclesial de su santidad y la encuesta a algunas de las innumerables leyendas que desde temprana hora hasta el siglo XXI han rodeado su figura; me interno, en consecuencia, por los entresijos de la que he llamado la ficción que sucedió a los hechos factuales, consciente de que también ella ha tenido la suya propia y de que continúa acrecentándose con toda probabilidad. Para la primera parte me sirvo de la consulta a varias obras entre la amplísima bibliografía que se ocupa de san Antonio. Para la segunda reviso una variedad de documentos recabados en la literatura, en la observación directa de las imágenes transmitidas por la pintura y la escultura, los textos musicales y el folclor³, etc., que por lo general son consignados en la red electrónica; en general, miro a distintos continentes, algo más a Latinoamérica y, en particular, a Colombia. Tras retomar el discurso desplegado hasta entonces, mi conclusión proyecta sobre la devoción al santo una perspectiva que quiere ser diferente porque busca abrirse a la historia de las culturas en que ella nació.

Antonio de Padua es santo

Desde su juventud caminó con rectitud, halló mucha sabiduría y progresó en ella (...) Se entregó a Dios de todo corazón y en tiempos violentos fue compasivo (...) El Señor lo puso como lumbrera y lo exaltó en medio de su pueblo (Franciscanos, s.f.).

⁴ Estoy muy agradecido con Hernán García, pintor, escultor y crítico artístico, incluida la música, quien ha evaluado acuciosamente los apartes en que mi texto aluden a esos temas. Amigo colombiano de vieja data, arquitecto de profesión y estudioso del arte desde hace más de cuarenta años, reside en Estados Unidos.

Nace nuestro personaje en la Lisboa portuguesa entre 1191 y 1195, fecha aproximada sin un registro fidedigno, de una familia pudiente, representativa de la nobleza por cuanto su padre es caballero del rey don Alfonso IX. Bautizado Fernando, cuyo significado es *valiente para la paz* en la antigua lengua de los godos, de su madre María Teresa, según otras fuentes, se afirman el buen linaje y la piedad cristiana. No se le conocen hermanos varones a Fernando, solo quizás una hermana, ni abundan los datos sobre su infancia, fuera de que tenía buena índole; sabemos con certeza que desde joven sufría de hidropesía y de asma. Por influjo y quizá posibles presiones familiares de un tío presbítero irá a estudiar a la escuela catedralicia de Lisboa, regentada por los canónigos regulares de san Agustín. Cumplidos los quince años, se decide por el ministerio presbiteral y entra al noviciado agustino en 1210. La amplitud de la vida en el claustro lo determinó a poner doscientos kilómetros entre el convento y Coimbra, en el estudiantado agustiniano de teología del que surgiría decenios más tarde la célebre universidad; por ese entonces desaparecen de su vida los padres, de cuya muerte no se tiene noticia. Dividida internamente la comunidad agustina del lugar, Fernando preferirá dejar la orden, y hacia 1220 vestirá el sayo grisáceo de los franciscanos, llegados a Portugal tres años antes; de ellos parece haber admirado el estilo de vida simple y el empuje apostólico; del mundo convertido en claustro por la regla monástica, al igual que Francisco dirá: “Este es nuestro claustro, el orbe que podamos alcanzar a ver” (Merlo, 2001, p. 259).

Desde los inicios de su vida franciscana, quiso cambiarse el nombre: eligió el de Antonio, padre del monaquismo. Y muy pronto, a pesar del luctuoso fracaso de los primeros cinco franciscanos martirizados por los moros, se entusiasmó con la misión de Marruecos, proyecto entrañable para san Francisco. Enfermó durante el viaje y, una vez arribó, se vio obligado a permanecer en cama por varios meses y a volver a Portugal; su retorno, todavía enfermo, terminaría en Sicilia, tras el naufragio del velero que lo trasportaba a Lisboa. Socorrido por los franciscanos del lugar, irá al capítulo general franciscano de 1221 en Asís, deseoso de conocer al fundador. Participará, por tanto, en la aprobación —cuestionada de tiempo atrás por san Francisco— de la segunda Regla franciscana que sancionará el papa Honorio III dos años más tarde.

Poco después de una breve permanencia en Forlì, recibirá el encargo de predicar a lo largo de los territorios de la Romaña, la Emilia, la Liguria, la Lombardia y las tres Venecias. Pintado por el español Juan Carreño de Miranda en 1646, el bello lienzo copiado en la basílica menor de san Marcos en Roma⁴, que lo muestra optando por dirigirse a los peces que lo escuchan extasiados, ordenados en dos rangos desde los pequeños hasta los más grandes mientras un grupo de ángeles niños parecieran entonar una melodía, alude a esa época: porque en Rimini los notables, hartos de sus críticas, habían tratado de envenenarlo, negándole además la posibilidad de contar con oyentes. Pero hasta la primavera de 1222 era prácticamente un desconocido. Solo el ser elegido como orador de último minuto durante la fiesta de su ordenación presbiteral en Forlì⁵ determinará la pública apreciación de las dotes de predicador, que además permitía a los franciscanos, cuyo reciente y singular origen colaboraba a que fueran tenidos por extravagantes e ignorantes, entrar en competencia con los doctos dominicos: el franciscano Agostino Gemelli (1932) afirmará que Antonio fue “el primero en unificar la profunda doctrina y la sencillez popular en una elocuencia irresistible” (Arnau, s.f.).

Nombrado docente por Francisco de Asís —convivieron seis años en la Orden, pero nunca se encontraron (Scandaletti, 1981, p. 157; Hardick, 1995, pp. 36-37)⁶ — para la formación de sus frailes, en 1223 abrirá la primera escuela conventual en Bolonia como teólogo; enseñará hasta 1225. Y a petición del papa, será enviado en 1224 por el fundador a Francia con la misión de neutralizar la acción de los albigenses o cátaros mediante el testimonio de la pobreza y la sabiduría bíblica; predicará en Montpellier, Bourges, donde participará en un sínodo diocesano (1225), Limoges en cuya fraternidad franciscana ejercerá como Guardián (1226-1227) y Brive; corresponden a esta época los testimonios sobre su actividad taumatúrgica. Muerto Francisco en 1226, el capítulo elige como sucesor a Giovanni Parenti y este, a Antonio en 1227 con el

⁴ El original, obra de Paolo Veronese, reposa en el Museo del Prado en Madrid. Se puede consultar en el siguiente enlace: www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/san-antonio-predicando-a-los-peces/dac13724-1867-4070-837f-f092733afc21

⁵ La historicidad de esta fecha ha sido controvertida por Lothar Hardick (1995) en su texto *Antonio, il santo di Padova. Vita, leggenda, pensiero* (pp. 39-40). La Bibliotheca Sanctorum (II, p.156) la ubica “probablemente” en Coimbra, siendo Antonio todavía agustino, en 1219, un año antes de dejar la Orden.

⁶ De opinión contraria, Caraffa & Morelli (1962, p.160). Interesante anotar el asunto del minoritismo paduano, un estilo de vida conventual resultado del pensamiento y la obra de Antonio, que contrastaría hasta cierto punto con el de Francisco; el tema ha comenzado a investigarse desde hace poco (Merlo, 2001, p. 261).

cargo de ministro provincial de la Italia septentrional, que comprendía a Milán; por entonces, el segundo territorio más arduo e importante en la naciente Orden. Nuestro santo visitará durante los tres años de su tarea los conventos y extenderá la presencia franciscana a muchos otros lugares. En Roma y de nuevo en Asís afrontará algunas desavenencias con la autoridad eclesiástica. Cansado y sintiéndose enfermo, tras entregar el oficio de provincial, obtuvo su residencia en Padua a partir de 1228; se había detenido allí por cortos períodos a finales de 1227. Tornará de nuevo a la predicación y será en la cuaresma de 1231 donde alcance el ápice de ella. Pero poco después, la tarde del sucesivo viernes 13 de junio, según algunos a los 40 años y otros a los 36, se encontrará con la hermana muerte.

Hasta aquí los datos básicos de la vida terrena de Antonio de Padua. Sin duda, un recorrido sorprendente el de este franciscano en tan pocos años. Fueron la opción personal por los marginados de la época y el empuje apostólico sometido a continuas pruebas los que determinaron la inmediatez del reconocimiento de su santidad: “atrevido con los poderosos, misericordioso con los pobres, piadoso ante todas las miserias humanas” (Scandaletti, 1981, p. 46). *Ha muerto el padre santo, ha muerto san Antonio*, gritaban por las calles las gentes, niños incluidos. El proceso del empoderamiento del santo que solo había residido en Padua por menos de tres años empezaría con la lucha entre clarisas, frailes y habitantes del lugar por la posesión de sus restos, los de un hombre corpulento debido a las disfunciones del metabolismo, hasta degenerar casi en una revuelta popular durante la que llegarán a esgrimirse las armas. Tendrán que intervenir en el conflicto el obispo del lugar, e incluso el gobernador civil. Será el provincial franciscano, apenas arribado a Padua, quien dirima el enfrentamiento, y solo el sucesivo día 17 podrá celebrarse el funeral⁷.

⁷ Se sugiere la consulta adicional de varias fuentes:

Sobre su vida y personalidad: Caeiro, F. da G. (1995). *Santo António de Lisboa*, 2 vols. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda; Strappazon, V. (2008). *Vida de San Antonio de Padua*. Madrid: San Pablo.

Sobre la familia del santo: Lopes, F.F. (1953). Notas Antonianas: a família de Santo António de Lisboa. *Colectânea de Estudos de História e Literatura* (2ª série) 1, 88-105; Gamboso, V. (1999). La famiglia di Sant'Antonio. *Il Santo*, 39, 765-772.

Sobre la datación de los hechos de su vida: Gamboso, V. (1981). Saggio di cronotassi antoniana. *Il Santo*, 21, 515-598.

Pero antes de un año, el 30 de mayo de 1232, Antonio había sido proclamado santo en la catedral de Espoleto por decisión de Gregorio IX, autoerigido ante su predecesor Honorio III en protector de los franciscanos. Los testimonios habían sido abundantes; se añadieron las peticiones de magistrados y profesores universitarios, y las pruebas y contrapruebas exigidas por la investigación diocesana; el tribunal eclesiástico romano aprobará hasta cincuenta y tres milagros. El papa, que ya en vida lo había llamado *arca del Testamento*, solo confirmaría lo que el pueblo había aclamado desde el primer momento, dando inicio al fenómeno antoniano que verán persistir los sucesivos nueve siglos: comparable a este será el itinerario de la figura de san Francisco de Asís, canonizado por el mismo pontífice en 1228, a dos años de su muerte, y en menor grado el del español Domingo de Guzmán, fallecido en 1221 y hecho santo trece años después, en 1234, por Gregorio. Padua empezó entonces su evolución hacia un centro de afluencia de todo género de viajeros —continuará siéndolo hasta hoy— que buscaban rendir tributo al admirado fraile franciscano y, en consecuencia, se adueñó poco a poco de su nombre hasta convertirse en *la ciudad del Santo*. Al punto de que la expresión *el Santo*, sin nombre específico⁸, señala exclusivamente a Antonio de Padua: a los visitantes actuales, creyentes o no, se les recomienda dirigirse siempre a la basílica del Santo; otro tanto rezan los pasacalles puestos por la administración civil que señalan la *calle del Santo*, y comercios de todo tipo, como restaurantes y cafeterías, entre otros, que hacen uso también de la expresión en sus nombres, por ejemplo, el restaurante del Santo o la cafetería del Santo.

Única obra escrita suya, los *Sermones*, textos de carácter homilético, encaminados a la directa predicación sobre un fondo litúrgico y bíblico, para utilidad de los frailes, constituyen una teología querigmática con finalidad pastoral. Notable en ellos la dimensión de doctrina espiritual y teología mística⁹. En

⁸ Tan solo la Italia, pródiga en santos, identifica de esa manera a san Antonio; cosa que no sucede ni siquiera en el caso del popularísimo padre Pío (san Pío de Pietrelcina, de reciente canonización). Nótese de paso que la expresión *el Santo* la reserva la antiquísima tradición bíblica para señalar, sin darle un nombre preciso, a Yahvé Dios, *el Santo* o *Santo de los Santos*. Por otra parte, son contados los católicos romanos que algo saben sobre san Antonio abad, el antiquísimo santo africano nacido en Egipto, que vivió entre los años 253 y 358, uno de los padres del desierto y maestro de vida monástica; mayor familiaridad con él muestran las tradiciones africanas negras, no siempre cristianas, dada la profunda estima que tienen por los antepasados.

⁹ Sobre los sermones y otros datos hagiográficos: Rema, H.P. (1998). Introdução às traduções das fontes hagiográficas e dos sermões. En *Fontes Franciscanas III. Santo António de Lisboa*, 3 vols., Braga: Editorial Franciscana. Recuperado de <http://psantonio.org.br/wp-content/uploads/2014/10/1-Bula-decanoniza%C3%A7%C3%A3o.pdf>.

la encíclica *Munificentissimus Deus* del 1 de noviembre de 1950 con la que se proclama el dogma de la asunción de Nuestra Señora será citado por Pío XII entre los catorce doctores que hasta entonces la habían sostenido (Caraffa & Morelli, 1962, pp. 162-168; Pius XII, 1950, 18).

Numerosos fueron los papas posteriores que tejieron las alabanzas del santo paduano, entre ellos Alejandro IV, Nicolás V, Sixto IV, el franciscano Sixto V, Pío VI, Pío VII. Pío XI asignará a las fiestas de san Antonio en 1930 el lema “per Antonium ad Iesum” (Scandaletti, 1981, p.16)¹⁰; Pío XII lo proclamará doctor evangélico para la Iglesia con el breve *Exsulta, Lusitania felix* el 16 de enero de 1946, aunque ya en el siglo XV lo había pintado Luca Signorelli en la Capilla Nueva de la Catedral de Orvieto encabezando el coro de los doctores junto a otros dos, san Francisco y santo Domingo (Signorelli, s.f.); Juan XXIII; Juan Pablo I, colaborador del denominado *Mensajero de san Antonio* desde los tiempos de su ministerio presbiteral. Y otros santos por igual: Buenaventura de Bagnoreggio, Bernardino de Siena, José de Copertino, Gregorio Barbarigo, Francisco de Sales, Ignacio de Loyola, Francisco Javier y Carlos Borromeo. A ellos pueden añadirse las obras artísticas de pintores como el Giotto, Bartolomé Murillo, Jeronimus Bosch, el beato Angélico, Andrea Mantegna, Paolo Veronese, Anton Van Dick, Paul Rubens, los tres Bellini florentinos, Filippo Lippi, Tiziano Vecellio, Gianbattista Tiepolo, y el Maestro de san Francisco; de escultores como Donatello, Iacopo Sansovino y las que se encuentran en numerosas iglesias y museos, entre estos los de Berna, Espoleto y Tolosa; cierto miniaturista llegará a esculpir sobre un trozo de nuez la figura del santo, que desde el siglo XIII hace parte del sello de la provincia franciscana del Veneto; y será representado en vidrieras, sellos conventuales, platos, pilas del agua bendita,

¹⁰ No conozco otra divisa similar fuera de la clásica “Ad Iesum per Mariam” [A Jesús por María], de origen montfortiano: su autor vivirá entre la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII.

campanillas para los semovientes, espejos de Murano y marfiles¹¹. Lo honrarán compositores como Johannes Brahms, Gustav Mahler, Antonio Vivaldi, Joseph Haydn¹² y otros, sobre todo italianos¹³.

Sobraría señalar la infinidad de pueblos, de barrios, de plazas, de elementos del paisaje (ríos, montes, caminos, etc.), de establecimientos de todo tipo (educativos, recreativos, alimentarios, albergues, escolares, caritativos, hospitalarios, deportivos, etc.) que llevan el nombre de san Antonio, al menos en Europa y América. Por añadidura, ha sido elegido patrono de cinco complejos urbanos importantes en tres distintos continentes: Brasil, Portugal, la Custodia de Tierra Santa, Hildesheim y Paderborn. Valdría la pena encuestar a quienes allí residen, son sus dirigentes o se sirven de tales lugares para verificar si conocen ese patronazgo y el significado que le atribuyen.

Al mismo tiempo, la tradición le ha asignado múltiples tareas para las que lo ha nombrado patrono de los franciscanos, de quien ama, del matrimonio, de mujeres y niños, de los pobres, de los viajeros, de panaderos y mineros. E invita a recurrir a él: para hallar los objetos perdidos, para un parto feliz, contra la esterilidad, la fiebre, las enfermedades de los animales del campo, los naufragios, las miserias de la guerra (Schauber & Schindler, 1997, p. 290).

Un ejemplo de la acogida que tiene el santo en América Latina entre los marginados sociales se encuentra en los esclavos de un ingenio en la región del Mariel de la isla de Cuba algún siglo atrás; hallada por ellos una pequeña figura de madera negra y decomisada por los dueños de la hacienda, los esclavos

¹¹ A juicio de Hernán García (comunicación personal, 12 de enero, 2019), resultan poco logradas las pinturas y esculturas que representan a Antonio de Padua. Pues en general, y con algunas excepciones, “los santos no han contado con la atención, concentración y, en definitiva, la devoción para plasmar el santoral por parte de los grandes artistas; de hecho, no figuran santos en la lista de sus mejores obras; y habría que investigar para saber dónde están esas obras porque no son precisamente objeto de reverencia artística”. Comparto su opinión sobre esta “especie de divorcio no publicitado”, expresión suya. Para un futuro estudio al respecto: I difensori e i nemici delle immagini. Lo scisma d’Oriente en Caroli (2008), *Il volto di Gesù. Storia di un’immagine dall’antichità all’arte contemporanea*.

¹² Nótese que, sin embargo y siempre de acuerdo con Hernán García, las composiciones de Brahms y de Haydn les han sido erróneamente atribuidas; y Mahler dedicó a él una sola de doce canciones, inspirada en la predicación a los peces que, en opinión del mismo compositor, “es una sátira dirigida al público por tener oídos sordos y también al santo por contentarse con oyentes que no podían opinar sobre el sermón”.

¹³ También la narrativa, y sobre todo el teatro, ha contribuido a la popularidad del santo y a la devoción hacia él; véase por ejemplo la tesis doctoral de Santos (2015) titulada *Do altar ao palco: Santo António na tradição literária, artística e teatral em Portugal e em Espanha* que se puede consultar en <http://hdl.handle.net/10451/16154>

vos la rescatan, la visten con un traje similar al de los santos y la nombran san Antonio de Padua; quizá la selección de esa identidad se haya debido a que, desde algún tiempo antes, había sido incluido entre los patronos del Congo. Y recientemente, a inicios de octubre de 2018, parte de los habitantes de la isla de Santo Domingo han comenzado a pedir a las autoridades respectivas que el culto centenario a san Antonio Negro en Yamasá, un pueblo cercano a la capital, sea reconocido como patrimonio nacional (El Día, 2017).

En Asia, la de San Antonio de Motael es la más antigua iglesia católica en Timor oriental; el lugar jugó un papel de cierta importancia durante la lucha del país por su independencia de Indonesia en 1991 (Silva, 2010). Algo más al oeste, dos años atrás, el obispo de Pune, diócesis de la India, declaraba el nuevo santuario de san Antonio “monumento de misericordia para los pobres... para responder a la devoción espontánea de los fieles cristianos y de otros credos” (Carvalho, 2016).

Una mirada a la basílica menor de santa María de la Asunción en Padua, *la ciudad del Santo*, como gustan llamarla sus habitantes, permite comprobar que la que ha sido su sede catedralicia desde los inicios del cristianismo ha decaído en importancia para los residentes católicos y los peregrinos de diversas religiones ante la adquirida a lo largo de los siglos por la hoy basílica pontificia dedicada al santo, que logró ese título a mediados de 1904 por voluntad de Pío X. Quizás ese hecho explique la muy diversa actitud de los obispos residentes hacia san Antonio: a pesar de ser el patrono de la diócesis, algunos ni siquiera lo nombran, otros recurren a él solo en ciertas ocasiones; incluso el vicentino Elia Dalla Costa, que celebrará en 1931 el séptimo centenario de la muerte del santo, preferirá a una homilía laudatoria la denuncia de “los innumerables cristianos” que recurren a él para la salud del cuerpo y no por la salvación del alma, llegando a “una verdadera idolatría entre ciertos devotos de san Antonio” (Scandaletti, 1981, p. 159). Las crónicas hablan también de algunos preladados que se aprovechan de los tantos festejos antonianos para recoger los dineros que posibiliten la construcción de iglesias parroquiales, casas curales y escuelas infantiles en su territorio; y del que prefiera dar un segundo lugar a la fiesta del santo, optando por ensalzar en esa fecha la recurrencia de la liberación de la ciudad (1259) de manos del tirano Ezzelino III da Romano, aliado

del emperador Federico Barbarroja, si bien no puede ignorarse la frustrada intercesión de Antonio ante él una treintena de años atrás; por añadidura, otro obispo entrará a competir con los franciscanos del lugar declarando que “la devoción antoniana no es una mercancía de monopolio o un fármaco de fabricación exclusiva, sino un remedio ofrecido a todos por la Providencia” (Scandaletti, 1981, p. 161). Si se añade a todo ello la sola duración del episcopado de Girolamo Bartolomeo Bortignon, que completará 32 años a cargo de la diócesis al prolongarlo hasta sus 77 de edad a petición de Juan Pablo II al fin de celebrar el aniversario 750 de la muerte de san Antonio, tal cúmulo de datos permitiría conjeturar que la institución eclesiástica, quizá de manera inconsciente, haya propiciado la leyenda.

Casi dos siglos antes, en 1887, surge en Padua, por obra del presbítero diocesano Antonio Locatelli, la Asociación Universal de san Antonio, dependiente del obispo diocesano, a quien corresponderá nombrar en el futuro su responsable. Finalidades de la obra han sido la evangelización por medio de cuanto promueva la devoción al santo, la caridad con los menos favorecidos y la cultura religiosa. Ya el año precedente su fundador había organizado la Tipografía Antoniana, que desde 1888 hasta hoy publicará la revista *Il Santo dei miracoli* [El Santo de los milagros], editada en tres lenguas además del italiano, aunque no en español; busca incrementar con sus informaciones y comentarios la relación entre los miembros de la Asociación. Su enseña va expresamente dirigida a la sensibilidad: “Las palabras que nacen en el corazón llegan al corazón”; en mi opinión, la carga emocional, y a veces fantasiosa, de sus ilustraciones, relatos, noticias, etc., ha contribuido a exasperar la leyenda antoniana. Sin embargo, la Asociación anima la denominada *Obra del pan de los pobres*, que distribuye ese alimento todos los días a los mendicantes del lugar y a las familias necesitadas de él; más conocida en América Latina como *pan de san Antonio*, muchas parroquias acostumbran distribuirlo al menos cada mes, en la recurrencia de la fecha de su fiesta, llegando a veces hasta una comida completa para quien se acerca al sitio en que esta se dispensa; los beneficiarios tienen en gran estima aun el solo pan por la bendición que lo acompaña.

Terciaría en la liza por san Antonio la Obra de la Providencia San Antonio, fundación diocesana que, ideada por el obispo del lugar Girolamo Bortignon, el antes referido fraile capuchino, acoge personas con una seria discapacidad intelectual que con frecuencia está acompañada por otras formas de inhabilidad; no pocos son los voluntarios que en ella colaboran, jóvenes incluidos así no sean creyentes¹⁴. Será esta la primera de las que en muchas latitudes se establecerán como residencias y fundaciones para niños, ancianos, y hasta familias enteras, sobre todo si se trata de enfermos, en las que se brinda una ayuda en nombre de san Antonio para la salud, e inclusive la simple sobrevivencia.

Poco después, en 1898, inician los franciscanos conventuales del santuario paduano la stampa llamada *El mensajero de san Antonio*, al que en 1938 cambian el nombre por *Mensajero de san Antonio*: ¿quizá para evitar la confusión con las simpatías socialistas del histórico diario nacional *Il Messaggero*, con sede en Roma desde 1878? A partir de 1906 se funda la Tipografía del Mensajero de san Antonio que en pocos años se transforma en Editorial Mensajero de san Antonio, y luego en Ediciones Mensajero Padua que, fuera de la revista —mensual en otras tres lenguas y bimensual en dos más— lanza con igual periodicidad *Il messaggero dei ragazzi* [El mensajero de los muchachos] y otras publicaciones especializadas en formación litúrgica, estudios bíblicos y actualización teológica. A mediados del siglo XX, los conventuales de Argentina y Uruguay la imprimirán en español, si bien con el nombre original *El mensajero de san Antonio*; una edición electrónica será creada en 2013¹⁵.

El solo vistazo a las fechas y los responsables de cada acción deja entrever que, cuando apenas empieza a recobrase la iglesia católica romana en Italia de la dura prueba del Resurgimiento de finales del siglo XIX, se entabla una competencia entre dos instituciones, la de la iglesia diocesana y la de los franciscanos por hacer suyo —en analogía con lo sucedido a la muerte de Antonio— el innegable prestigio del santo. Una colaboración entre ambas partes

¹⁴ Para conocer un poco más acerca de la Providencia San Antonio se sugiere seguir su sitio web: <http://www.operadellaprovidenza.it/>

¹⁵ Alguna atención recibía el santo por parte de la teología en Colombia en los años noventa del siglo XX. Véase por ejemplo el número cuasi monográfico de la *Revista de Espiritualidad Latinoamericana*, 3/9, 1995, del Instituto Franciscano de Espiritualidad Latinoamericana, ubicado por entonces entre Chía y Bogotá; fue uno de los muchos estudios publicados en varios continentes por esa época al celebrarse el VIII centenario del nacimiento del santo.

—o las tres, si se advierte que la primera fue liderada por Locatelli y enseguida por Bortignon— habría tenido un impacto todavía mayor en los objetivos que se proponían una y otra, y aun la posibilidad de una continua y clarificadora evaluación de sus logros. De las iniciativas de distinto género que irán surgiendo en torno al santo, y en especial a su santuario paduano, se intuye que una cierta política religiosa, ante todo en el ámbito cultural, fue entretejiéndose a costa suya. Aunque, por cierto, no pueda negarse, como resultante, el positivo influjo social sobre los necesitados de varios tipos.

A estas obras antecedieron y sucedieron otras. La más notable, la Veneranda Arca de san Antonio, con estatutos propios desde 1396, responsable del mantenimiento y posteriores desarrollos de la basílica. De ella dependen: el Museo Antoniano fundado en 1895, abierto al público a partir de 1995, que conserva abundancia de reliquias reportadas en un catálogo científico; la Biblioteca Antoniana, nacida en el siglo XIII, que hoy ofrece en consulta algunos centenares de manuscritos, buena parte de ellos medievales, muchos incunables, una notable colección de ediciones hebreas, y más de nueve mil composiciones musicales dedicadas al santo; el Oratorio de san Jorge, cuyo inicio de construcción como capilla funeraria se remonta a 1377, colocado sobre el pórtico de la basílica; la Archiconfraternidad de san Antonio, erigida en 1232 bajo la dirección de los franciscanos conventuales, que promueve la devoción a san Antonio desde sus miembros laicos y clérigos, los forma en la ayuda caritativa a los pobres y auxilia a los frailes en cuanto concierna a la basílica; por último, el Centro de Estudios Antonianos, surgido en 1959 de la provincia franciscana conventual de san Antonio de Padua, con sede en el complejo monumental de la basílica, que edita la publicación científica *Il Santo. Rivista francescana di storia, dottrina, arte* [(El Santo. Revista franciscana de historia, doctrina, arte)]; se suma a la tradición del primitivo Estudiantado Antoniano de filosofía y teología, iniciado por Antonio a deseo del mismo Francisco, quien buscaba la sólida instrucción y formación de sus frailes; llegará a emular poco después a su predecesora, la Universidad de Padua.

“San Antonio es el santo de todo el mundo” (León XIII, 1880)¹⁶: hacia la ficción

*Tengo a san Antonio / puesto de cabeza / no me busca
novia / ya no me interesa (Canción popular colombiana)*¹⁷.

Aunque resulta obvio que no era lo que pretendía con sus palabras el papa Pecci, en mi opinión la serie de hechos ya reportados contribuirán, quizá de manera indirecta, a que la santidad de Antonio evolucionara hacia la ficción. Se sumará el descubrimiento de san Buenaventura, entonces ministro general de los franciscanos, de que la lengua de san Antonio estaba incorrupta al ser trasladados a otro lugar los restos a 32 años de la muerte. Padua acelerará entonces una de esas ocultas pero evidentes competiciones ciudadanas por enfatizar su prestigio frente al indiscutido e indiscutible predominio de Venecia, la capital de la Serenísima. Toda la región se resentirá tres siglos más tarde con ocasión de la guerra entre Venecia y la liga paneuropea de Cambrai —a la República había pertenecido Padua desde 1405— al ver casi destruida la basílica del santo, construcción iniciada solo un año después de su muerte. Además, a inicios del siglo XIX, los jacobinos de la invasión napoleónica a Italia hicieron de las suyas con la misma basílica, y de ello se resarcirían los paduanos izando en ella el tricolor de la república cuando Víctor Manuel II haga su entrada triunfal a la ciudad en 1866. Ya que la música estaba vigente en Padua desde el siglo XIII, aunque más en veste de ciencia que de arte, *los frailes del Santo*, así llamados por el pueblo, suministrarán muy pronto para el coro de la basílica las voces blancas: de ahí la castración de algunos novicios (Scandaletti, 1981, p. 176); el conjunto llegará a constituirse en la capilla musical antoniana; las muy variadas y persistentes composiciones musicales de autores de renombre antes señalados —que llegan hasta entrado el siglo XX— generarán auténticas elegías en honor de san Antonio por sus milagros. Y no faltará el escándalo, surgido en 1422, por la implicación de algunas monjas venecianas en sodomía y culto idolátrico, caso que fue silenciado como producto de un desconocido embaucador (Scandaletti, 1981, p. 182).

¹⁶ Al recibir en audiencia a un grupo de paduanos, guiados por el padre Locatelli.

¹⁷ “La estampa será para tí como la pluma en la trompa de Dumbo para ayudarlo a volar. Pero si no deseas poner la estampa de cabeza, no infringirás ninguna ley. Tu pedido será atendido por igual porque es una verdad energética”. Recuperado de <https://www.canalizandoluz.es/san-antonio-puesto-de-cabeza/>

En el ejercicio profesional de la educación y la teología, tuve estrecha relación con los franciscanos. A algunos conventuales y muchos menores u observantes, como ellos mismos gustan en llamarse —al menos en Colombia se autodenominan así los segundos— en numerosas ocasiones propuse un estudio de las representaciones plásticas de san Antonio, en la pintura y sobre todo la escultura. Hubo quienes vieron la iniciativa con cierta simpatía, aunque, en general, sentí que la tomaban como una suerte de esoterismo teológico. Estoy convencido, sin embargo, de que la composición de la imagen del santo, difundida por todas partes como recordábamos atrás, revela más de lo que a primera vista logra percibir un investigador del hecho religioso.

Limitada es la cantidad de esculturas antonianas que muestran al santo sin un niño en brazos. En uno y otro caso, la figura es la de un joven entre los 20 y 30 años, casi efébo, con la cabeza descubierta en la que resalta la tonsura clerical, vestido con el típico hábito franciscano de color habano y con un lirio cercano o que él mismo toma entre sus manos; pocas son las oportunidades en que estas muestran un libro. Será la imagen del niño en sus brazos, un infante de tres a cinco años, semidesnudo o vestido ostentosamente, la que adquiera una relevancia indiscutible¹⁸: a veces mira al santo, en otros momentos le acaricia una mejilla; en ocasiones, y por lo general, con sus ojos fijos en el rostro de Antonio, se sienta sobre un libro sostenido por este en una mano o lo muestra el joven en la mano libre; a veces el pequeño dirige la mirada al espectador mientras sus pequeñas manos imitan los símbolos tradicionales del Cristo pantocrátor bizantino: en la derecha une verticalmente el índice y el anular mientras mantiene sueltos los restantes, y en la palma de la izquierda, a cambio del pergamino de la Escritura sacra, sujeta un pequeño globo que alude a su señorío sobre el mundo. Nótese que, junto a la Virgen María, es Antonio el único bienaventurado varón extrabíblico que tiene al niño en brazos; de esta manera, la tradición antoniana ha explotado, tomándola del propio testimonio del franciscano, una experiencia que, a todas luces, parece más mística que milagrosa; y, dato curioso, minimizando en la aparición de Jesús niño el ejercicio misericordioso del taumaturgo que sanaba a los enfermos y moribundos, además de ejercitar la espléndida caridad que desde el inicio lo hizo tan famoso. Queda en

¹⁸ Otros símbolos que lo acompañan en momentos distintos: el lirio, el asno, los peces, la hostia, el cofre, la cruz (Schauber, 1997, p. 293). El símbolo del niño “puede indicar una victoria sobre la complejidad y la ansiedad, así como la conquista de la paz interior y la confianza en sí mismo” (Chevalier y Gheerbrant, 1986, p. 753).

claro que los diferentes diseños de su imagen se remontan a épocas artísticas específicas, originadas en intereses de muy diversa índole, pero los devotos de san Antonio la han esparcido por todo el mundo sin atender —al menos en la mayoría de los casos— a la búsqueda de un eventual significado histórico. Por otra parte, a propósito de la reducción de la imagen antoniana a una estatuilla, hay que advertir que su comercialización generalizada parece ignorar que tiene a la base la tradición africana de que estas contienen la fuerza vital, aseguran la propiedad de la familia y solo quedan consagradas tras los ritos apropiados, cargados de fuerza religiosa; y quizá también que son “habitáculo de la fuerza de un genio” (Chevalier y Gheerbrant, 1986, pp. 482-483): ¿el genio y la energía del santo y la familia paduana?

Hacen presencia otros elementos en las esculturas descritas. El lirio (sustantivo de origen griego) o azucena (nombre árabe de la misma planta) en general es sinónimo de blancura, y por eso de pureza y virginidad; según la tradición bíblica, simboliza elección, la del ser amado y, en consecuencia, el abandono a la voluntad de Dios (Chevalier y Gheerbrant, 1986, pp. 651-652). El cabello corto, que entre los celtas llevaban los inferiores —los cabellos largos eran exclusivos de reyes y aristócratas—, en Antonio alude, más allá de la tonsura clerical de norma con origen penitencial, a su renuncia a toda prerrogativa y a todo poder, los propios del franciscano desposado con la dama pobreza (Chevalier y Gheerbrant, 1986, pp. 218-221). Si bien el hábito monástico —y lo es todavía el de las órdenes conventuales— “puede tener por fin el ocultar el aspecto individual del cuerpo”, la simplicidad del que viste Antonio, el sayal típico de la tradición franciscana, señala sin duda a la prevalencia de su consagración bautismal sobre cualquier otro distintivo; en cambio la desnudez de Adán y Eva aparece como “símbolo de un estado en que todo está manifestado y no velado” (Chevalier y Gheerbrant, 1986, pp. 412, 1062).

Hay que resaltar que las efigies de san Francisco, un santo también milagroso para muchos católicos, está bien lejos de este tipo de figuración. Pero el contraste resulta todavía mayor si se atiende a las imágenes que, desde hace ya siglos, han sido esculpidas o pintadas en Occidente de aquel a quien presentan los evangelios de la infancia como padre iniciático de Jesús: a mi parecer, si alguien tiene no solo la misión, sino también la histórica coherencia evangélica

de mostrarse con el niño Jesús en brazos o cercano a él es por cierto José de Nazaret. De hecho, el arte occidental de los últimos siglos incluye en su imagen esta escena, pero con el correr de los tiempos, el judío joven de los iconos bizantinos y de buena parte del arte medieval ha sido remplazado por un anciano que acuna al niño, está en pie junto al hijo adolescente, trabaja con él o a la hora de la muerte es asistido por Jesús ya adulto. Y la innegable y caudalosa devoción del pueblo católico romano preferirá entonces al joven Antonio sobre el anciano san José: los países mediterráneos de Europa no tendrán dificultad alguna en celebrar el tradicional día del padre en la fiesta de san José (¿un anciano?). A ello se suma la irrupción en la piedad popular de las imágenes de Jesús niño —¡siempre solo! —, la del Niño de Praga en varias naciones de Europa y la del Divino Niño en países como Colombia, Panamá, Venezuela y Ecuador¹⁹. Una vez más el individualismo globalizante del último siglo ha tomado la delantera sobre la interrelación humana predominante en los escenarios bíblicos. ¿Consecuencia quizá del marianismo que pretendía salvaguardar la virginidad de María, la madre de Jesús, por medio de un hombre mucho mayor que ella?²⁰

Las consecuencias han ido progresando. El día de los enamorados en varios países latinoamericanos se celebra desde mediados del siglo XX, el 12 de junio, recurrencia a la que ha sido trasladada la fiesta de san Valentín —en el Santoral católico romano el 12 de febrero—, de tal manera que la del patrono de los enamorados coincida con la víspera de la dedicada al bienaventurado casamentero, el 13 del mismo mes: por supuesto que sin ninguna responsabilidad del paduano, “ese día los moteles facturan millones, y desde marcas de preservativos hasta centros de depilación lanzan campañas para atraer a amantes dispuestos a todo (Tele13, 2015)”; la iniciativa brasileña de la elección de la fecha no fue por demás nada piadosa: un famoso publicista del país decidió tomar esa medida pues en el mes de junio escaseaban las ventas. De allí que en los medios sociales de comunicación del subcontinente abunden las

¹⁹ “Los colombianos... se sienten confortados por el receptivo, acogedor y amoroso abrazo del Niño que les ayuda (...) a pensar en (...) otra dimensión: la amplitud, el cariño y la infantil exuberancia que los espera a todos en el Reino de Cristo” (LaRosa y Mejía, 2017, p. 275). Valdría la pena comparar la difusión limitada de la devoción a la Niña María en América Latina, aunque muy extendida en Italia (bajo el nombre de *Maria Bambina*), y la muy amplia a san Antonio que acuna al niño.

²⁰ Son muchas las iglesias barrocas con pinturas que muestran la escena de la muerte de san José: un anciano (¿cercano a los 90 años?), acompañado de María y de un Jesús claramente adulto; al lado del lecho la inmanejable azucena que, por lo general en primer plano, ha remplazado el originario bastón del peregrino, muy presente en el arte bizantino, medieval y del primer renacimiento.

súplicas al santo, unas más poderosas o infalibles que otras, para que beneficie con una buena pareja tanto a hombres como mujeres, en principio solteros, o para volver a encontrarse con el novio o la novia que los ha abandonado²¹. No son de extrañar entonces los litigios entre los devotos de un municipio del Atlántico, en Colombia, porque el artista encargado de restaurar una imagen de san Antonio la ha recargado de maquillaje en labios y cejas (Duván, 2018). Y en Colombia también, Tomás Carrasquilla, maestro de literatura costumbrista, escribirá *San Antoñito*, que relata la historia de un jovencito rodeado de leyendas piadosas por los vecinos del pueblo que lo tienen por santo, cultivado como tal para el sacerdocio con el nombre piadoso de san Antoñito por un grupo de mujeres devotas; el futuro candidato a los altares resultará ser un vividor que nunca se ha hecho presente en el seminario para el que ha recibido una beca costeadada por sus protectoras, y que un día, sin despedirse de ellas, se escapa con la muchacha más joven del pueblo (Mosquera, 2000).

Reconocida la realidad fáctica de que en América Latina se fusionan las etnias africanas negras, las indígenas del propio continente y las blancas europeas advenedizas, resulta significativo el influjo de la que conocen los historiadores como *herejía antoniana* procedente del África y exportada en masa por los portugueses a América, hartos de los esclavos simpatizantes de ese movimiento a los que envían al nuevo mundo a inicios del siglo XVIII. Nacida entre 1684 y 1686 cuando el reino del Kongo estaba decayendo, Kimpa Vita (doña Beatriz por su nombre bautismal), una congoleza sacerdotisa-curandera versada en el tratamiento de males sociales, anunciará en 1704 que había muerto por una enfermedad y subido al cielo, donde san Antonio le había ordenado regresar a la tierra para mudarse a la capital, reconstruirla por la paz y la concordia y devolver a los campos su fertilidad; según ella, cada viernes moría, iba al cielo a recibir nuevas instrucciones y resucitaba el domingo. Afirmará que Jesús, María y san Francisco eran negros, nacidos en determinados lugares del país y por eso congolese de linaje, la Biblia un objeto de la brujería europea y san Antonio el más importante de todos los santos por ser el patrono de los desvalidos y humildes, por encima de los ángeles y de la Virgen María, en fin, el segundo Dios. En conclusión, los congolese debían separarse de toda prác-

²¹ Ejemplo de ello son los videos: Oración a san Antonio de Padua para que tu ex pareja regrese arrepentido (Oraciones y novenas milagrosas, 2019), y Oración infalible a San Antonio (Barrera, 2019).

tica religiosa extranjera. Invitada a retractarse de sus errores y habiéndose negado a ello, culpable de xenofobia, herejía y posesión por los demonios — según los detractores—, fue quemada en la hoguera públicamente el año 1706, entre los 20 y 22 años, en presencia de los dos capuchinos enemigos del movimiento. Había logrado en tan solo un par de años que muriera la forma de san Antonio, pero no el santo mismo, aseguraban los seguidores mientras recogían fragmentos de sus restos y los guardaban en forma de reliquias, amuletos para ellos. Esto explica por qué las estatuillas en las que el santo porta al niño, el más temido instrumento mágico de brujería para el medio popular congolés, resulten hoy tan difundidas en África y América, y aun entre los negros de Estados Unidos. Y que los devotos maltraten la imagen de san Antonio, golpeándola o insultándola, para que conceda con mayor rapidez lo que se le pide (Gentile Lafaille, 2013, p. 868). Con las estatuas portátiles de san Antonio o a falta de ellas, los cuadros enmarcados con las estampas impresas en que campea su imagen, bailan los pobladores afroamericanos en el departamento colombiano del Chocó durante las celebraciones de la que es, con mucho, la fiesta religiosa por excelencia, la de San Pacho, san Francisco de Asís; y el licor a raudales la han preparado durante veinte días; su origen se remonta a 1635 (González, 2017).

Pero esta atractiva liturgia aumenta la problematización de nuestro tema cuando quienes la practican recurren de ordinario al Candomblé, una religión de origen afrobrasileño, muy difundida en Sudamérica. En ella se practica el culto de los orixas, representaciones antropomorfas de las fuerzas de la naturaleza, espíritus que son emanaciones del dios único; de ahí que se identifique, al menos en algunas regiones, a san Antonio con Ogun, el espíritu guerrero encargado de procurar el alimento a los demás orixas. Al Candomblé se suma la Umbanda, que junta elementos del catolicismo romano con creencias indígenas y con espiritismo. Y la Macumba que, al penetrar en los territorios de la brujería, prefiere invocar los espíritus de los muertos (Gentile Lafaille, 2013, pp. 864-866).

Es interesante que la cultura africana haya identificado, de alguna manera, al Antonio egipcio con el paduano. Milagrosos ambos, sus devotos en África y América recurren al segundo como salvador de la muerte por inanición, cura-

dor de la esterilidad, patrono de los amputados, patrono de los buques hundidos; y a uno y otro indistintamente para reencontrar objetos perdidos y personas desaparecidas. Pero el impacto, difusión y significado del culto a san Antonio de Padua, al que muchos llaman *san Antonino* para distinguirlo de san Antonio abad, se complejiza aún más desde esta perspectiva. Ha llegado a la creación de un rosario dedicado a él; de letanías que lo invocan (Aciprensa, s.f.), de una oración que, con la medida del Niño, que recurre a una cinta azul de 30cm de largo, la altura del niño que el santo tiene en brazos; y, en fin, a las tradicionales novenas en su honor, una de ellas dirigida a la poderosa sandalia del santo que al poco tiempo se transformará en las poderosas sandalias del mismo (Gentile Lafaille, 2013, pp. 866-868).

A pesar del empoderamiento que los cristianos negros del África han ido haciendo del santo paduano, suele reconocerse que ese mismo hecho ha contribuido a la dinámica de sincretismo religioso típico de América Latina a través de los esclavos venidos de aquel continente. Si bien para el caso colombiano hay que tener en cuenta el particular perfil de los esclavos que vivieron entre nosotros:

El tráfico de los negreros y la cuestión esclavista se profesionalizaron tanto que lograron que prácticamente todos los esclavos, sobre todo los descendientes de esclavos, apenas tuviesen alguna relación cultural con su pasado africano... La esclavitud no fue una institución fundamental en la vida colombiana...”, lo que “ayuda a entender el carácter fuertemente hispánico de los negros colombianos... y el carácter fuertemente hedónico y aislacionista que tuvo su cultura hasta el siglo XX... Esto tiene que ver más con un esquema de poblamiento indiano-americano que con cualquier modelo de poblamiento africano (Serrano, 2018, pp. 104, 106, 107).

A manera de conclusión

“La vida como necesidad de una afirmación en tránsito, en transformación incesante (...) No debe preocuparnos el sonido de la piedra que cae sobre el agua, sino la duración de las ondas que nacen de su caída” (Zemelman, 2007, p. 187).

No puede ser mayor la contundencia del *Catecismo de la Iglesia Católica* (Vatican, s.f.):

La idolatría (...) es una tentación constante de la fe. Consiste en divinizar lo que no es Dios (...) La superstición es una desviación del culto que debemos al verdadero Dios, la cual conduce a la idolatría y a distintas formas de adivinación y de magia (2113, 2138).

Los santos, afirman Dué y Laboa (1998), “se convirtieron en algunos casos en una especie de divinidades de segunda clase especializadas en la curación de enfermedades o en la consecución de algunas gracias especiales” (p. 191). En contraste, la iglesia ortodoxa de Etiopía tiene entre sus santos al procurador romano que condenó a muerte a Jesús: Poncio Pilato, convertido al cristianismo, habría conservado los lienzos de la sepultura del Señor, entre ellas la Sábana Santa; y el monasterio ortodoxo de Grabarka, en la Polonia católica que honra a Nuestra Señora de Czestochowa, ofrece a los fieles, entre quienes pueden contarse también católicos romanos, la oportunidad de escalar, de rodillas y cargados sobre las espaldas de pesadas cruces, el monte donde un ángel se apareció a cierto campesino que por los tiempos de la Segunda Guerra Mundial profetizaba el fin del mundo.

El muy antiguo origen del criollo americano (el indiano, según los historiadores contemporáneos), procedente en su mayor parte de los cristianos nuevos que vinieron al continente en las naves de los conquistadores, sigue planteando serios interrogantes a los estudiosos del culto a los santos cristianos: ni siquiera el certificado de pureza de sangre, que la intransigente Inquisición de la península fue exigiendo con el correr del tiempo a la Corona respecto de los viajeros de Indias, logró que todos los que figuraban como bautizados fuesen cristianos efectivos. El mundo eclesiástico de la época “siempre sospechó

que la teología de los conversos era demasiado simple”, más aún “primitiva”, según el oidor regio Juan Antonio Mon y Velarde que visitará el virreinato de la Nueva Granada hacia fines del siglo XVIII (Serrano, 2018, pp. 121-122); y bien puede afirmarse que será la que distinga durante siglos a los descendientes. La tranquilidad primitiva de los territorios recién conocidos, unida al necesario refugio económico de quienes empezaban a poblar la Nueva Granada y a la protección de sus costumbres religiosas, sirvió para que tanto estos como sus esclavos negros y los indígenas resguardados por los gobernantes españoles fueran evangelizados sin necesidad de grandes cambios en las creencias originales de los dos últimos, y con la aceptación silenciosa de las encontradas en el nuevo mundo por los primeros. Con las excepciones de rigor entre las escasas gentes que lograron una suerte de educación crítica entre el siglo XVI y el XIX, esta situación da razón, al menos en parte, del porqué de cuanto hemos explicitado en las páginas que preceden respecto de la veneración de un santo como Antonio de Padua. En particular por cuanto atañe a la actual Colombia, merecedora de cierta preferencia entre los cristianos nuevos²² que, sin embargo, viajaron también abundantes a los otros territorios de América Latina y se fusionaron, en mayor o menor medida, con indígenas y negros. Pero

solo podemos existir si tomamos rodeos... La cultura consiste... en... la recompensación de los rodeos. Por eso tiene la cultura el aspecto... de racionalidad deficiente... Ahora bien, los rodeos son los que dan a la cultura la función de humanizar la vida... El mundo recibe sentido merced a los rodeos en él de la cultura (Blumenberg, 1992, pp. 116-117).

A medida que avanzaba en la investigación, que contrastaba la verdad histórica y la leyenda desde los párrafos introductorios, he ido percibiendo el ambiguo pero decisivo influjo del ámbito cultural en la expresión de la fe. De ahí la imprescindible mirada al concepto mismo de *ficción*. Este suele emplearse para indicar que algo es falso, que carece de verdad, pero no por fuerza sinónimo de fantasía, de irrealidad. Porque los personajes y ambientes producto de ella han surgido de personas y geografías situadas en algún ámbito del mundo real y porque, producto también histórico, tales autores han buscado con la ficción dar un sentido nuevo a la realidad que viven. “La ingeniería puede existir sin la arquitectura, la arquitectura sin la ingeniería no resulta posible”, advirtió

²² Parece haberlo sido el fundador de Santafé, la actual Bogotá, Gonzalo Jiménez de Quesada.

en alguna ocasión el ingeniero que colaboraba con él al gran maestro y artista-arquitecto suizo Louis Kahn (1900-1974)²³, y este supo aceptarlo; si se permite la analogía, la devoción a los santos no puede estar en pie sin la historia porque es ella la que confiere sus raíces a la creatividad humana. Aunque no falten quienes sostienen que en el mundo hay religiones sin hechos históricos factuales en su misma base, cierto que con la fe cristiana sucede lo contrario, su esencia está referida desde los orígenes a personas y sucesos registrados en la historia de un conjunto de culturas. Pero de ella se empoderan los hombres en tanto sujetos de su propia existencia en el mundo. Y en esa medida, “la historia es lo historizable en tanto que ampliación de la subjetividad” (Zemelman, 2007, p. 10). La ficción en asuntos de fe se torna entonces metáfora²⁴, nacida de cuanto vivió, en nuestro caso, Antonio de Padua, pues alude a personajes y mundos abiertos que lanzan más allá de su propio entorno, e inclusive de la conciencia de sí mismos, a quienes la generan. Vale decir que los devotos de san Antonio tendrán, así como base, sea que lo sepan o que no tengan conciencia permanente de ello, una realidad histórica, aunque mirada desde una óptica nueva, inédita. Sin embargo, a fin de que su culto no sea sinónimo de irrealidad, de sola fantasía generadora de mundos que no son siquiera posibles, habrá de reflejar en alguna medida el evangelio vivido por el santo y al que ellos quieren sumar su trabajo cotidiano, sus preocupaciones, sus alegrías, sus frustraciones, su dolor, su necesidad de vivir con otros y con los demás seres vivos, con toda la creación. Lejanísimos por tanto de cualquier forma de explotación de la realidad para su exclusivo beneficio individual. Y con buena paz de los hermanos de otras iglesias cristianas, en la medida en que estos vivan perspectivas similares. A condición pues de que, en palabras de un proverbio de origen checo recordado por Milan Kundera (1995), quienes profesan esa fe “contemplan las ventanas del buen Dios” (p. 11). O, en las de un viejo amigo ya fallecido de quien sigo sintiendo la ausencia, con las que sin duda se identificarían cuantos han sido el objeto de nuestro estudio: “He aquí el imperativo del futuro: la trascendencia ha de ser alegría de estar y de sobreponerse. Alegría antes que trascendencia” (Zemelman, 2007, p. 11).

²³ Inscripción a la entrada de una reciente exposición (05 a 20 de enero de 2019) de la obra de Kahn en Mendrisio (Suiza).

²⁴ Su etimología es de procedencia griega: “propiaamente ‘traslado, transporte’” (Corominas, 2000, p. 394).

Conflicto de interés

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

Referencias

- Aciprensa. (s.f.). Letanías a san Antonio. Recuperado de <https://www.aciprensa.com/recursos/letanias-de-san-antonio-2478>
- Arnau, J. A. (s.f.). San Antonio, maestro de predicación evangélica. Acción Antoniana. Recuperado de <http://www.ofmval.org/40aa/40/6/209/14predica.php>
- Barrera Burgos, M. E. [Youtube]. (11 de mayo de 2019). Oración infalible a San Antonio [Video file]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=lt50uhQ9uNk>
- Blumenberg, H. (1992). *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*. Barcelona: Península.
- Caraffa, F., & Morelli, G. (1962). Antonio di Padova, *santo*. En *Bibliotheca Sanctorum*. Roma: Istituto Giovanni XXIII / Pontificia Università Lateranense, II.
- Carvalho, D. N. (2016, mayo 26). Obispo de Pune: El nuevo santuario de san Antonio, “monumento de misericordia” para los pobres. Recuperado de <http://www.asianews.it/noticias-es/Obispo-de-Pune:-El-nuevo-santuario-de-san-Antonio,-%E2%80%9Cmonumento-de-misericordia%E2%80%9D-para-los-pobres-37603.html>
- Chevalier, J., y Gheerbrant, A. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.

- Concilio Vaticano II. (1967). Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium. En *Documentos del Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones 2ª ed.*, (pp. 21-109). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Corominas, J. (2000). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 3ª edición.
- Dué, A. (1998). El culto a los santos. *Atlas histórico del cristianismo*. Madrid: San Pablo.
- Duván Ruiz, I. D. (2018, agosto 31). Polémica por fallida restauración de escultura de San Antonio de Padua. Recuperado de <https://www.rcnradio.com/colombia/caribe/polemica-por-fallida-restauracion-de-escultura-de-san-antonio-de-padua>
- El Día*. (16 de junio de 2017). Propone que culto centenario a San Antonio Negro en Yamasá sea reconocido como Patrimonio Nacional. Recuperado de <https://eldia.com.do/propone-que-culto-centenario-a-san-antonio-negro-en-yamasa-sea-reconocido-como-patrimonio-nacional/>
- Franciscanos. (s.f.). Textos de la misa de san Antonio de Padua. Recuperado de <http://www.franciscanos.org/agnofranciscano/m06/MisaSanAntonioDePadua.pdf>
- Francisco. (2018). *Exhortación apostólica Gaudete et exsultate sobre el llamado a la santidad en el mundo actual*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html#Los_santos_que_nos_alientan_y_acompa%C3%B1an
- Gentile Lafaille, M. E. (2013). *Expresiones populares de la devoción a San Antonio de Padua en la República Argentina, siglos XX-XXI*. San Lorenzo del Escorial: El patrimonio Inmaterial de la Cultura Cristiana.
- González, A. (2017). La fiesta de San Pacho, el alma del Chocó. Recuperado de <https://www.semana.com/contenidos-editoriales/atrato-el-rio-tiene-la-palabra/articulo/fiestas-de-san-pacho-en-el-choco/551256>

- Hardick, L. (1995). *Antonio, il santo di Padova. Vita, leggenda, pensiero*. Roma: Città Nuova.
- La Rosa, M. J., y Mejía, G. (2017). *Historia concisa de Colombia (1810-2017)*. Bogotá: Debate.
- Merlo, G. G. (2001). Il cristianesimo latino bassomedievale. En Filoramo, G. & Menozzi, D. *Storia del cristianesimo. Il Medioevo*. Bari: Laterza.
- Mosquera Salazar, S. A. (2000). Taller de literatura a través de los cuentos de Tomás Carrasquilla. Recuperado de <https://intellectum.unisabana.edu.co/bitstream/handle/10818/5848/128260.pdf;sequence=1>
- Oraciones y novenas milagrosas . [Youtube]. (11 de julio de 2019). Oración a san Antonio de Padua para que tu ex pareja regrese arrepentido [Video file]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=tKorhVx7-k>
- Pablo VI. (1975). *Exhortación apostólica Evangelii nuntiandi*. Recuperado de http://biblio3.url.edu.gt/Libros/2012/Doc_SocIgle/12.pdf
- Pius XII. (1950). Constitutio apostolica Munificentissimus Deus qua fidei dogma definitur Deiparam Virginem Mariam corpore et anima fuisse ad caelestem gloriam assumptam. *Acta Apostolicae Sedis*, 17(42), 753-771. Recuperado de <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-42-1950-ocr.pdf>
- Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (2007). Aparecida, Brasil, 13 a 31 de mayo de 2007. Documento conclusivo. Bogotá: Celam & San Pablo & Paulinas.
- Santos, I. M. (2015). *Do altar ao palco: Santo António na tradição literária, artística e teatral em Portugal e em Espanha*. Lisboa: Universidade de Lisboa. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10451/16154>
- Scandaletti, P. (1981). *Antonio da Padova*. Milano: Rusconi.
- Schauber, V. & Schindler, H.M. (1997). *Santi e patroni nel corso dell' anno*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

- Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968). *Bogotá, 24 de agosto; Medellín, 26 de agosto a 6 de septiembre de 1968. Conclusiones*. Bogotá: Secretariado General del Celam.
- Serrano, E. (2018). *Colombia: historia de un olvido*. Bogotá: Planeta.
- Silva, I. (2010, junio 12). Devoção a Santo António em Timor-Leste. Recuperado de <https://www.capuchinhos.org/franciscanismo/santo-antonio-de-lisboa/devocao-a-santo-antonio-em-timor-leste>
- Signorelli (s.f.). San Antonio en el coro de los doctores. Recuperado de <http://www.ofmval.org/40aa/40/6/209/14predica.php>
- Tele13. (2015, junio 12). ¿Por qué en Brasil el día de los enamorados es el 12 de junio? Recuperado de <https://www.t13.cl/noticia/tendencias/porque-en-brasil-el-dia-de-los-enamorados-es-el-12-de-junio>
- Vatican. (s.f.). Catecismo de la iglesia Católica. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html
- Zemelman, H. (2007). *El ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana. Ideas para un programa de Humanidades*. Barcelona: Anthropos.

LA EDUCACIÓN SENTIMENTAL EN EL PENSAMIENTO DE JULIÁN MARÍAS. UNA REFLEXIÓN EN EL CONTEXTO COLOMBIANO^a

**Sentimental education in the thought of Julian Marías. A
reflection in the Colombian context**

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3501>

Recibido: 29 de julio de 2019 / Aceptado: 23 de octubre de 2019 / Publicado: 11 de diciembre de 2019

*Manuel Andrés Lázaro Quintero**

^a Artículo de reflexión derivado de la investigación: *La educación sentimental en el pensamiento de Julián Marías*.

* Magister en Humanidades, Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Colombia. Profesor en la Universidad Santo Tomás, Cau Ocaña, Colombia. Contacto: vitaetnova@gmail.com, ORCID <https://orcid.org/0000-0003-3314-1822>

Resumen

La educación sentimental es uno de los núcleos importantes de reflexión del pensamiento del filósofo español Julián Marías Aguilera y corresponde a una visión antropológica personalista. La educación sentimental es el núcleo donde se encuentra la raíz de todos los demás aspectos vitales. Este artículo pretende analizar la visión antropológica de la filosofía de Julián Marías, específicamente en la obra *La educación sentimental*, y pensar a la persona como una criatura amorosa. Volver sobre los sentimientos en la persona contribuirá a rescatar una de las dimensiones más olvidadas y desplazadas por la cultura intelectual, de tal manera que esta investigación destaca el valor de una antropología filosófica que, al haber sido pensada y expresada en español, tiene unas posibilidades humanas que no han sido desarrolladas por otras lenguas en las que se ha hecho filosofía hasta el siglo XX, con posibilidades de aplicación en el posconflicto colombiano.

Palabras clave

Educación sentimental; Persona; Criatura amorosa; Julián Marías.

Abstract

Sentimental education is one of the most important nucleus of the Spanish philosopher Julián Marías Aguilera and responds to a personal anthropological vision. Emotional education is the core of other vital aspects in life. This paper analyzes the anthropological perspective in the philosophy of Julián Marías especially in his work emotional education, in which he establishes that a person is loving creature. Going back to the concept of feelings in a person is an effort to try to rescue one of the most ignored and overlooked dimensions in favor of the intellectual culture, this research paper points out the value of anthropological philosophy in Spanish, the use of this language holds human possibilities that have not been developed in other languages that have been dominant in the field until the 20th century, bringing about the possibility of using it in the Colombian post-conflict era.

Keywords

Education sentimental; Person; Being loving; Julián Marías.

Introducción

El presente artículo de reflexión es producto de una investigación realizada acerca de la educación sentimental en el pensamiento de Julián Marías con posibilidades de reflexión y aplicación en el contexto del posconflicto colombiano. Para comprender la educación sentimental en la antropología de Julián Marías es necesario detenerse antes en su concepto de persona. En *Antropología Metafísica* (1970), su obra cumbre, se ofrece una idea de la persona, diferente de la ya expuesta por autores como Boecio o Tomás de Aquino. Luego de un rodeo por la etimología, y mediante un recorrido histórico y evolutivo de la palabra *persona*, nuestro autor nos pone frente a una innovadora visión que remite por primera vez, con Ortega y Gasset, a una nueva metafísica en español. Para Marías, la persona es “alguien corporal” (Marías, 1970, p. 44). Esto supone una superación del dualismo platónico¹ pero, al mismo tiempo, constituye una nueva llave de acceso al misterio de la persona: ese alguien que responde al llamado hecho con los nudillos sobre una puerta y a la voz que pronuncia su nombre con un sonorísimo y tal vez familiar *Yo*. Ese Alguien no es algo, sino, persona, realidad radicalmente diferente de las cosas (Marías, 2000).

Marías encuentra insuficiente la clásica definición de Boecio: “persona est rationalis naturae individua substantia” [la persona es una sustancia individual de naturaleza racional] (Boecio, 1979, p. 557).

Sobre ella dice:

ha partido de la noción aristotélica de *ousía* o *substantia*², pensada primariamente para las “cosas” (...) El que esa sustancia o cosa que llamamos “persona” sea racional, será sin duda importante, pero no lo suficiente para reobrar sobre ese carácter de la *ousía* y modificar su modo de ser, su manera de realidad (Marías, 1970, p. 41).

¹ De acuerdo con Marías, el dualismo en la filosofía occidental va a surgir inmediatamente como una realidad que se le contrapone y que va variando: natural y sobrenatural, naturaleza y los dos mundos gracia, naturaleza y cultura, naturaleza y espíritu, naturaleza e historia (Marías, 1970, pp. 20-21).

² Marías explica ampliamente este concepto en su *Historia de la filosofía* donde afirma que “esta palabra quiere decir en el lenguaje usual haber, hacienda, bienes, aquello que se posee. Es el conjunto de las disponibilidades de una cosa, aquello de que se puede echar mano. En español solo encontramos un sentido semejante cuando hablamos de que algo tiene mucha sustancia; un caldo, por ejemplo, del que decimos que es sustancioso; o también, en otro sentido, cuando hablamos de una persona insustancial. La palabra misma sustancia apunta a otro orden de ideas: es sub-stancia, lo que está debajo, sujeto, en su sentido literal de sub-jectum, que es la traducción, no de *ousía*, sino de otro término griego *ὑποκειμένον*, que quiere decir sustrato o sujeto” (Marías, 1941, p. 94).

Para lograr llegar a una comprensión mucho más precisa de la persona no bastan solo los elementos de la metafísica clásica, porque estos limitan a la persona a la realidad de cosa (Marías, 2000). Una cosa particular que piensa o razona, pero cuya distinción del resto de las cosas no es clara, sigue siendo una sustancia. En esta diferenciación establecida entre la persona y las cosas consiste la gran innovación del pensamiento de Marías.

Marías descubre que el modelo con que se ha pensado la realidad de las cosas es exiguo para pensar la persona. En su conferencia *Persona*, Marías (2000) propone que

la persona es una realidad que al mismo tiempo es irreal. La persona es algo orientado hacia el futuro. Es futuriza. No es futuro, es presente... es por tanto imaginativa, no es real —es real, pero es también irreal: la irrealidad forma parte de la realidad de la persona. No de las cosas, de modo alguno. (Marías, 2000).

Sobre la condición futuriza de la persona se profundizará más adelante, sin embargo, siguiendo la idea de persona en el autor, nos encontramos con que esta es una realidad que no está nunca acabada, así lo dice Marías (1996) mismo:

La persona, por su irrealidad, inseguridad y contingencia, es lo más vulnerable, pero con un núcleo invulnerable, precisamente porque nunca está “dada”: no se puede decir de ella “esto es”, porque “está siendo”, “va a ser”, sin límite conocido—. Consiste en innovación, siempre puede rectificar, arrepentirse, volver a empezar, en suma, renacer (Marías, 1996, p. 17).

De igual manera, Guerreiro Dias (2013) afirma que:

Além do psicologismo, Julián Marías pretende também evitar a coisificação, em que a maioria da filosofia contemporânea caiu. Neste ponto, o autor critica a história da filosofia, por apenas ter analisado as realidades que se manifestavam, esquecendo-se a própria vida, que lhes subjaz. Deste modo, o filósofo espanhol reconhece que a sua tarefa inovadora não é fácil, pois exige a utilização de “novos conceitos (Marías como se citó en Guerreiro Dias, 2013, p. 150).

Para o autor, não se pode pensar a vida humana com os mesmos conceitos com que se pensa a coisa. É necessário um pensamento que transcenda das coisas para a vida própria da pessoa (Guerreiro Dias, 2013, p. 145)³.

Además de lo anterior, urge la comprensión de elementos constitutivos que nos permitan hacer una reflexión en torno a uno de los temas un tanto olvidados de la filosofía: los sentimientos que conforman el núcleo de la persona. Aquí, la realidad de la educación cobra sentido y amerita un espacio de profundización como propedéutica de esta investigación, desde la cual pueda ser inferida su importancia tanto en la reflexión humanística como en la praxis social en el contexto del postconflicto colombiano.

Desarrollo

Es posible que otros elementos queden por fuera de la profundización del concepto de persona, magistralmente elaborado por el filósofo; sin embargo, los que son de algún interés en tanto están relacionados con la educación sentimental, se volverán nuestro objeto de estudio. Nos referimos básicamente a las siguientes ideas: la persona como criatura amorosa, la realidad futuriza de la persona, la ilusión y la imaginación como método para penetrar en la realidad de la persona y la educación sentimental proyecto de la persona.

La persona criatura Amorosa⁴

La definición clásica de persona resulta insuficiente para profundizar en esta realidad. La persona, por tanto, no es algo que se diferencia de las cosas por el hecho de pensar, sino que es un quien absoluto que responde con el pronombre personal *yo*, sin el artículo determinado para no cosificarlo.

³ Además del psicologismo, Julián Marías pretende también evitar la cosificación, en la que cayó la filosofía contemporánea. En este punto, el autor critica la historia de la filosofía por haber analizado solamente las realidades que se manifestaban, olvidándose de la propia vida que subyace. De este modo, el filósofo español reconoce que su tarea innovadora no es fácil, pues exige la utilización de “nuevos conceptos” (Marías como se citó Guerrero Dias, 2013, p. 150). Para el autor, no se puede pensar la vida humana con los mismos conceptos con que se piensan las cosas. Es necesario un pensamiento que trascienda de las cosas a la vida propia de la persona (Guerrero Dias, 2013, p. 145).

⁴ Este concepto aparece por primera vez en su libro *Antropología Metafísica* (1970) y también en el libro *Persona* (1996).

En esta primera parte es necesario preguntarse ¿qué quiere decir persona? Persona no es cosa; las cosas según Marías tienen consistencia y este fue el gran aporte de Parménides a la filosofía:

Las cosas consisten en esto o lo otro porque previamente consisten, es decir, consisten en ser lo consistente (to ón). El descubrimiento de Parménides podría formularse, por tanto, diciendo que las cosas, antes de toda ulterior determinación, consisten en consistir. Con Parménides, pues, la filosofía pasa de ser física a ser ontología. Una ontología del ente cósmico, físico (Marías, 1941, p. 59).

La persona no es cosa, es alguien. Las cosas son lo que son; la persona, por el contrario, no está determinada o dada, sino que es una realidad que al mismo tiempo es irreal, en esto consiste el carácter diferencial de la persona respecto de las cosas.

La cuestión que se desprende de esto es la de explicar la persona desde el concepto de *criatura amorosa*. Se trata de evocar un concepto residual, es decir, aquellos con los que Marías (2000) refiere a realidades que han perdido vigor o vigencia, pero que continúan existiendo de un modo debilitado. Es el caso de la idea de creación.

En una serie de conferencias que Julián Marías ofreció en Buenos Aires en torno a la pregunta ¿qué es Occidente?, nuestro autor afirma que la cultura occidental posee una raíz espiritual, religiosa, proveniente del judeocristianismo. De esta condición proviene un concepto novedosísimo para el mundo griego, de difícil intelección y que dicho mundo griego asimilará solo a través de rodeos o acercamientos:

Lo judeocristiano responde radicalmente a algo nuevo en la historia que es ver el mundo como creación. Pero, precisamente, la palabra creación implica la aparición de algo nuevo, es la radical innovación de algo que antes en modo alguno existía. La idea de creación supone la fe en la posibilidad de una radical innovación. Al lado de esto es el descubrimiento de una relación nueva y distinta con la divinidad, es la relación paternofilial, es la concepción de Dios como padre, lo cual quiere decir que es una concepción estrictamente personal de Dios y de la relación del hombre con Él (Pérez, 2012).

Esta raíz judeocristiana constitutiva de Occidente va a permitir comprender la realidad de la persona como creatura.

Creación quiere decir que el creador pone en la existencia realidades distintas de él, y que no hay una materia prima o una realidad ya existente que se confecciona, que se fabrica: no es fabricación ni es producción de la misma realidad, no es el ser de Dios el que se expande o se comunica (Marías, 1999a, párr. 6).

La Creación supone un creador, un hacedor que pone en la existencia realidades distintas de él a partir de la nada. La *nada* es otro concepto judeocristiano, diferente al *no ser* griego con el que se suele confundir. La nada supone que no hay una materia prima, ni un caldo de cultivo o un sustrato para la Creación.

A este respecto, Julián Marías hace una aportación filosófica interesante como una conceptualización sobre la idea de creación que propone dos aspectos:

En la idea de creación intervienen dos elementos diferentes: la contingencia, la irreductibilidad. La primera es, para el griego, la de “cada cosa”; para el cristiano, la de “toda cosa”. No es que algo podría no ser (se entiende, lo que es), sino que podría no ser nada, podría “no haber nada”. ¿Por qué hay algo y no más bien nada? —esta es la pregunta decisiva. El ente griego— esto es bien sabido —está amenazado por el movimiento o cambio (kínesis) y el “no ser”; la realidad cristiana está amenazada por la nada (Marías, 1970, p. 35).

Aclarado el origen judeocristiano y la aplicación que Marías hace de la idea de creación para la definición de persona como criatura, es necesario ahora entenderla como amorosa. Esta acentuación de la idea de creación por amor efusivo es propia del cristianismo principalmente. En el Antiguo Testamento la realidad está larvada, pero se hace crisálida en el Nuevo Testamento donde queda claro cómo la Creación es un acto libre y amoroso de Dios que pone en la existencia realidades distintas de él para ser amadas. El relieve del amor efusivo es del todo claro en el depósito de la fe cristiana, basta dar una mirada a sus contenidos para encontrar el relieve del “amor a Dios... el amor al prójimo, sin exclusión de los enemigos, la condenación del odio y de la envidia, el examen de conciencia, el arrepentimiento —la posibilidad de reobrar sobre el pasado y modificarlo” (Marías, 1992, p. 55).

En el libro del Génesis se narra la creación del hombre, de quien la teología cristiana afirma que es imagen y semejanza de Dios. Marías se pregunta en qué consiste esa semejanza, en qué es el hombre imagen de Dios. Se ha pensado siempre en la inteligencia, la racionalidad, y ello se justifica; pero si Dios es amor, se impone reconocer en el hombre el reflejo o imagen de esa realidad. Antes que inteligente o racional, habría que definir al hombre como criatura amorosa, que se vuelve hacia su modelo, Dios, como un Tú, Abbá, Pater (Marías, 1999a, p. 44).

La originalidad de la perspectiva cristiana que permite ver a la persona como criatura amorosa supone varias consecuencias no solo religiosas, sino también filosóficas y de comprensión de la realidad. Si se entiende desde la idea que el autor propone de razón que es “aprehensión de la realidad en su conexión”, hay una superación de la visión autosuficiente del hombre proveniente de la antigüedad grecorromana: “la condición personal de hombre, yo, la intrínseca versión a la convivencia, al nosotros. Esta versión al prójimo es esencial a la visión cristiana del hombre. Se parte de una necesidad, de una indigencia del individuo” (Marías, 1999b, p. 102).

El mayor aporte del cristianismo supone así la supremacía del amor por encima de otras categorías que se han heredado del mundo griego, pero, a su vez, permite una mayor comprensión de la realidad de la persona en términos de convivencia, de concreción de la proximidad del otro, superación del egoísmo, comprensión del sentido de comunidad y de las formas afectivas de la persona en su relación consigo mismo, con el otro y con la Creación.

La idea de persona como criatura supone varios elementos que logran ampliar el horizonte de la intelección. Cada persona que nace es una realidad absolutamente nueva y radical. Es lo que se conoce como creación, “innovación radical de la realidad” (Marías, 1996, p. 122). El niño que nace es, por tanto, una persona absolutamente única, radicalmente innovada e irreductible a todas las demás.

Ahora bien, esta persona que se pone en la existencia como una innovación radical de la realidad, aparece estrictamente en dos formas de persona: masculina y femenina.

La condición sexuada

Para Marías, la vida humana tiene carácter proyectivo, o sea vectorial, esta es una condición intrínseca de la vida. Así lo ha desarrollado en su *Antropología Metafísica* (1970) desde dos categorías, instalación y vector que, si bien son novedosas para entender el concepto de *persona*, parecieran contraponerse, por ello el filósofo hace una acertada aclaración al respecto:

El concepto de estructura vectorial es el reverso del de instalación. No tienen sentido el uno sin el otro; se son recíprocamente. Solo desde una instalación pueden lanzarse las flechas proyectivas de la vida humana; solo apoyándose a tergo en ella puede el arco tener la tensión necesaria, puede tenderse. A la inversa, solo para esa proyección estamos activa y no estáticamente instalados. La instalación, como hemos visto, tiene también carácter dramático (Marías, 1970, p. 91).

El carácter proyectivo o vectorial de la vida humana se constata no solo en la realidad futuriza (que se abordará más adelante), sino en la condición sexuada que consiste en la proyección recíproca de cada sexo hacia el otro.

La condición sexuada va a ser explicada en un largo ensayo incluido en la *Antropología Metafísica* (1970), donde Marías lo aborda a profundidad partiendo de un primer problema que encuentra a la hora de hacer la diferenciación entre sexo y condición sexual. Allí Marías, pasando a través del desarrollo del concepto a partir de sus categorías, del desuso de la sexualidad en la filosofía y del abuso en el psicoanálisis, finalmente concluye con una reflexión sobre la persona como realidad histórico-social.

En esta línea, el primer problema que se encuentra es la interpretación biológica que se le da al hombre a partir de su sexo desde el momento del nacimiento o incluso antes del mismo, con el desarrollo de las nuevas tecnologías de observación y seguimiento del feto desde los tempranos meses de su identificación sexual.

Marías encuentra que los usos sociales, la condición corpórea, en lo que tiene que ver con la biología, o principalmente la zoología, la existencia de los genitales ha permitido una “interpretación” de la persona que desembocará en una polarización hacia una dirección enormemente importante, pero particular, que se llama, no sin ambigüedad, sexo (Marías, 1970, p. 120).

Es precisamente en razón de esta ambigüedad que Marías prefiere emplear los adjetivos *sexual* y *sexuado* para reflexionar acerca de la condición sexuada. La sexualidad como actividad es una pequeña parcela de la vida humana que aparece mucho tiempo después del nacimiento, hacia la pubertad y con la adolescencia, y que suele atenuarse antes de la muerte. Importante desde luego, aunque limitada porque no tiene el carácter de universalidad y de permanencia total que se encuentra fundamentada en la condición sexuada.

La condición sexuada permanente, en cambio, consiste en ser varón o mujer. O sea, ser alguna de las dos formas de instalación en la vida humana, de las dos formas de persona. Esta realidad acompaña a lo largo de la vida en todas sus dimensiones, “el hombre está instalado en un sexo o en otro, en esa forma precisa, a saber, como disyunción” (Marías, 1970, p. 122). Es decir, el sexo es dualidad, es polaridad, no consiste en separación, sino, por el contrario, en vinculación, “cada sexo co-implica al otro, lo cual se refleja en el hecho biográfico de que cada sexo ´complica ´ al otro” (Marías, 1970, p. 123).

La persona está en su sexo, instalada en él: es su manera de estar viviendo, el modo concreto de su mundanidad, de su corporeidad, de todas las demás instalaciones. Es a partir de esta instalación que la persona se proyecta vectorialmente hacia el otro (sexo) desde luego, apoyándose en el que es, desde sí hacia el otro. En esto consiste el carácter vectorial de la condición sexuada. Por tanto, esta condición no consiste en escisión, división o separación de los sexos, sino que está referida siempre al otro, parte de mi propia instalación, (depende de ella, de qué tanto se está instalado) y se proyecta hacia el otro haciendo que la vida consista

en habérselas cada fracción de la humanidad con la otra porque la sexualidad “rompe” la totalidad humana en dos partes que se reclaman, cada una de las cuales presenta su línea de fractura o, lo que es igual, su intrínseca insuficiencia (Marías, 1970, p. 124).

En esta medida cabe aquí la metáfora que emplea el filósofo para referirse a esa tensión entre los sexos: “el campo magnético” (Marías, 1970, p. 160) de la convivencia, esto es, la atracción entre los sexos, el lirismo —del que hablaremos más adelante— que tiene su origen justamente en esa tensión entre el varón y la mujer y viceversa, fuente principal de gran parte de la literatura en Occidente primordialmente.

La condición sexuada es previa a la actividad sexual que, como ha quedado ya aclarado, aparece en determinado momento de la vida, es una parcela reducida de la vida humana y se atenúa con la vejez. La condición sexuada es la manera como la persona percibe el mundo, está en él; es el locus desde donde se ve la realidad y, por tanto, desde donde se proyecta al otro.

Si un hombre y una mujer se encuentran en un centro comercial, muy posiblemente cada uno de ellos se va a fijar en diferentes objetos, por ejemplo, el fenómeno de la percepción y el uso de la razón es diferente en cada uno de los sexos. No es cuestión de frivolidad o de sentir, sino de algo que tiene que ver con la condición sexual, la razón que en Marías es “aprehensión de la realidad en su conexión” (Marías, 1947, p. 175).

La persona, realidad futuriza

Persona, dice Marías, “es poder ser más” (Cervantesvirtual, 2014). La persona es una realidad siempre abierta. A diferencia de las cosas que simplemente son, la persona es posibilidad, nunca está dada, la persona está siempre abierta al futuro, en tensión hacia el porvenir, la persona es, por tanto, una realidad irreal.

Orientada hacia el futuro, la persona es una realidad presente, actual, que anticipa siempre, se proyecta sobre aquello que podría ser, imagina el futuro, como en el poema de Ángel González (1961), añadiríamos nosotros: “(...) terreno mágico, dilatada esfera que el largo brazo del deseo roza, /bola brillante que los ojos sueñan, /compartida estancia de la esperanza y de la

decepción, /oscura patria de la ilusión y el llanto (...)” (p. 90). Y otros versos posteriores agregan algo más a la forma de percibir el futuro desde la poesía con una acertada intuición:

Pero el futuro es otra cosa, pienso: tiempo de verbo en marcha, acción, combate, / movimiento buscado hacia la vida, /quilla de barco que golpea el agua y se esfuerza en abrir entre las olas /la brecha exacta que el timón ordena (González, 1961, p. 90).

Marías afirma que

el futuro es ingrediente de todo lo personal, sin embargo, reconoce que se puede caer en el error de considerar el futuro como lo que “será” y esto tampoco es válido, porque la inseguridad pertenece a toda proyección personal, por eso es necesario el concepto de futurizo, orientado o proyectado hacia un futuro que puede o no realizarse (Marías, 1996, p. 23).

Esto nos pone en el plano de la irrealidad y asegura el hecho de que la persona no está dada ni se puede ver solamente desde esa perspectiva, es necesario contemplar la posibilidad del acontecer que podría ser o acaso no.

En la *Antropología Metafísica* (1970), Julián Marías va a desarrollar ampliamente a lo largo del libro la condición futuriza de la persona: no se puede olvidar la actualidad de la persona, la persona es presente, ciertamente, pero presente orientado al futuro, vuelto a él, proyectado hacia él. Por ello la persona anticipa, proyecta, imagina lo que todavía no está ahí. Es en el mundo de los proyectos, donde la persona se ve en el futuro (Marías, 1970, p. 28).

Otro elemento que Marías (1970) descubre en su investigación consiste en que el carácter proyectivo de la persona no es solo cuestión de que ocurra o suceda en la persona, no consiste en la realización de algo que se ha pensado o programado, sino que la constituye.

La persona no “está ahí”, nunca puede como tal estar ahí, sino que está viniendo. Cuando decimos que se ‘está haciendo’, podemos fácilmente entenderlo mal; bien en el sentido de que la persona todavía no esté hecha, o bien de que lo buscado sea su “resultado”. No es así: la persona es ya, está hecha como persona, y por otra parte no interesa su “acabamiento” o resultado. Su ser actual se está haciendo mejor (Marías, 1970, p. 43).

Una categoría que emplea Marías, y a la que dedica un capítulo entero en su *Antropología Metafísica*, es el concepto de *instalación* para referirse a la vida humana. Las formas de instalación proyectiva variadas. El filósofo identifica la instalación en el mundo, en la historia, las edades, la raza, la condición sexual, la corporeidad (Marías, 1970, p. 72). Todas ellas permiten el desarrollo del carácter proyectivo de la persona.

El concepto de *instalación* permite la comprensión de la persona no solo en las dimensiones antes mencionadas, sino en el carácter futurizo. En la conferencia *La juventud como instalación en el mundo histórico* (1975) desarrolla con gran claridad y precisión el concepto de *instalación* como una categoría que alcanza a expresar el dinamismo de la vida humana.

Así, dice el filósofo, el estar humano tiene una estructura biográfica y no meramente espacial. La persona no está como las cosas, no es simplemente espacial o de localización. La persona se encuentra viviendo y no solamente puesta. Esto le da una cierta estabilidad, pero no necesariamente perdurabilidad. Por ello, Marías emplea la palabra “encontrarse” que quiere decir “yo me encuentro, yo me descubro en este lugar, no es solamente estar en un sitio” (Marías, 1975).

Pero al encontrarse la persona viviendo se proyecta, es decir, tiene sus propios proyectos que parten desde lo que ya es. La persona no se proyecta desde cero, sino desde su propia vida que avanza siempre desde donde se encuentra. Por lo tanto, dice Marías (1975), “cuando nos hemos encontrado por primera vez nos hemos encontrado viviendo, estábamos ya viviendo. La vida no empieza, la vida ha empezado. Cuando nos encontramos en la vida llevamos una porción de vida a la espalda”.

A través del concepto de *instalación*, que en la persona incluye un encontrarse, la condición futuriza de la persona se hace evidente. El transcurso del tiempo se percibe hacia adelante, lo cual no indica pasividad en la persona, sino que se encuentra instalada. La persona anticipa el futuro, se encuentra en el presente y al mismo tiempo retiene el pasado. Esto dice Marías (1970), es el

“estar”. No es solo presente, ni futuro, la persona es futuriza, condición para estar instalada en la temporalidad. “La instalación es la que propiamente hace que pueda proyectarme y no, simplemente esté ‘lanzado’” (p. 87).

La condición futuriza de la persona necesariamente introduce el elemento de irrealidad dentro de la realidad humana. Es necesario, por tanto, la imaginación como método para penetrar en la persona y comprender su carácter futurizo que permite pensar en su educación sentimental, pues la persona se está haciendo, la vida humana “no está dada, ni siquiera como posibilidad, sino que ha de ser imaginada, anticipada e inventada en cada instante. Es lo que corresponde al carácter viniente como condición de la persona” (Marías, 1970, p. 56).

La ilusión y la imaginación

En esta empresa de penetrar en la realidad de la persona, Marías reconoce que las categorías recibidas de la metafísica clásica son apropiadas para las cosas, pero inexactas para referirse a la persona. Por ello, la ilusión y la imaginación son necesarias como método para acercarse a esa realidad que llama *persona*. Esto lo vio claramente Unamuno, quién se apartó de la filosofía y escribió novelas, o nivolas para usar el neologismo por el mismo inventado, dado que el elemento de ficción narrativa aparece como un camino seguro para penetrar en el misterio de la persona (Marías, 2000). En este contexto la ilusión y la imaginación son el camino para acercarse a la persona.

Julián Marías dedicó un largo tiempo a la investigación de la palabra *ilusión*. Luego de varios años de lecturas y análisis, el filósofo escribe tal vez el primer tratado que se haya logrado escribir al respecto, *Breve tratado de la ilusión*. La palabra ilusión proveniente del latín *illusio*, se encuentra en casi todas las lenguas y generalmente tiene significado de engaño, burla, aquello que no es real, pero en la época romántica esta palabra negativa comienza a tener una positiva significación. Cuando se dice por ejemplo *me da ilusión esto o vivo ilusionado*, se está ante una innovación de la lengua española, así lo con-

sideró Marías, para quien el significado de la palabra ilusión es un secreto de la lengua española (Marías, 1985, p. 6) y, por tanto, los hispanohablantes tienen más posibilidad de vivir la ilusión en el sentido positivo.

Ilusión tiene que ver con deseo, pero es un “deseo con argumento” (Marías, 1985, p. 44) proyectado hacia el futuro. La ilusión es un deseo proyectivo, futurizo. Ilusión es la persistencia del deseo incluso cuando se ha alcanzado algo. Por ejemplo, se vive ilusionado por un viaje pero, después del mismo, se recuerda con ilusión el viaje. Es decir que al mismo tiempo la ilusión es permanente.

Este sentido positivo de la palabra ilusión tiene que ver con una visión positiva del futuro, acaso con la esperanza por el porvenir y que permite una expectación o anticipación de cierta felicidad. Por tanto, la ilusión corresponde a esa realidad irreal que es la persona por su condición futuriza. Esto, dice Marías (1985),

introduce una “irrealidad” en la realidad humana, como parte integrante de ella, y hace que la imaginación sea el ámbito dentro del cual la vida humana es posible. Si el hombre fuese solamente un ser perceptivo, atendido a realidades presentes, no podría tener más que una vida reactiva, en modo alguno proyectiva, electiva y, en suma, libre (p. 28).

La ilusión está ligada a la condición amorosa del hombre. El hombre es capaz de tener una relación de amor tanto con las cosas como con las personas. El elemento lírico de esta relación es justamente la ilusión. Aunque existen grados de ilusión, lo que realmente ilusiona al hombre es la realidad diferente a las cosas, por ello Marías (1985) dice que

nos ilusionan, sobre todo y propiamente, las personas; en segundo lugar, lo que sin ser persona tiene carácter personal; finalmente, algunas cosas cuando se incorporan a mi proyecto personal, cuando no funcionan meramente por lo que son, sino por la significación que adquieren dentro de mi vida —por ejemplo, en el recuerdo—, por una especie de personalización sobrevenida (p. 31).

En la misma dirección, Marías afirma que la ilusión está presente en las formas de vocación de la vida humana, la vocación artística, política, intelectual, tienen un elemento de ilusión si son auténticas vocaciones. La ilusión se

da en presencia; sin embargo, hay una forma de ilusión que está constituida por la ausencia, es la ilusión religiosa, la ilusión por Dios. Dios es el radical ausente. Dios es, como lo decían los escolásticos, el absconditus, el oculto. Esta condición divina permite que el hombre tenga ilusión por Dios, en la que podrá contemplar plenamente el misterio.

Marías emplea el verbo “desvivirse” (Marías 1985, p. 102), un verbo reflexivo, pronominal, negativo, privativo y que resulta difícil traducirlo en otras lenguas⁵. Desvivirse es, de acuerdo con el filósofo, tener una ilusión por algo, es la plenitud del vivir, no se vive de verdad y a fondo salvo cuando la persona se desvive por algo o por alguien.

Esta forma de instalación humana, el estado de ilusión hace a la persona creatura utópica, siempre abierta al futuro, a la imaginación y a lo posible, la ilusión, por tanto, se convierte en un elemento importante para comprender la educación sentimental en la antropología del filósofo. El poeta Walt Whitman (1894) en su *Canto a mí mismo* deja un claro ejemplo de la condición utópica de la persona:

Hoy, antes del alba, subí a la colina, miré los cielos apretados de luminarias /y le dije a mi espíritu: Cuando conozcamos todos estos mundos y el placer y la sabiduría de todas las cosas que contienen, ¿estaremos ya tranquilos y satisfechos? / Y mi espíritu dijo: No, ganaremos esas alturas sólo para continuar adelante (Whitman, 1984, p. 40).

La educación sentimental, proyecto de la persona

Cuando se habla de la Educación Sentimental, se trae casi inmediatamente a la memoria la novela maravillosa de Gustave Flaubert, *L'Education sentimentale* publicada en 1869, cuya narración revela la vida sentimental del joven Frédéric Moreau desde varios aspectos a saber: el amor platónico, la sensualidad y la

⁵ Marías (1985) dice que “las traducciones que dan los diccionarios a otras lenguas son de una pobreza y vaguedad desilusionantes. No saben qué hacer con esta extraña palabra española. ¿Será que sólo los que hablamos español nos desvivimos?” (p. 103).

realización personal atravesada por la ambición, que desemboca en una pasiva y resignada aceptación final de la imposibilidad de llevar una vida sagradamente dedicada a venerar un amor imposible (Flaubert, 2005).

Esta reflexión sobre la dimensión sentimental de la persona fue elaborada por Julián Marías en su obra homónima *La Educación Sentimental* (1992), que se constituye al mismo tiempo como una de las dimensiones más importantes de la vida humana desplazada en el ámbito de la reflexión filosófica, a partir de concebir al hombre solo bajo el presupuesto helénico de animal racional.

Resulta entonces que para Julián Marías (1992) “la educación sentimental es uno de los núcleos en torno de los cuales se organiza la vida, en sus estratos más profundos, donde se encuentran las raíces de casi todo lo demás” (p. 10).

La vida humana tiene dimensiones, estas serán objeto de estudio de Marías en su obra *Antropología Metafísica* (1970), donde identifica tres en particular: la estructura analítica, la estructura empírica y, finalmente, la estructura histórico social. Lo que aquí más interesa y dentro de lo cual se enmarca *La educación sentimental*, el envoltente de la vida humana, implica las tres.

Al respecto dice Marías (1992):

Si pensamos en la educación sentimental, los factores decisivos procedentes del primer plano (estructura analítica) son el carácter proyectivo y futurizo, la libertad y la necesidad de elegir o preferir. Al segundo plano (estructura empírica) las instalaciones, los vectores, (en suma, la instalación vectorial), la sensibilidad, la condición sexuada, y la posibilidad amorosa. En el tercer plano (estructura histórica social) acontece la realización efectiva de esas dimensiones, que adquieren diversas configuraciones, con distintos grados y formas de tonalidad de la vida (p. 15).

Es entonces en estas dimensiones de la vida humana donde se puede localizar la educación sentimental debido a los elementos que la integran: el carácter futurizo de la persona, la imaginación, la libertad, la afectividad. “El mundo de los sentimientos, el envoltente de la vida” (Marías, 1992, p. 25).

En su trabajo sobre la educación sentimental, Marías deplora el hecho de que en la realidad de su tiempo, que acaso puede ser el nuestro, se halla instalada una oleada de tosquedad normalizada en las relaciones personales. A esto lo llama el prosaísmo “ausencia de imaginación, reducción al mínimo de los sentimientos” (1992, p. 256) que de alguna manera le ha quitado espontaneidad a la vida humana. Por esta razón, la educación sentimental es “el cultivo e incremento de la espontaneidad” (Marías, 1992, p. 19).

En este contexto de la educación sentimental la literatura, la poesía, el teatro, el cine, se convierten en poderosos instrumentos educativos respectivamente. Por ejemplo, la literatura por su carácter narrativo y debelador de los sentimientos, se convierte en “el mejor medio de investigación, el más accesible y fecundo, por su carácter expreso, que mitiga la condición secreta de la intimidad, del mundo sentimental, y sobre todo del amor” (Marías, 1992, p. 26).

Otro instrumento de educación sentimental que Marías considera muy importante es el cine. La reflexión que propone en torno al cine como antropología cinematográfica se va a orientar desde el capítulo XVII de su libro *La Educación Sentimental* donde define, orienta y aborda el cine como una forma generalizada de enseñanza dado que, para él, ha afectado todas las dimensiones de la vida a la que le ha dado una dilatación fabulosa, nunca soñada, convirtiéndose en el más eficaz instrumento de paideia, con alcance universal (Marías, 1992, p. 221).

Para Marías, la educación tiene como sentido mostrar la realidad con sus virtualidades, participando en ella, en la pluralidad de perspectivas, como contraposición al esquematismo, o incluso utilitarismo de las cosas (Marías, 1992, p. 212). Justamente, el cine permite esta pretensión de pluralidad de perspectivas y de gran manera en la pantalla. Basta con estar atento para descubrir los detalles que se pierden en lo cotidiano: “como la lluvia resbala por un cristal o las formas de encender un cigarro” (Marías, 1990), que no es solo eso, también paralelismo en lo referente a la vida humana, a las formas que adquiere, los sentimientos, las emociones, los estados de ánimo, las edades, el cuerpo, la persona.

Esta forma de ver el mundo y la persona la ha visto y oído el hombre de nuestro tiempo a través de la pantalla del cine; esto supone un cambio en el ver y, por tanto, en la educación que, como está definida anteriormente en Marías, corresponde a las formas en que el hombre ve la realidad participando activamente, es decir, cómo la forma de mirar del hombre ha cambiado con la aparición del cine. Tal vez no se haya profundizado mucho en el impacto que el cine ha efectuado en la vida humana, por el hecho de haber sido tan cotidiano en el siglo XX y en la actualidad; sin embargo, no se podría decir que antes de la existencia del cine, la vida no fuera igual. Un fenómeno frecuente al que alude Julián Marías en *La Educación Sentimental* es el hecho de la “Historización del Cine” es decir, a la forma en como se ha dilatado la concepción del tiempo y la historia en el cine a partir de la pervivencia de las películas que se conservan: las de ayer, las primeras, las actuales. Es decir, las vigencias que se conservan del pasado, con toda la riqueza de ambientes, lugares y modos de la vida humana (Marías, 1990).

Es necesario mirar, identificar si se quiere, cuáles son las influencias recibidas en la sociedad a través de las formas literarias o de las producciones cinematográficas, que señalen cuáles son los temas, las orientaciones de la educación sentimental de nuestro tiempo; en palabras de Marías, parecieran resultar inquietantes y toscas cuando él mismo reconoce que:

Al lado de las increíbles perfecciones de este tiempo, de los decisivos hallazgos que en tantos campos ha realizado el hombre en nuestro siglo, no se puede ocultar el hecho de que la vida muestra ciertos síntomas de tosquedad, de pobreza, de monotonía, de inestabilidad; y, lo que es más, de sequedad, de prosaísmo. ¿No será que nos falta una adecuada educación sentimental? (Marías, 1992, p. 27).

Marías define la educación como “el cultivo e incremento de la espontaneidad” (Marías, 1992, p. 19), aquí la convivencia y el arte tiene un papel fundamental para abrir el horizonte de la educación sentimental, donde el impacto de la poesía, el teatro, el cine, las narraciones y la tertulia junto con las herencias no solo biológicas sino sociales, se convierten en el gran instrumento dilatador e intensificador de la vida. Sin embargo, el filósofo reconoce que existen algunos riesgos importantes que pueden alterar el desarrollo de esta espontaneidad

debido a las presiones sociales de cada época, aquello que él denomina “la presión de lo real” que cohibe la espontaneidad y disminuye la imaginación, y puede imponer un inesperado primitivismo (Marías, 1992, p. 20).

En este mismo contexto Marías emplea la palabra *prosaísmo* para referirse a “la ausencia de imaginación, reducción al mínimo de los sentimientos, sustituidos en el mejor de los casos por las sensaciones” (Marías, 1992, pp. 255-256). En palabras de Aníbal Pineda, “el eskaton del hedonismo como diría E. Bloch que trae consigo la instalación del aburrimiento” (comunicación personal, 6 de septiembre, 2017) y, por tanto, una disminución del horizonte vital.

En el estado ideal de la situación está el lirismo que sería, de acuerdo con Marías (1992), la instalación ideal porque este “estimula y exige el uso de la imaginación, crea una actitud de anticipación y expectativa, que culmina en la posibilidad de la ilusión (...) Es el mayor, más universal e intenso factor de educación sentimental” (p. 256).

Reflexión en el contexto colombiano

Desde la educación sentimental en la antropología de Julián Marías se puede reflexionar e intervenir la realidad en el proceso del post-acuerdo colombiano. Hablar de educación sentimental en la transición de la guerra a la paz tiene igual importancia que hablar de la reconstrucción material de un país. Es necesario conocer el temple de toda sociedad o nación que pasa por realidades sentimentales afectadas por el conflicto, la guerra y el desarme, como es el caso de Colombia o de cualquier otro país que ha vivido transiciones similares, puesto que estas sociedades tienen que habérselas con los sentimientos que constituyen uno de los núcleos más hondos de la persona.

Al respecto, John Alderdice⁶ en entrevista afirma:

Una sociedad no entra a un posconflicto con una sensación calurosa de felicidad, sino con ansiedad. Las personas no empezarán a quererse como amigos de toda la vida. Todo lo contrario. Así fue en mi país. Apenas firmamos los acuerdos, la gente se radicalizó. Luego se tranquilizó. Pero más adelante volvió a estar tensa, y después, de nuevo, regresó la calma. Desde lo emocional, un posconflicto se parece a un acordeón. Se infla y se desinfla, se infla y se desinfla (Semana, 2016, párr. 19).

En el clima del post-acuerdo colombiano, la educación sentimental se convierte en un poderoso instrumento de intervención social y personal que puede contribuir desde la reflexión humanista para asumir los retos que traen consigo este tipo de cambios en la convivencia social.

Los presupuestos antropológicos de la educación sentimental van más allá de la mera realidad personal. Implican la comprensión de la realidad tanto social como política que busca recuperar el temple vital y restaurar todo aquello que le es propio a la persona.

Una reflexión seria sobre los sentimientos presentes en las personas y en un país que atraviesa el sendero de la paz y el post-acuerdo permite conocer cuáles son las posibles trayectorias que una nación debe recorrer en la restauración de la convivencia social, en la instalación de la ilusión mediante el hecho histórico de la paz, o el rechazo del mismo, la convivencia con nuevas expresiones políticas, así como en el planteamiento de preguntas profundas sobre la realidad futura tanto de las personas como del colectivo.

Puede surgir la pregunta: ¿por qué hablar de educación sentimental y no solo de educación humana o educación para el conflicto? ¿por qué bajo estas categorías? Cuando se habla de educación sentimental se remite necesariamente a unos de los estratos más hondos de la persona “donde se encuentran las raíces de casi todo lo demás” (Marías, 1992, p. 10). Por ello, a través de una lectura de su antropología se puede llegar a la comprensión de la urgente necesidad de unir pensamiento y sentimiento, ya que sin ellos se puede caer en

⁶ John Thomas Alderdice, Baron Alderdice (28 de marzo de 1955) es un político de Irlanda del Norte. Fue presidente de la Asamblea de Irlanda del Norte 1998-2004, líder del Partido de la Alianza de Irlanda del Norte 1987-1998 y desde 1996 ha estado en la Cámara de los Lores como un liberal demócrata.

el empobrecimiento de la vida humana. No puede entenderse una educación humanista o integral de la persona si no se incluye la realidad de los sentimientos.

No hay nada completamente seguro en la vida humana. El componente del azar corresponde a esta realidad. Esta empresa de educar en la espontaneidad puede traer riesgos y peligros. Por ejemplo, la desilusión frente al amor, al futuro, la decepción que puede producirse cuando un proyecto o una trayectoria se ven frustradas, el aburrimiento o la desesperanza. En cada decisión personal, política, social, como en el caso de Colombia con la firma de los acuerdos para la paz y el post-acuerdo, se ponen en juego las dinámicas de la vida tanto personales como de una nación. Pese a estos riesgos y tal vez otros, en lo referente a la educación sentimental el filósofo vallisoletano se muestra optimista, incluso en exceso. Dice:

El peligro está en que se pueda decir con Antonio Machado, “tengo en moneda de cobre/ el oro de ayer cambiado”. Pero siempre se puede hacer la operación inversa y trocar el cobre por una resplandeciente moneda de oro. En esto consiste la educación sentimental (María, 1992, p. 283).

Para hacer esta operación alquímica de transformar el cobre en oro se requiere una espera gozosa en la persona, es decir, la ilusión, cuyo sustrato antropológico es la condición futuriza.

El fundamento antropológico de contemplar la persona como “criatura amorosa” permite entonces en la realidad del postconflicto y de todos los procesos de perdón, reconciliación y reparación ver al otro como mi hermano, hijos de un mismo Abba Padre (Marías, 1999a, p. 44), reconociendo la dignidad del otro como un “quién” que está “orientado al amor” (Marías, 1970, p. 43). Pareciera que para Marías hay aquí una dilución de su antropología en la teología, reconociendo en él su explícito cristianismo católico. Sin embargo, en el propósito de esta reflexión dicha cuestión notoria no altera estos presupuestos, que pueden integrarse desde las humanidades.

Los instrumentos de la educación sentimental, como el cine, la literatura, la tertulia, el teatro y la poesía pueden convertirse en poderosos medios para educar a la persona y a la sociedad en general para alcanzar esta nueva instalación vital de la paz con ilusión y relaciones personales más vivas.

Conflicto de interés

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

Referencias

- Boecio, S. (1979). *Sobre la persona y las dos naturalezas*. En C. Fernández. *Los filósofos medievales* (Vol. I, pp. 554-911). Madrid: Ed. BAC.
- Cervantesvirtual. (2014, mayo 9). Prosaísmo un mundo de cosas [Fragmento]. [Video de YouTube]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=e08Esdj4JI>
- Flaubert, G. (2005). *La Educación Sentimental*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A.
- González, A. (1961). *Poema Futuro: sin esperanza con convencimiento*. Barcelona: Colliure.
- Guerreiro Dias, J. H. (Fevereiro, 2013). *O contributo de Julian Marias para uma teoria da filosofia aplicada a questão da felicidade* (Tese doutoral). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.
- Marías, J. (1941). *Historia de la filosofía*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, S. A.
- Marías, J. (1947). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, S. A.

- Marías, J. (1970). *Antropología Metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1975). *La juventud como instalación en el mundo histórico*. Conferencia. Ciclo: Dos formas de instalación humana: la edad y el sexo. Congreso llevado a cabo por la Fundación Juan March en colaboración con el Instituto de las Ciencias del Hombre, Madrid, España. Recuperado de <http://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?p1=2222&l=1>
- Marías, J. (1985). *Breve Tratado de la Ilusión*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1990). *Discurso del Académico electo D. Julián Marías*. Acto de su recepción pública en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. Recuperado de <https://www.cuentayrazon.es/index.php/julian-marias/cursos-y-conferencias/24-reflexion-sobre-el-cine>
- Marías, J. (1992). *La Educación Sentimental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1996). *Persona*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1999a). *Creador y Criatura*. Conferencia. Madrid.
- Marías, J. (1999b). *Perspectiva cristiana*. Madrid: Alianza editorial.
- Marías, J. (2000a). *Persona*. Conferencia presentada en “Curso de Filosofía”. Madrid, España.
- Pérez, J. (2012, octubre 1). *Julián Marías el Occidente 2ª parte* [Video de Youtube]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=AYqAJDU6hMO>
- Semana. (marzo 19 de 2016). “Lo que se les viene es Durísimo”: John Alderdice. *Semana*. Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/posconflicto-en-colombia-john-alderdice-habla-de-los-desafios/465967>
- Whitman, W. (1984). *Canto de mí mismo. 145*. Ciutadella, España: Biblioteca Edaf.

O PRINCÍPIO DA ALTERIDADE DE LÉVINAS COMO FUNDAMENTO PARA A RESPONSABILIDADE ÉTICA

El principio de la alteridad de Lévinas como fundamento
para la responsabilidad ética

The principle of la alterity of Lévinas as the foundation for
ethical responsibilit

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3489>

Recibido: 28 de febrero de 2019 / Aceptado: 23 de octubre de 2019 / Publicado: 10 de diciembre 2019

*Andrei Zanon, c.s**

* Mestrado em Teologia pela Pontificia Universidade Javeriana, Bogotá (Colômbia). Participa no Grupo de Pesquisa; Processos Midiáticos–Comunicação, Mídia e Sociedade, Universidade do Oeste de Santa Catarina, Joaçaba (Brasil). ORCID: 0000-0002-3655-7877. Correio Eletrônico: azanon@javeriana.edu.co

Resumo

O projeto filosófico de Emmanuel Lévinas é considerado um dos mais relevantes na contemporaneidade discorrendo sobre a perspectiva da ética da alteridade. Notamos que a proposta levinasiana é uma tentativa de sair do ser, olhando e dando importância ao outro, superando assim uma filosofia do poder, da totalidade. A alteridade apresentada por esse autor é sempre relação ética do outro comigo, aonde o “eu” é responsável pelo cuidado do outro, ultrapassando a barreira do egoísmo, isso o chamamos de uma ação ética responsável pelo cuidado de outro, não podendo gerar violência alguma. O outro é sempre epifania. Assim sendo, a ética é uma forma interpelativa para o outro que nos chama a responsabilidade, ao cuidado. Nesse caminho, nós daremos conta que a ética levinasiana é de um agir responsável pelo rosto do outro que se apresenta a mim, e eu devo protegê-lo contra todo tipo de exclusão e violência. Alteridade e ética saram possíveis somente em relação com o outro. Por isso, pretendemos ressaltar nesse estudo a importância de superar uma filosofia ocidental centrada apenas no ser, mostrando que somos responsáveis pelo rosto do outro que se apresenta a nós, muitas vezes violentado.

Palavras – chave

Alteridade; Outro; Rosto; Ética; Responsabilidade.

Resumen

El proyecto filosófico de Emmanuel Lévinas es considerado uno de los más relevantes en el discurso contemporáneo sobre la perspectiva de la ética de la alteridad. Notamos que la propuesta levinasiana es un intento de salir del ser, enfocando y dando importancia al otro, superando así una filosofía de poder y de totalidad. La alteridad presentada por el autor es siempre la relación entre la ética del otro conmigo, en donde el “yo” es responsable del cuidado del otro, superando la barrera del egoísmo, esto es considerada una acción ética responsable al cuidado del otro, y no puede generar ningún tipo de violencia. El otro es siempre la epifanía. Por lo tanto, la ética es la interpelación con el otro que nos llama a la responsabilidad y al cuidado. De esta manera, notamos la ética levinasiana como el actuar responsablemente frente al otro, y debo protegerlo contra todo tipo de exclusión y violencia. La alteridad y la ética solo serán posibles en relación con el otro. En este estudio, se debe enfatizar en la importancia de superar una filosofía occidental centrada solo en el ser, demostrando que somos responsables por el rostro del otro que se nos presenta, a menudo violentado.

Palabras clave

Alteridad; Otro; Rostro; Ética; Responsabilidad.

Abstract

Emmanuel Lévinas' philosophical project is considered one of the most relevant contemporary discourse on the perspective of the alterity of ethics. We note that the Levinasian proposal is an attempt to get out of being, focusing and giving importance to others, overcoming a philosophy of power and totality. The alterity presented by the author is always the ethical relationship between other and me, where I am responsible to care each other, overcoming the selfishness, they call "ethical action", and cannot generate any type of violence. The other one is always the epiphany. Therefore, ethics is the interpellation with the other that invite us to care and have responsibility. In this way, we notice that the Levinasian ethic is to act responsibly in front of what is presented to me, and act against all kinds of exclusion and violence. The alterity and ethics are only possible if exist a relation to each other. In this study, we must try to emphasize in this study the importance of overcoming an occidental philosophy centered only on the being, proving that we are responsible for the face of the other that is presented to us, often violated.

Keywords

Otherness; Other; Face; Ethics; Responsibility.

*“O outro é a bondade do bem. É olhar, é palavra.
O bem é gratuidade sem finalidades e sem fim”*

Emmanuel Lévinas

Introdução

O presente trabalho tem como pretensão versar acerca do pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas, mais especificamente, busca instigar uma reflexão sobre um novo modo de pensar. A filosofia do pensador francês ultrapassa as barreiras dos conceitos e das abstrações postulados no ocidente. Ela está cunhada na sabedoria do amor que se concretiza pelo respeito, pela justiça, pela fraternidade e pela responsabilidade ética com o outro. A filosofia ocidental se preocupou apenas com a questão do ser, o que proporcionou a negação do outro e legitimou os regimes totalitários, tendo como consequências, as mais brutais e absurdas formas de violências, como as guerras e o extermínio de milhares de pessoas nos campos de concentração.

A filosofia de Lévinas não está vinculada especificamente a um determinado aspecto temático e hermético, mas dialoga com diversos temas de caráter filosófico. Pensar o outro segundo Lévinas, é algo que vai além de qualquer atributo, é uma maneira de pensar a relação com o próximo pelo qual somos responsáveis para com o outro. Ele apresenta um novo humanismo que, pelo estatuto ético, proporciona a inter-relação humana e intersubjetiva. A grande novidade proclamada por este filósofo lituano – francês é um pensamento que tem seu ápice na promoção da defesa da vida, abolindo assim com a proliferação da violência e morte do outro homem. Portanto, evidenciaremos que o novo humanismo é constituído, é categoricamente marcado pela prática do amor, da justiça, da fraternidade e responsabilidade pelo outro.

A partir da nossa pesquisa e reflexão, podemos inferir que o pensamento levinasiano não apresenta uma peculiar e única via para constituir e solidificar uma nova humanidade, porém, sua concepção filosófica que trata da ética da alteridade pode contribuir significativamente para o processo de humanização de um novo homem no mundo e na sociedade atual.

Emmanuel Lévinas dentro do campo filosófico apresenta-nos uma ousada e colossal novidade acerca da alteridade ética, o cuidado, o respeito e a responsabilidade para com o outro. Sua proposta evidencia uma tentativa de sair do ser, rompendo com o círculo tradicional da filosofia clássica que não pensa e nem concebe o outro enquanto relação. A alteridade não é entendida só pela minha razão, ela acontece a partir do outro. Se a ética parte da ontologia, então esta ética é uma ética do poder, do interesse, da opressão e do domínio. Assim, a filosofia ocidental parece não ser uma filosofia da alteridade porque exclui e nega o outro em sua totalidade.

O pensamento levinasiano não hesita face às desafiadoras e conflitantes realidades sociais, políticas, religiosas, econômicas, culturais e étnicas marcadas tenazmente pela ausência de uma ética como responsabilidade. Neste empreendimento, percebemos que abordar acerca da ética da alteridade como responsabilidade implica numa difícil tarefa. Porém, o pensador a ser estudado mostra-nos que é possível construir um estatuto ético pautado na relação ética caracterizado pela defesa e promoção da vida. Somos responsáveis pelo outro. Isso implica que não podemos excluir o outro que está exposto em sua nudez frente à violência, a dor, a fome, a morte e o extermínio produzidos pela ganância exacerbada do ter e do poder.

No andamento da nossa investigação, procuraremos responder se é possível promover, por meio da alteridade levinasiana, uma ética do cuidado numa sociedade pluralista e individualista. Consideramos assim que a epifania do rosto não é algo descritivo ou meramente fenomenológico, mas a epifania é a mais radical alteridade como princípio ético. A alteridade aqui a ser explanada, implica, antes de tudo, subsumir a ética no que se refere o próprio pensar e agir. Sendo assim, consideraremos a ética como filosofia primeira, passando a ser uma alteridade.

Com estas considerações iniciais, prosseguiremos em um primeiro momento descrever o que estamos entendendo por alteridade no pensamento de Lévinas. Em um segundo momento, abordaremos referente a epifania do rosto, para assim passar ao terceiro momento, aonde avançaremos com as explicações referente a alteridade como estatuto ético. Um quarto ponto surge

na necessidade de explicar a relação entre a alteridade e a ética levinasiana, elementos estes centrais de nosso estudo e, por fim, evidenciaremos o aporte de Lévinas em assentar a ética como responsabilidade com o outro.

Alteridade levinasiana

O pensamento de Emmanuel Lévinas é inserido de forma singular mediante as inúmeras arquitetônicas correntes filosóficas postuladas na contemporaneidade. Seu pensamento e projeto filosófico emanam com o objetivo de instaurar um novo humanismo. Dessa maneira, o autor inaugura uma relevante dimensão no que tange o pensamento filosófico. O que existe de mais importante e, sobretudo inovador no pensamento levinasiano, é o seu aspecto ético, interpelação ética do outro que se revela em sua alteridade e que proporciona a compreensão da relação interpessoal, inter-humana.

A noção primordial desse novo humanismo apontado por Lévinas, denominado como humanismo do outro homem, é caracterizado pelos valores éticos da solidariedade e da responsabilidade que perpassam toda a relação intersubjetiva, interpessoal e inter-humana. Abordar sobre alteridade implica antes de todo e de qualquer discurso, subsumir a ética no próprio pensar e agir. A relação com o outro se efetiva na forma de bondade, tendo sua concretude na ilimitada ação humana pautada nos princípios mais nobres e eloquentes que dignificam o Outro.

O inter-humano está também na providência de uns em socorro com os outros, antes que a alteridade prestigiosa de outrem venha banalizar-se ou ofuscar-se num simples intercâmbio de bons comportamentos que se terão como 'comércio interpessoal' nos costumes (...). É na perspectiva inter-humana de minha responsabilidade pelo outro homem, sem preocupação com reciprocidade, é no meu apelo e socorro gratuito, é na assimetria da relação de um ao outro (Lévinas, 2005, pp. 141-142).

A sociedade vigente está impregnada por uma colossal e total individualização que não permite que as pessoas sejam respeitadas em suas singularidades e em sua dignidade enquanto seres humanos, não são vistas como pessoas, mas como algo descartável e sem valor. Podemos-nos perguntar quem é esse outro na nossa sociedade atual? Enrique Dussel vai nos dizer que o Outro é o

povo oprimido, sofrido, sem voz e sem vez na sociedade, é o povo indígena, é o povo cansado, ferido, violado em seus direitos sociais e humanos, é o campo-nês, é o sem-terra, é o marginalizado nas grandes periferias e centros urbanos sem perspectiva de vida (1995, p. 18).

Com o anterior, podemos dizer que o encontro pressupõe a ausência de pretensões, do contrário estaríamos fazendo uma espécie de totalização, ou seja, reduzindo o ser somente ao eu, não possibilitando a abertura para o outro. Tudo que existe é processo da consciência em si mesma. É a totalização do outro ao eu. O eu sente uma profícua necessidade de encontro com o outro.

Segundo Lévinas, no que tange o momento vigente, a filosofia ocidental em tempo algum tratou da questão alusiva ao Outro. Esta foi na maioria das vezes considerada mais precisamente como uma ontologia, ou seja, uma cabal redução do Outro ao Mesmo. Aclara o autor:

A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. (...) A ontologia torna-se ontologia da natureza, impessoal fecundidade, mãe generosa sem rosto, matriz dos seres particulares, matéria inesgotável das coisas. Filosofia do poder, a ontologia, como Filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo. É uma Filosofia da injustiça (Lévinas, 1980, pp. 33-34).

Em conformidade com o pensamento levinasiano, a filosofia apresenta-se como uma manifestação excludente do outro e deixa evidente uma recusa de aliciamento do Outro. Neste sentido, “o ser exime-se de sua alteridade” (Lévinas, 1993, p. 43).

Segundo a terminologia levinasiana, a ideia de alteridade é definida e compreendida mediante “uma relação com uma alteridade total, irreduzível à interioridade e que, no entanto, não violenta a interioridade; uma receptividade sem passividade, uma relação entre libertos” (Lévinas, 1980, p. 189). O conceito de alteridade não se apresenta como forma de violentar a interioridade, porém o modo da ideia do infinito assola esta mesma interioridade e assola também a consciência. Afirma Lévinas que “a não constituição carte-

siana do infinito deixa uma porta aberta” (Lévinas, 1980, p. 189). A consciência é colocada em questão e todo questionamento da consciência vem do externo, vem de outrem.

A epifania do rosto segundo lévinas

Para discorrermos e aprofundarmos nossa análise acerca da compreensão da alteridade levinasiana, é pertinente avançarmos na concepção de rosto, pois segundo nosso pensador, é mediante o rosto que se efetiva verdadeiramente a relação com o outro. Sendo assim, podemos destacar:

O Outro, ou o rosto do Outro, não é Deus, mas no rosto se manifesta Deus. O outro se chama rosto, porque ele é uma presença *vivant*, porque ele desfaz a todo instante a forma com que ele se oferece, porque ele é presente. (...). O rosto é expressão por excelência. Seria como antes de abrir a boca, ou mesmo antes de emitir um som, o rosto, (...) “formula a primeira palavra: o significante sugerindo a ponte de seu signo, como os olhos que vão olhando”. (...). O rosto, inegável proximidade do Outro que propriamente fala e não me olha, mas de repente “me olha” (Grzibowski, 2010, pp. 76-84).

A expressão “me olha” refere-se a uma atitude ética, é um imperativo do outro enquanto rosto que exige justiça e acolhimento. O rosto obriga a não agir com indiferença e a exercer uma responsabilidade infinita e intransferível porque esta parte sempre do outro, exige e suplica. “Assim que, o rosto faz passar o outro antes do mesmo, antes de qualquer ação” (Grzibowski, 2010, p. 86).

A manifestação do rosto abre-nos para a humanização do homem, conforme explicita o pensador em estudo na sua obra escrita em 1980, *Totalidade e Infinito*, escreve:

A epifania do rosto como rosto abre a humanidade. O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro; mas essa pobreza e esse exílio que apelam para os meus poderes visam-me, não se entregam a tais poderes como dados, permanecem expressão de rosto. O pobre, o estrangeiro, apresenta-se como igual. A sua igualdade na pobreza essencial consiste em referir-se ao *terceiro*, assim presente no encontro e que, dentro da sua miséria. (...). A presença do rosto – o infinito do Outro – é indignância, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade que

nos observa) e ordem que ordena que mande. (...). Toda a relação social, como uma derivada, remonta à apresentação do Outro ao Mesmo, sem qualquer intermédio de imagem ou de sinal, unicamente pela expressão do rosto (Lévinas, 1980, pp. 190-191).

O autor aborda que no acolhimento do rosto instaure-se a igualdade. “A presença do rosto que vem além do mundo, mas que me empenha na fraternidade humana, não me esmaga como uma essência luminosa, que faz tremer e se faz temer” (Lévinas, 1980, p. 192). Sendo assim, compreende-se a partir de Lévinas que a relação de alteridade não é de modo algum passada pelo crivo conceitual, espacial ou até mesmo temporal, mas é uma epifania onde o rosto se apresenta completamente exposto em sua nudez, totalmente desprotegido (Melo, 2003, p. 88).

O rosto é além do aspecto físico e carnal, ele é expressão, interioridade, é comunicação e fala por si, não necessita de apêndices para ser e para se manifestar. É o rosto que dá significado a ética da alteridade. O rosto pode ser assim concebido como uma maneira ou “modo de ser do sujeito, é manifestação do desejo, é diálogo, é significação, é protótipo de um humanismo libertador que tem no outro a sua libertação” (Melo, 2003, pp. 89-90).

Dessa forma, Lévinas afirma “que o rosto é a própria identidade de um ser” (2005, p. 59). E continua afirmando que o “rosto impõe-se sobre mim sem que eu possa permanecer surdo ao seu apelo, ou esquecê-lo, quer dizer, sem que possa cessar de ser responsável por sua miséria” (1993, p. 52). O fato do rosto voltar-se para mim significa sua própria nudez, seu despir-se. Não está vinculado ao biológico em si, e nem ligado a um sistema filosófico. “Ele é por si próprio e não por referência a um sistema” (Lévinas, 1980, p. 61). Não é o sistema quem define o rosto. Na verdade, esta categoria empregada pelo filósofo francês, rompe com os sistemas filosóficos clássicos porque não concebem a ideia da existência do outro, ou seja, não existe nada fora dos sistemas pensados pela filosofia. Aqui é importante deixar claro que, desde a filosofia levinasiana, entre o eu e o outro não existe uma simetria, ou seja, não estão no mesmo plano face a face. O Outro, como aclara Susin, “não é o que eu sou: não é um *alter ego*, mas é um *alter do ego*. Sua originalidade não estará – para mim – na sua subjetividade e na interioridade, mas na alteridade como tal” (1984, p. 199).

O que nosso autor chama rosto está elucidado na seguinte afirmação: rosto “é precisamente a excepcional apresentação de si por si, sem paralelo com a apresentação de realidades simplesmente dadas, sempre suspeitas de algum logro, sempre possivelmente sonhadas” (Lévinas, 1980, p. 181). A epifania do rosto é de algum modo, uma palavra de honra. É o olhar quem ordena a sua própria manifestação, ou seja, a sua epifania. O rosto é a própria identidade de um ser. Ele se manifesta a partir dele mesmo, sem conceito.

Sendo assim, qual a importância do rosto na tese levinasiana? Fica explícito que o rosto é uma epifania de outrem que se efetiva na concretude da vida relacional e é detentor de uma abstração que não é integrada na esfera do mundo. O rosto é também metafísico. “O rosto é o que se mostra, o que fala e o seu silêncio também” (Melo, 2003, p. 91). O rosto é algo visível e concreto, mas é também inefabilidade, é algo que não passa pelo crivo da descrição. Para que o rosto se manifeste não é necessário que se faça fenomenologia. Não é a linguagem em si que garante o testemunho, mas é a expressão.

O rosto tem uma profunda importância no que compete a relação com o Outro. O rosto concebe em suas entranhas a presença da violência. A não violência por excelência citada por este autor francês evoca para a responsabilidade, legitimando que é possível cuidar do outro mesmo que este outro seja diferente e plural na sociedade. O filósofo argumenta que, o rosto “é uma presença viva, é expressão”. “O rosto fala” e enfatiza que a “manifestação do rosto é já um discurso” (Lévinas, 1980, p. 53). É, portanto, mediante o rosto que o outro me fala, pelo rosto o outro comunica à palavra que transmitida em discurso se apresenta e fala.

O rosto não tem proprietário. Ele não faz parte de sistemas totalizantes, e ainda, “o rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Na sua epifania, na sua expressão, o sensível ainda captável transmuda-se em resistência total à apreensão. (...) A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder (Lévinas, 1980, p. 176).

Percebemos que o rosto está exposto em sua vulnerabilidade, em sua fragilidade, mas embora nesta sua exposição frágil e vulnerável percebe-se uma determinada atitude de violência, no entanto, notamos também que o rosto nos interdita de matar.

O Outro levinasiano impõe uma luta. Este reage diante do eu manifestando sua transcendência infinita. É pelo rosto que ele comunica sua primeira palavra enfatizando a expressão de que “Não matarás” (Lévinas, 1980, p. 178). Percebemos que, para Lévinas, o encontro com o Outro, como referência, se dá na proximidade, no face a face, sem distâncias, sem mediações, sem preconceitos. Damo-nos conta de que a distância isola, desconecta do mundo, me fecha no meu Eu, porque não possibilita o encontro, a aproximação, o diálogo. Gera egoísmo, divisão e individualismo.

Alteridade como estatuto ético

A alteridade do Outro descrita por Lévinas, é entendida como uma dimensão que está totalmente correspondente e vinculada a ética. Para este pensador, o Outro não é outro com uma alteridade pautada no relativismo, pois a alteridade não tem nenhuma dependência e nem tão pouco um cunho de reciprocidade referente a aspectos qualitativos, que de certo modo, o torna distinto do eu, pois esta forma distintiva anula a ideia de alteridade.

A relação da alteridade é uma relação intersubjetiva, onde acontece uma relação ética da alteridade. Assim podemos dizer que:

A relação de alteridade é já um estatuto ético, (...), a ética da alteridade se estrutura numa relação entre Eu, o Outro e o terceiro excluído (subjetividade). (...) Nesta relação interpessoal, o Outro não está sobre meu poder, Eu não posso comandar o Outro porque não é minha propriedade e nem um objeto. Ele é quem comanda, ele não é propriedade minha, mas o próximo, meu mestre, que me apela à máxima diferença de não matar; o próximo para o qual tiro da boca o único pedaço de pão para saciar a sua fome (Melo, 2003, p. 204).

Com o anterior descrito, podemos considerar que a alteridade é já uma responsabilidade ética, e esta como ética primordial tem como função acolher e aceitar o outro na sua infinitude, sem ao menos reduzi-lo ao simples conceito, a simples abstração ou ente no mundo. Sabe, no entanto, que ele se apresenta peculiarmente frágil e inofensivo, porém, por sua vez me impõe sua presença, seu olhar, sua súplica e sua exigência. Este mesmo olhar que revela a infinitude, e nesse auge me fala e a partir daí se estabelece uma relação. Portanto, o Eu tem que cuidar do Outro, da alteridade porque ele é o Bem. Assim compreendemos que o movimento da saída de si em direção ao outro faz com que a subjetividade se torne 'unicidade': torna-se única e insubstituível. "Somente outra pessoa pode arrancar o sujeito de si suscitando-o a sair de si por meio da sensibilidade e do desejo" (Oliveira, 2007, p. 24).

Constata-se que o pensamento de Lévinas é totalmente contra a toda e qualquer filosofia que visa objetivar a alteridade, no tocante ao Eu fundamentado apenas em teoria. Nesta perspectiva é clarividente que a relação não é portadora de responsabilidade. Não há nenhuma relação quando se tem posse e quando também se manipula o objeto, ou seja, assim não tem condições do outro manifestar-se.

Uma das responsabilidades mais importantes, é o desafio de respeitar o Outro o cuidar do outro, promove-lo em sua dignidade. Sendo assim, a subjetividade levinasiana não é pensada e nem dita, mas, é vivida nas relações. Essa mesma subjetividade é também doação na relação com o outro, ou seja, é respeitar o outro no seu modo de pensar e agir, valorizando o diferente.

A vida precisa ser cuidada e respeitada em todas as suas dimensões, pois ela não é somente transcendental, biológica, espiritual etc. A vida é relação com tudo o que existe no cosmos, por isso, precisa ser promovida a partir das nossas relações, desde uma ética do cuidado. Na relação face a face, entre o Eu e o Outro se estabelece à proximidade, cujo principal e primordial sentido é a responsabilidade e o cuidado do eu pelo Outro.

Da alteridade para a ética levinasiana

Nosso autor propõe a alteridade como ponto de partida para a construção da ética. A subjetividade é aqui considerada como pressuposto para a elaboração e efetivação da ética levinasiana, tendo em vista a individualidade do outro e suas diferenças. Notamos que a ética não é um mapa conceitual e nem mesmo um protótipo mesmificante, mas sobretudo, promoção da relação com o outro.

A alteridade nunca é englobada em um conceito, nunca termina em número ou cifras, mas está fora da objetivação, está fora dos meus alcances e poderes. O outro permanece infinitamente transcendente, infinitamente estrangeiro, mas seu rosto, onde produz sua epifania e que me chama, rompe com o mundo. Romper no sentido da natureza tentadora de dominar o outro, colocando-o numa ordem lógica (...), a linguagem ética será um fator importante para a filosofia (Grzibowski, 2010, p. 81).

A ética é entendida como forma interpelativa voltada para o outro. Desse modo, a alteridade é a característica que determina a relação ética com o outro. Entendemos que a ética é o fundamento norteador da experiência humana. Nesta perspectiva, esse preceito que podemos explicitar como ético é oriundo do primado do outro que alcança “o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro” (Susin, 1984, p. 201), constituindo os modelos concretos de alteridade. A partir desta reflexão, percebemos o rosto de todos os indivíduos que não têm sua dignidade respeitada e valorizada de forma autêntica e íntegra. Lévinas quer de forma peculiar, promover a justiça ao outro.

A alteridade situa a ética como sendo filosofia primeira. Enaltece o clamor, o grito feito à subjetividade que se efetiva concretamente na relação com o outro. A alteridade enquanto relação é imensurável, é o que podemos chamar de limiar da transcendência. O ponto central da ética levinasiana passa a ser, sem sombra de dúvida, a subjetividade na perspectiva de acolhida, cuidado e responsabilidade e não na exploração, tentativa de posse, monopólio e controle do outro ou eliminação da alteridade.

Face as suas reflexões, tem feito o esforço para ir à gênese do que foi postulado pela filosofia ocidental que ao longo dos tempos negou severamente o outro, pautando-se somente na egologia, ou seja, no estudo do eu em si mesmo. Negar o outro na concepção levinasiana é um ato absurdo e abusivamente desumano. Toda a filosofia clássica é postulada no ser que sustenta o

edifício da metafísica enquanto ontologia em si. Nesta perspectiva, não há a possibilidade e nem espaço para o outro, para a relação ética, ou seja, para a alteridade.

A ética tange comportamentos e atitudes de cuidado, zelo, respeito, justiça e equidade na relação com outro. Inferimos assim que a ética alicerça e constrói nas pessoas uma reta intenção no seu agir, e isso se dá de forma honesta, justa e adequada, o que não significa dizer que seja meramente cumprimento de deveres, normas e leis. A ética com base na alteridade incide primordialmente na valorização do ser humano e isso se dá mediante o reconhecimento do outro que se manifesta – epifania, o que me aparece.

No livro *Totalidade e Infinito* versa o autor francês sobre o “primado da ética, isto é, da relação de homem a homem – significação, ensino e justiça (...) na qual se apoia todas as outras” (Lévinas, 1980, p. 65). De fato, a ética com o outro e a mesma não necessita ser dita, versada, dispensa e desonera qualquer discurso.

Configuramos que a concepção de ética para Lévinas (2005), está pautada na relação eu para com o outro, cuja definição do indivíduo ético é composta sempre pelo outro e nunca pelo eu. Esta reflexão leva-nos a entender que o eu é, sobretudo, presumido pelo outro e que a subjetividade oriunda-se fora do eu, pois o outro me tece como sujeito.

Nosso pensador descreve com propriedade que a “ética, é o humano, enquanto humano. (...) o único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro” (Lévinas, 2005, pp. 149-150). Nota-se que o valor ético não se limita a algumas raças da humanidade, denominadas intelectuais, e que se apropriaram da literatura grega. Este valor não pode ser detido por uma porção da humanidade, ele é universal é também para os sem voz e sem vez de nossa sociedade.

Desse fora, é importante alargar nossa compreensão acerca dos valores humanistas e repensar as nossas formas de convivências e relações humanas na perspectiva de construirmos uma sociedade melhor, uma comunidade

global solidificada no reconhecimento das diferenças e de maneira peculiar no respeito ao sentido ético do ser humano, e elevar de forma significativa a responsabilidade pelo outro como meio de garantir uma vida digna. É com o sentido da vida que Lévinas manifesta sua preocupação. Ele propõe um novo humanismo, quer resgatar a face do amor e da justiça, ou seja, quer reelaborar a subjetividade pela via do pensamento ético. Este pensamento se estabelece na relação inter-humana.

A ética levinasiana fundamentada na alteridade coloca o outro como ápice, mas isso se dá evidentemente no sentido relacional e não como instância última. Em consonância com o pensamento levinasiano, a ética se caracteriza como filosofia primeira e as bases para sua edificação são determinadas mediante o desmoronamento do edifício da ontologia. A ética enquanto filosofia primeira não está pautada na metafísica compreendida pelos clássicos, mas acontece dentro de um movimento relacional. E é estabelecida pela relação entre o eu e o outro. Sobre esta relação versa o autor:

A relação com outrem não anula a separação. Não surge no âmbito de uma totalidade e não a instaura integrando nela o Eu e Outro. A conjuntura do frente a frente já não pressupõe a existência de verdades universais, onde a subjetividade possa incorporar-se e que bastaria contemplar para que o Eu e o Outro entrem numa relação de comunhão. (...) A alteridade do Outro, aqui, não resulta da sua identidade, mas constitui-a: o Outro é outrem (Lévinas, 1980, p. 229).

Notamos que esta relação revela a ética da alteridade, que segundo nosso filósofo, esta concepção suscita a ideia de um novo humano e este novo humanismo inaugurado por Lévinas é o humanismo do outro homem manifestado na sua relação com o outro. Podemos aferir que essa ética requer que a comunhão se efetive no que tange o respeito para a alteridade do outro com sua própria identidade.

A relação ética não pode ser entendida como consequência, ela é simplesmente relação concretizada entre o eu e outro, é o outro que se manifesta totalmente Outro. A relação ética é mais do que o nosso pensamento possa

pensar e refletir. Isso implica naquilo que o filósofo lituano – francês entende como sendo ética, porque não pode ser dita, mas meramente vivida, experienciada nas relações interpessoais e intersubjetivas. A ética engloba em si o relacionamento social, político, econômico, cultural, étnico e religioso desprovido de interesses ideológicos. Em razão disso, a relação ética não depende de uma ação que exige por si uma consequência, ou efeito posterior, mas ela é unicidade e subjetividade do outro. Quem de fato determina a relação ética nunca é o eu com sua ação. Nesse pensamento, quem determina a relação ética é sempre o outro que se apresenta e se manifesta no rosto que, por si se comunica, já fala, ou seja, já é discurso. A relação ética não é imposição do eu sob o outro, não é manutenção da soberania do eu e nem tão pouco se reduz a atividade da consciência. Sendo assim,

Na relação de um para com o outro, a essência da linguagem ética deve ser a interpolação, o vocativo. Porque o outro não é alguém que eu compreenda, que investigue a partir de um sistema, mas que me interpela e que clama. O outro se dirige até mim, e está desnudo. “A desnudes do rosto que não é o que se oferece a mim para que o desvele, e que, por isso seria oferecido a meus poderes, a meus olhos e a minhas percepções em uma luz exterior até ele”. (...). A relação ética do Mesmo para com o Outro, relação de responsabilidade, não entrará ou não se deixará englobar pelo plano racional ou ontológico. A relação será sempre infinita (Grzibowski, 2010, pp. 82-83).

A ética enquanto filosofia primeira é voltada para o outro que é totalmente alteridade. Quando não há alteridade temos o poder pelo poder, injustiça, domínio, violência, tiranias guerras e mortes. Acerca dessa nossa reflexão o próprio autor diz que:

Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça. A ontologia heideggeriana que suborna a relação com Outrem à relação com o ser em geral – ainda que se oponha à paixão técnica, saída do esquecimento do ser escondido pelo ente – mantém-se na obediência do anônimo e leva fatal mente a um outro poder, à dominação imperialista, á tirania. (...). A relação ética, oposta á filosofia primeira da identificação da liberdade e do poder, não é contra a verdade, dirige-se ao ser na sua exterioridade absoluta e cumpre a própria intenção que anima e encaminha para a verdade (1980, p. 34).

Tal filosofia é desde o início conduzida para o outro, sendo totalmente alteridade. O outro é absolutamente outro. Na verdade, o que o filósofo francês propõe é resgatar a subjetividade pelo caminho da racionalidade ética. É pela

racionalidade ética que se constitui a relação inter-humana pautada em uma matriz que garante a vida e a dignidade para os societários e acolhimento do outro na sua infinitude. Pois, constatamos que é somente por intermédio do outro que nos constituímos humanamente.

Com Kant, Lévinas afirma: A vida humana “significa que o outro não é apenas um objeto, um instrumento, algo que poderíamos nos contentar de utilizar, mas, que também é um sujeito, um fim em si, (...), em outras palavras, alguém que devemos servir (...) ou em todo caso que devemos respeitar. Cabe aqui esclarecer que ética é” tudo o que se faz por desejo ou por amor”, enquanto “a moral responde a pergunta: o que devo fazer? (Oliveira, 2007, pp. 18-19).

Assim, evidenciamos que a ética levinasiana ultrapassa os deveres morais e normativos pautados na lei e no simplesmente cumprimento da sua legalidade na sociedade. Lévinas deixa claro que o mais importante é o outro e valor da vida. A manifestação da ética da alteridade é, sobretudo, a reconstrução do que podemos chamar do sentido ético da subjetividade que se efetiva no acolhimento do rosto do outrem.

E pela abertura para a exterioridade, para a epifania do outro, aonde encontramos a via para o processo de humanização, isto é, para a verdadeira e tenaz relação ética. Sendo assim, o nosso filósofo explicita que o rosto é o modo como o outro se apresenta em sua expressão singular. Eis o que afirma Lévinas:

O modo como o outro se apresenta, ultrapassando a idéia do outro em mim, chamo-lo, de fato, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam imagem. O rosto de outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele deixa, a idéia à minha medida e a medida do seu *ideatum* – a idéia adequada. Não se manifesta por essas qualidades mas (...). Exprime-se (1980, pp. 37-38).

Entendemos que a manifestação do rosto enquanto o ato de olhar apresenta uma experiência que revela um rosto que está além da forma. É presença viva, e sua manifestação já constitui um discurso que fala por si só. O rosto é expressão; o Rosto fala. A manifestação do Rosto é já discurso. O rosto comu-

nica, fala por si e para o outro e sua manifestação não tem caráter de dominação. É o rosto entendido enquanto expressão que dá significado a ética da alteridade no pensamento desse autor.

Podemos considerar que a ética levinasiana se dá na relação face-a-face que já é concebida como discurso. No entanto, o rosto é expressão, é também linguagem. Esta relação se apresenta como ética da alteridade da qual emana a ideia do novo humano. Com base nesse argumento, podemos afirmar que a epifania do rosto como relação ética significa que ela é indescritível, concreta e é simplesmente relação e não está atrelada a nenhum apêndice.

Portanto, a proliferação da violência, da injustiça, da desigualdade social gera a morte cruel e agressiva de muitos indivíduos na sociedade, e nesse caso, lhes é negado o princípio vital que é o direito de viver, de ser pessoa, de se fazer humano. Convivemos com os mais variados tipos de genocídios em nossa contemporaneidade e não poucas vezes compactuamos com estes quando não assumimos uma postura ética embasada na teoria, mas, sobretudo na prática.

Lévinas discorre como princípio ético;

No acolhimento do rosto (acolhimento que é já a minha responsabilidade a seu respeito e em que, por conseqüência, ele me aborda a partir de uma dimensão de altura e me domina), instaura-se a igualdade. Ou o outro comanda o mesmo e se lhe revela na responsabilidade; (...). O próprio estatuto humano implica a fraternidade e idéia do gênero humano (1980, p. 192).

O filósofo condena o fato de matar. Ele não está de acordo ao fato de uma pessoa fazer uso da sua liberdade para tirar a vida do outro ser humano, porque em sua concepção, a liberdade precede da responsabilidade e esta só é realmente efetivada no âmbito da possibilidade porque é o outro que estabelece o apelo pela responsabilidade.

Vimos, portanto, que a filosofia ética de Emmanuel Lévinas nos instiga para estabelecermos uma crítica para os mais variados sistemas sociais, políticos econômicos, religiosos e culturais que não reconhece o outro de forma holística. Nossas atitudes não são verdadeiramente éticas quando não pensa-

mos o diferente e não o aceitamos. Temos aí uma sociedade caracterizada pela pluralidade no pensar e no agir que requer que instaremos um diálogo ético capaz de promover a humanização dos societários, pois a ética da alteridade quer gerir uma nova concepção de humanismo. A relação com a alteridade do outro abre caminhos, probabilidades para o entendimento da subjetividade e conseqüentemente para o entendimento da intersubjetividade. Lévinas define o modo de ser humano como algo além da essência, ou seja, um humanismo do outro homem. O humanismo ético levinasiano é caracterizado pela essa relação do homem com o outro.

Toda ética levinasiana é fundamentada na defesa da vida. É uma ética da responsabilidade em defesa do outro. A ética da alteridade do rosto nos inquieta e não nos deixa indiferentes mediante o grito e o clamor de milhões de famintos e marginalizados e o rosto do outro presente nessas categorias nos interpelam pela nossa solidariedade, responsabilidade social e justiça. A ética do nosso pensador está pautada no cuidado responsável da vida ameaçada e fragilizada pelo sistema capitalista e outros sistemas como a globalização, que desfigura o rosto do outro enquanto manifestação, linguagem e fala.

Ética como responsabilidade

Assumir a postura de responsabilidade pelo outro é um ato próprio da existência e um agir ético. A responsabilidade é o que caracteriza aquilo que podemos denominar de existência subjetiva do sujeito em relação, garantido assim a possibilidade de um discurso ético, acolhedor e aberto ao que tange as necessidades do outro dentro da relação.

A responsabilidade no pensamento desse filósofo em estudo, ultrapassa qualquer ação e intenção. Está fortemente caracterizada e cunhada pela condição da existência subjetiva, isso implica que não há nenhuma necessidade de explicitar de forma discursiva a responsabilidade pelo outro. A responsabilidade, portanto, é exercida mediante uma prática com base na justiça e na igualdade entre todos os societários. Na realidade sabemos que o ser humano

converge desenfreadamente e de maneira permanente para uma colossal esfera de individualismo, egoísmo e negação do outro. Negação de sua subjetividade e negação de responsabilidade com o outro.

Afirma-se assim, que o pensamento de Emmanuel Lévinas enfatiza e privilegia a alteridade de modo que a responsabilidade do eu para com o outro se legitime na relação e conseqüentemente na defesa da vida. Nesse sentido, a responsabilidade deve ser difundida, proliferada em todos os campos da vida pessoal e social do próprio homem. Isso implica toda a realidade na qual este homem está inserido, como também o outro com a sua realidade negada, esquecida e deixada às margens periféricas da sociedade. Somos responsáveis não só por este outro, mas também pelo próximo. Evidenciamos assim que o sujeito não é somente um ser para si, ele é um ser para todos. Um ser que se inscreve no próprio rosto e constitui sua própria alteridade (Lévinas, 2005).

O que podemos entender por respeito na relação homem a homem? Respeitar não significa sujeitar-se, reduzir-se, subjulgar-se, subordinar-se, humilhar-se, menosprezar-se diante da lei, diante daquele que só ordena subtraindo assim toda e qualquer possibilidade de efetivar na relação o ato de respeitar. Essa compreensão de respeito não implica em justiça, pelo contrário, aniquila o outro e o instrumentaliza na relação. Temos uma relação mando – obediência sem olhar a condição daquele que é comandado ou ordenado. Mas o que de fato seria o respeito? “O respeito é uma relação entre iguais”, não iguais em raça, condição social, política, religiosa e cultural, mas iguais enquanto pessoa, ou seja, enquanto ser humano. “A justiça supõe esta igualdade original” (Lévinas, 2005, p. 62). A condição de respeito e justiça pelo outro consiste em sermos mais responsáveis e comprometidos com a vida ferida, espoliada pelos sistemas fechados em si que não têm como imperativos o respeito e a justiça.

A responsabilidade para com o outro é abordada como categoria fundamental pelo filósofo, tendo em vista a alteridade que coloca o outro como ápice na relação. Assim, constatamos que a relação ética se constitui como religião do outro, fundamentada na responsabilidade originária do mesmo pelo outro. Esse outro está no mundo e “se exprime e se impõe, mais precisamente apelando para mim da miséria, e da sua nudez – da sua fome – sem que eu possa ser

surdo ao seu apelo” (Lévinas, 1980, p. 179). A ordem primordial neste sentido é o da responsabilidade pela vida do outro que é anulada pelos sistemas fechados em si mesmo, e que não o vê como indivíduo em sua singularidade, em seu modo de ser e agir no mundo. Perante a dor, a fome, os conflitos bélicos, religiosos, econômicos e de migração, a responsabilidade urge no ímpeto humano como forma radical de compromisso ético, ultrapassando as vias da razão. O plano ético está além do pensar e do discurso.

Evidenciamos que a responsabilidade pelo outro é o alicerce fundante do estatuto de uma ética que é conduzida pelo desejo do infinito, pelo Bem além do ser. A responsabilidade é entendida como mandamento não essencial, pois o que fundamenta a responsabilidade em si é o rosto do outro como norma fundamental.

O filósofo francês (2005) parece não priorizar na relação ética como responsabilidade a condição social, étnica, religiosa do outro que manifesta. A responsabilidade não está pautada naquilo que o outro representa ou é de fato na sociedade. Ela está desvinculada de toda forma de interesses particulares. A igualdade é uma ideia abstrata, é uma palavra, mas que se dá na relação do outro, surgindo assim um chamado a responsabilidade por ele. A igualdade se dá no momento da relação e não pode se separar do acolhimento do rosto.

Olhar o outro como alguém por quem não somos responsáveis, estabeleceu por via da razão e sabedoria do hemisfério ocidental as guerras e os holocaustos que sacrificaram inúmeras pessoas e culturas, gerando dor, morte e destruição. Negou-se aqui, portanto, o amor pelo próximo, termo que Lévinas emprega para explicitar a responsabilidade devotada para o próximo. Amor que está além do Eros, da caridade, é amor incondicional, sem interesses.

É a partir do rosto do outro que me reclama e me convida a responsabilidade, é nesta convocatória mesma, que se passa ‘uma glória’, ao além do ser que não é feita de conhecimento, mas uma abertura da heteronomia de um imperativo. (...) O eu volta ao objeto da ética, o qual me ordena a agir tanto que sujeito responsável pelo outro. Desse modo, a filosofia da ética será uma filosofia que instaura a responsabilidade para com o outro, uma filosofia de paz que jamais irá acirrar e promover a violência. (...) A nudez do rosto comanda o respeito e resiste à violência e o aniquilamento (Grzibowski, 2010, pp. 86-87).

Portanto, a responsabilidade nos faz pensar o outro a partir do momento que o outro está nu, desprotegido, despido de seus direitos, do sentido da vida em razão do sofrimento, da miséria, e de não ser considerado pessoa, ser visto apenas como um contingente negado ao longo da história. “Sofrer pelo outro é ser responsável por ele, suportá-lo, estar em seu lugar, consumir-se por ele” (Lévinas, 1993, p. 101).

A responsabilidade foi eticamente anulada pela ação do próprio homem. Quem promove a violência, quem ameaça o outro e quem fere a sua vida, este por sua vez não tem rosto porque não é capaz de sentir, de olhar o rosto que clama por justiça, paz e fraternidade. Mesmo assim, somos convocados pela categoria assimétrica a ver o rosto daquele que por suas ações malélicas não tem rosto. Somos também responsáveis por outrem mesmo quando nos fazem mal, quando nos ameaçam e nos perseguem ou até mesmo violam o mais profundo do nosso ser. A responsabilidade ética defendida por Lévinas não diz respeito somente a uma etnia, uma cultura, uma profissão religiosa, a uma porção da população, mas ela deve ser entendida como uma responsabilidade ética universal, ela é destinada a todos os povos, credos e grupos étnicos.

A minha responsabilidade não é limitada pela responsabilidade do outro; somos todos implicados, somos todos culpáveis, todos responsáveis. A tomada sobre si do destino do outro é o elo de ligação da coexistência entre o eu – outro – terceiro e o outro, para quem sou próximo e o terceiro. Na realidade sou responsável por outrem mesmo quando pratica crimes, mesmo quando outros homens cometem crimes. Isto é para mim o essencial da consciência judaica. Mas penso, também, que é o essencial da consciência humana: todos os homens são responsáveis uns pelos outros, ‘eu mais do que todo mundo’. Uma das coisas mais importantes para mim é assimetria e esta fórmula: todos os homens são responsáveis uns pelos outros, e eu mais do que todo mundo (Melo, 2003, p. 257).

Podemos considerar que o filósofo em estudo rompe, mediante o seu pensamento, com toda uma tradição filosófica, inaugurando de forma contundente e sistematizada uma filosofia que pensa o humano, que pensa o outro, que o olha frente a frente estabelecendo uma relação pautada em um estatuto ético e responsável, instaura-se um novo humanismo sob a ética como responsabilidade.

No livro *Humanismo do Outro homem* Lévinas enfatiza que a responsabilidade não é servidão pelo outro, pois a subjetividade está além do determinismo-servidão. Neste caso o caráter servil fica anulado pelo bem que comanda a responsabilidade.

A responsabilidade indeclinável e, contudo jamais assumida em toda liberdade – é *bem*. A investidura pelo bem, a passividade do ‘sofrer o bem’, (...) É a partir de uma passividade radical da subjetividade que foi alcançada a noção de ‘uma responsabilidade ultrapassando a liberdade’ (conquanto só a liberdade deveria poder limitar as responsabilidades), (...). A impossibilidade da escolha não é aqui o efeito da violência – fatalidade ou determinismo – mas da eleição irrecusável pelo bem que não é precisamente *ação*, mas a não – violência mesma. Eleição, quer dizer, investidura do não intercambiável. (...) É a responsabilidade ultrapassando a liberdade, quer dizer, a responsabilidade pelos outros. (...) É pelo Bem que a obrigação à responsabilidade irrevogável, irreversível e irrecusável – mas que não remonta a uma escolha – não a violência que contrariaria uma escolha, mas situa uma ‘interioridade’ que precede a liberdade e não-liberdade (...); é obediência a um valor único sem antivalor, (...) o sujeito é eleito guardando o vestígio da eleição (1993, pp. 83-85).

Se faz importante ressaltar que a responsabilidade é um processo e uma tendência. Sendo assim, a concepção filosófica levinasiana aprova a probabilidade do sujeito ser transformado pelo caráter da responsabilidade, tornando-o mais humano e comprometido com a vida do outro. Esse pensamento da ética como responsabilidade, não admite a existência de pensamentos ideológicos de cunho autoritário e totalizador que são refletidos nas macros estruturas sociais e nem comunga da ideia de adequar as pessoas a sistemas mantenedores de poderes opressores e excludentes. “A responsabilidade é uma obsessão do eu pelo outro” (Melo, 2003, p. 213).

No livro *De Deus que vem a ideia*, o filósofo apresenta-nos, em conformidade com o seu pensamento, a seguinte definição para a categoria responsabilidade:

Responsabilidade por outrem, pelo primeiro que vem na nudez de seu rosto. Responsabilidade para além do que posso ter cometido ou não em relação a outrem, e para além de tudo que poderá ou não ter sido meu fato, como se fosse votado ao outro antes de ser votado a mim mesmo. (...). Responsabilidade sem culpabilidade na qual, entretanto, sou exposto a uma acusação que o álibi e a não-contemporaneidade não poderiam apagar e como se a eles a instaurassem. Responsabilidade anterior a minha liberdade, anterior a todo começo em mim, anterior a todo presente. A respon-

sabilidade pelo próximo é anterior a minha liberdade, vem de um passado imemorial, não representável (...) mais 'antigo' que toda a consciência. A responsabilidade não é aqui uma fria exigência jurídica. É toda a gravidade de amor do próximo – do amor sem concupiscência – na qual se apóia a significação congênita dessa palavra gasta e que todas as formas literárias de sua sublimação ou de sua profanação pressupõem. Responsabilidade que não é privação do saber, da compreensão, apreensão e da posse, mas proximidade ética, em sua irredutibilidade ao saber, na sociabilidade (2002, pp. 217-219).

Notamos que o agir eticamente e com responsabilidade é garantia de vida e dignidade para o outro. A ética não pode ser pensada como *telos*, pois este aspecto não é considerado como característica relevante. A ética como responsabilidade é para ser explicitada, manifestada na relação com o outro sem a necessidade de querer dizê-la, defini-la ou predicá-la. Dessa maneira, compreendemos que a ética como responsabilidade não necessita de formalidades e sim de ação concreta na vida. Assumir a atitude de responsabilidade é um ato de fundamental relevância para fundamentar a existência e o agir ético. A responsabilidade em conformidade com o pensamento do referido autor, ultrapassa qualquer ação e intencionalidade.

A responsabilidade pelo outro é efetivada antes mesmo de ser pensada, antes mesmo de ser consciência do sujeito. Isso implica que a responsabilidade é pautada pelo aspecto ético e contém em si mesmo um cunho de transcendência que comunica a promoção e defesa da vida do outro nas mais profícuas dimensões do existir. “A responsabilidade pelo outrem significada como ordem no rosto do próximo” (Lévinas, 2005, p. 220), que nos conclama a assumi-lo até as últimas consequências. Para respaldar esta nossa reflexão, Susin comenta que:

Minha responsabilidade por sua vida e por sua morte exige meu sacrifício, abrindo mão de meu ser e das minhas defesas contra a minha morte, sem reclamar por algum pretensão direito. Mesmo os direitos estabelecidos por uma estrutura política ou social, ou até psicológica ou instintiva, os 'direitos naturais' se desfazem no contato com as urgências do outro. O direito de viver se torna ilegítimo diante da fome do outro (1984, p. 408).

Aqui evidenciamos que o colossal postulado levinasiano tem seu cerne na defesa da vida e que a responsabilidade como relação ética legitima essa sua adesão ao outro que tem seus direitos garantidos antes mesmo dos nossos. Os direitos do outro estão antes da nossa condição de liberdade. A responsabilidade não estabelece limites quando o outro urge diante de nós suplicando nossa doação e oblação no intuito de promover seu direito mais nobre: a vida. Esta vida que não pode ser violada, ferida e espoliada pelos sistemas herméticos.

A modo de conclusão

Finalizando esse estudo, é fundamental debruçarmos nosso olhar para nossa realidade vigente e perceber que ainda em nossa contemporaneidade existem fundamentalismos, guerras, conflitos étnicos, religiosos, políticos e econômicos que só objetivam atender os interesses particulares, a coletividade não é contemplada neste arsenal. Assim, a responsabilidade ética é negada porque o outro não é valorizado. Uma gama de rostos é assassinada, violentados pela indústria da guerra, pela ambição do poder enquanto poder. O que conta não são as pessoas, mas o monopólio do poder legitimado por uma racionalidade puramente instrumental que não é capaz de olhar o outro em sua miséria, fome, dor e sofrimento.

O outro nesta sociedade não tem engajamento, envolvimento, não tem voz e nem vez. Seu rosto e seu olhar são negados, é fechado seu brilho, é ofuscado pela força repressora dos sistemas societários. Estas ações para com o outro se configuram em violências que tendem a assassinar a vida do outro. O assassinato revela com toda tenacidade e crueldade a condição de possibilidade da vida sem o horizonte e sem a perspectiva ética. “O rosto onde se apresenta o outro—absolutamente outro— não nega o Mesmo, não o violenta com a opinião ou a autoridade” (Lévinas, 1980, p. 181). Como podemos responder a esta instigante e agressiva realidade que anula a efetivação e a manifestação do outro?

A essa pergunta o próprio autor oferece-nos a resposta, comenta:

O que chamo de responsabilidade por outrem, ou amor sem concupiscência, o eu só pode encontrar sua exigência em si próprio; ela está no seu “eis-me aqui” do eu, em sua unicidade não intercambiável de eleito. Ela é originalmente sem reciprocidade, pois traria o risco de comprometer sua gratuidade ou graça, ou caridade incondicional. Mas a ordem da justiça dos indivíduos responsáveis uns pelos outros surge não para restabelecer esta reciprocidade entre o eu e seu outro, mas por causa do terceiro que, ao lado deste que me é um outro, me é “também um outro” (Lévinas, 2005, p. 293).

A responsabilidade como ética é arraigada pelo crivo da unicidade, interioridade ou subjetividade. Isso implica que o agir eticamente responsável e pessoal parte primordialmente do eu para com o outro sem exigência recompensatória. Lévinas é enfático ao dizer que “a relação com o terceiro é uma incessante correção da assimetria da proximidade onde o rosto se des-figura” (Melo, 2003, p. 146).

Depois da Primeira e Segunda Guerra Mundial e incluso do holocausto, é possível falar em ética? É possível pensar uma ética como responsabilidade levando em conta uma sociedade globalizada e pluralista? O mundo apresenta-se como antiético.

Temos uma economia e cultura globalizada e uma quantidade avassaladora de pessoas no mundo passando fome, outras promovem guerras para a manutenção do poder pelo poder e disseminam uma cultura da morte e negação do outro em sua autenticidade. Por esse motivo o filósofo lituano – francês faz uma denúncia a filosofia ocidental afirmando que a razão foi considerada um instrumental responsável pelos genocídios e sistemas totalitários. A filosofia ocidental é uma filosofia do interesse, pois a mesma sempre parte dos interesses particulares. Esta filosofia jamais pode falar de paz porque é uma filosofia do monopólio e do poder. Os pactos de paz na sociedade contemporânea estão pautados em interesses particulares e altamente egoístas.

A responsabilidade levinasiana é desprovida do poder e do jogo de interesses. A ética da alteridade é uma responsabilidade pelo outro sem rotulá-lo, sem discriminá-lo. Ser responsável pelo outro significa dizer que somos ordenados

pelo rosto a cuidar, a proteger, a defender a vida do outro. Nós somos guarda do outro. Somos também responsáveis pela morte, pelo assassinato e pela violência do outro.

A responsabilidade é uma incumbência à promoção de um novo humanismo, o qual não tem como ser recusado pois o outro é parte fundamental nessa construção e promoção. Diante de um mundo antiético, a proposta levinasiana emana como tentativa de responder aos desafios da contemporaneidade que está ainda pautada na cultura ontológica do ser da filosofia ocidental.

Constatamos, portanto, que tal filosofia não é uma filosofia da alteridade, mas é uma filosofia voltada para si mesma, que fala de si mesma e para si mesma. É totalmente ontologia. A filosofia ocidental como ontologia, segundo Lévinas, é violenta, produz guerra e ostenta o poder. “A razão que fala na primeira pessoa não se dirige ao outro, mantém um monólogo”, (Lévinas, 1980, p. 59), ou seja, é hermética, solipsista, não tem abertura para o outro e não tem como gerar responsabilidade e ser responsável pelo outro, não há ralação e, conseqüentemente, não existe alteridade. Portanto, em consonância com o pensamento levinasiano a ética é uma responsabilidade infinita e ilimitada.

Um mundo melhor não pode nascer da morte e do genocídio do outro. Isso é crime, é violência brutal, é assassinato. A razão e a lucidez humana não podem permitir a morte, a chacina do outro. Essa *barbárie* se efetiva mediante o poder e a ideologia do sistema capitalista e outros sistemas que reduzem o outro a coisa, a objetos descartáveis e conseqüentemente gerando egoísmo. Nesta perspectiva, o outro dentro do sistema capitalista perde sua liberdade, ele não tem direito de escolha, é o próprio sistema que faz as suas próprias escolhas e, sobretudo dita às regras do jogo.

Na atualidade acontecem muitas *barbáries* e muitos genocídios quando não somos capazes de respeitar o diferente, quando queremos que prevaleçam nas relações sociais as nossas opiniões, as nossas decisões e ainda quando nos colocamos como donos da verdade. Nesse sentido, qual o espaço

para o outro? O outro também fala, comunica, tem ideia, tem verdade. Rompemos com a alteridade quando não permitimos esta relação do outro com o eu. A partir daí tem-se a gênese dos conflitos e do imperialismo do eu sob o outro.

A ética levinasiana não é pensada, não é descritível ela é simplesmente um agir, uma ação responsável para com o outro que se manifesta a mim e diz “eis-me aqui”, isso significa que o rosto está exposto à violência e a vulnerabilidade e que eu sou responsável por este rosto. No ato de ser responsável para com o outro, percebemos que é possível uma ética do cuidado no sentido de fazer com que o outro seja protagonista da sua própria história e identidade. Que este outro tenha espaço nas relações sociais, políticas, econômicas, religiosas e étnicas sem a pretensão do poder pelo poder, mas um poder feito serviço e valorização da pessoa humana em todas as dimensões da vida. O cuidado ético não visa atender interesses particulares e egoístas, mas está em função de promover a vida.

Por fim, assumir a postura da responsabilidade e cuidado pelo outro é um ato próprio da existência, é um agir altamente ético. A responsabilidade é o que caracteriza o que podemos nomear de existência subjetiva do sujeito em relação com o outro, garantido assim a possibilidade de um discurso ético, acolhedor e aberto ao diferente, sobretudo no que tange as necessidades do outro dentro desta relação. E isso é feito dentro da liberdade, que para Lévinas, é a responsabilidade ética.

Conflito de interesses

O autor declarar a ausência de um conflito de interesse com qualquer instituição comercial ou associação de qualquer tipo.

Referências

- Dussel, E. (1995). *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia de libertação*. São Paulo: Paulus, (Coleção Pesquisa e Projetos).
- Grzibowski, S. (2010). *Transcendência e Ética*. Um estudo a partir de Emmanuel Lévinas. São Leopoldo: Oikos.
- Lévinas, E. (1980). *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70.
- Lévinas, E. (1993). *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes.
- Lévinas, E. (2002). *De Deus que vem a ideia*. Petrópolis: Vozes.
- Lévinas, E. (2005). *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. 2 ed. Petrópolis: Vozes.
- Melo, N. V. (2003). *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Oliveira, E. T. (2007). *Centenário do Nascimento de Emmanuel Lévinas: Ética da alteridade e o sentido do humano em Lévinas*. *Tabulae Revista de Filosofia*. Curitiba: Vicentina.
- Susin, L. C. (1984). *O homem messiânico. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: Vozes.

LA FILOSOFÍA COMO UNA MÍSTICA DE ACOGIDA. UNA LECTURA DE LA FILOSOFÍA Y LA MÍSTICA EN PLOTINO Y PIERRE HADOT

The philosophy as a mystic approach. A reading of the philosophy and the mystic in Plotino y Pierre Hadot

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3503>

Recibido: 15 de mayo de 2019 / Aceptado: 6 de septiembre de 2019 / Publicado: 13 de diciembre de 2019

*Wilfer Alexis Yepes Muñoz**

*Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín-Colombia.
Contacto: waymes4@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5782-2732>

Resumen

Esta reflexión pretende ahondar en el sentido de la expresión *filosofía como modo de vida* de Pierre Hadot y en las *Enéadas* III y V de Plotino, que justamente vinculan el Uno, la hipóstasis primera, con la necesidad de embarcamiento y de *conversión* del alma humana en tanto *telos* de la filosofía. Lo que explora, en otras palabras, es la unidad indisoluble entre la filosofía como discurso y como experiencia de transformación mediante la fórmula *mística de acogida*, esto es, una reinterpretación de la filosofía plotiniana que integra nuestra sed de conocimiento con la necesidad de hacernos-otros.

Palabras clave

Filosofía; Modo de vida; Mística; Plotino; P. Hadot.

Abstract

This paper tries to go in depth in to the meaning of the expression of philosophy as a way of life in Pierre Hadot in the Eneadas III and Plotino V, that relate One, the first hypostasis with the need of embarking and conversion of the human soul as telos of philosophy. In other words, there is an exploration of the indivisible union between philosophy as a discourse and as an experience of transformation through the mystic approach, that is, a reinterpretation of Plotinian philosophy that integrates our thirst for knowledge and the need to become others.

Keywords

Philosophy; Way of life; Mysticism; Plotinus; P. Hadot.

Introducción

Asistimos a la proclamación de una ciencia que en su ser más íntimo le asignó al ser humano el puesto de amo y señor sobre las cosas, pero al modo de razón instrumental. Martin Heidegger (1995) lo planteaba en los siguientes términos: “Pero se convierte en el primer y auténtico subjectum, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad” (p. 73). No obstante, estas transformaciones vertiginosas, ese *acoger las cosas* de un modo material, ese conocerlas para construir un mundo a la medida del hombre, encierra las mismas paradojas del fuego prometeico¹: hacernos un mundo, comprimir la existencia humana a una única expresión de racionalidad acarrea cuantiosos riesgos, entre ellos, la deshumanización. Cuando el conocimiento soslaya la complejidad de esas cosas que acoge y comprime, no solo desvirtúa el sentido que da, sino que desfigura al mismo tiempo el sentido de lo humano.

La razón instrumental también proyecta su sombra; engendra una crisis de fundamentos que impulsa su *modus operandi*: el olvido –matizado en rechazo–, que consiste en la promoción de una visión unidireccional del *modus vivendi* del existente. La razón humana, el cogito, ha centrado sus fines en la ocupación de la naturaleza en un sentido mecanicista, perdiéndose a sí misma. Esa denuncia la encontramos también en Sábato (2006):

De este modo, el mundo se ha ido transformando paulatinamente de un conjunto de piedras, pájaros, árboles, sonetos de Petrarca, cacerías de zorro y luchas electorales, en un conglomerado de sinusoides, logaritmos, letras griegas, triángulos y ondas de probabilidad. Y lo que es peor: nada más que en eso. Cualquier científico se negará a hacer consideraciones sobre lo que podría estar más allá de la mera estructura matemática (p. 29).

El mundo, tan complejo como es, con sus misterios y sus símbolos, con sus causas y sus fines, es convertido en un laboratorio y nada más que eso. Esa misma exploración admirable de la ciencia moderna acarrea un peligro:

¹ Rafael Argullol (2008) lo expresa así: “Retornando al relato de Prometeo, si éste hubiera robado tan sólo el fuego de la transformación técnica, el alcance del mito se habría reducido a nuestra capacidad de progreso civilizatorio. No obstante, Prometeo robó otro fuego que incitaba a los hombres a igualarse con los dioses. A partir de este impulso, los hombres se lanzan a emular la cualidad divina por esencia: la inmortalidad” (p. 36).

el olvido de la complejidad en la que el existente se mueve en-el-mundo; y ese olvido se torna en una ceguera de la razón, que ya no acoge otros fines. Dicho de otro modo, acogido materialmente, unidireccionalmente, ese mundo se torna peligroso. De ahí que la crisis de fundamentos se desprenda de la expresión *nada más que eso*. ¿Dónde reencontramos lo humano? ¿Dónde quedan esas búsquedas de largo aliento que cautivaron e impulsaron a los presocráticos, a Sócrates, Platón y Aristóteles, a Zenón, a Epicuro, a Séneca, a Plotino? En este horizonte resuenan los planteamientos del último nombre, una original renovación del pensamiento antiguo que entrevera el telos de la filosofía con la mística en el crisol primordial del Uno²:

La metafísica plotiniana es a la vez rigurosa y mística: rigurosa, por cuanto se dedica a mostrar cómo todas las cosas, incluido el ser mismo, proceden del Uno, pero es también mística por cuanto apela a la visión del Uno, con quien puede unirse el alma en una experiencia extática (Grondin, 2006, pp. 123-124).

En las *Enéadas* se esboza la claridad de lo indecible en el discurso filosófico, que da lugar al encuentro con el sentido último en la “hipóstasis primera”, fundamentando así el ser y la existencia. Pero demanda, además, un silencio contemplativo, una conversión del alma humana que acoge lo divino y se humaniza en él, esto es, el discurso que cuida el ser y el silencio contemplativo, que lo revela sin poseerlo a cabalidad, toda vez que allí mismo reside una condición misteriosa de inaprehensión.

El sentido de la hipóstasis primera es precisamente la unidad que acoge tanto el deseo de conocer como el sentido de obrar de la existencia humana. De ahí que, al circunscribir la mística –*mystikós*, relativo a los misterios–, la filosofía plotiniana se adentra en la ceremonia del pensamiento que comparece ante el “*mystērion* ‘secreto’, ‘misterio’, ‘ceremonia religiosa para iniciados’”

² En un fragmento de su *Introducción a la metafísica*, Grondin (2006) plantea, respecto al Uno, lo siguiente: “Para Plotino, el *principio* del ser no puede en modo alguno depender del ser. El ser derivará, pues, del Uno, pero a la manera de una ‘procesión’ que Plotino explica con ayuda de su célebre concepción de las tres ‘hipóstasis’. Siendo primero, el Uno será necesariamente perfecto. Perfecto como es, ‘sobrea abunda’ y engendra algo, una ‘existencia’, distinta de él: el ser nace así de la prodigalidad del Uno. Pero como lo engendrado procede del Uno, lleva en sí la huella de su origen y retorna (*epistrophē*) o refluye hacia el Uno. Esta visión puesta sobre el Uno la llama Plotino Inteligencia o *nus*. La Inteligencia y el ser forman así la segunda ‘hipóstasis’ del Uno. Plotino procura en esto diferenciarse de Aristóteles: la inteligencia no es el principio de lo real, porque presupone la visión y el ser vista, la dualidad, por tanto. Antes que ella, debe haber la unidad. El Uno embebe, no obstante, el ser y la Inteligencia, porque lo que es visto, o comprendido, es siempre el Uno y el ser como emanación del Uno. Prosiguiendo a su vez la obra del Uno, la segunda hipóstasis, o existencia, se expande hacia el exterior, pero para dar origen a otra unidad, la del alma, que forma la tercera hipóstasis” (pp. 125-126).

(Moliner, 2013, p. 161). Allí mismo cobra valor la hermenéutica hadotiana, que retrotrae la vigencia de la filosofía antigua (Martínez Barrera, 2008, p. 9) como periplo de la existencia que se eleva sobre su propia nada:

El concepto de filosofía como forma de vida surge en Pierre Hadot (2009, p. 100) de la tentativa de exponer y promover una concepción opuesta a la que hoy puede asumirse como la concepción imperante de la filosofía: opuesta, esto es, a la filosofía entendida *exclusivamente* como “discurso filosófico” (o, también, como “doctrina” o “sistema”) (Meléndez, 2016, pp. 37-38).

La filosofía es todo ese devenir histórico, pero se funda en el llamamiento de las cosas mismas, la acogida de esas cosas en el ámbito discursivo y, todavía más, en el místico. Por tanto, ha de resarcir ese llamamiento que procede de lo profundo, ese que sacude los fundamentos de este hombre indigente, deshumanizado por la ceguera de sus ambiciones.

De acuerdo con lo anterior, es preciso preguntar: ¿Qué elementos de la mística plotiniana permean el esquema experiencia-discurso que propone Pierre Hadot con la fórmula *filosofía como modo de vida*? ¿Puede acoger el discurso y la experiencia sin separarlos? ¿Puede lo inconmensurable justificar la relación estrecha en dicho binomio, aun cuando comparecen el habitus askético, los *ejercicios espirituales*? Para responder a estos interrogantes, proponemos dos momentos: en primer lugar, “Plotino y la experiencia unitiva”. Para este numeral contamos con algunas intuiciones tomadas directamente de las *Enéadas* III y V, y, en segundo y último lugar, “De la experiencia unitiva plotiniana a una mística de acogida en P. Hadot”, que retoma la propuesta del pensador francés sin desdibujar la de Plotino y con un llamamiento claro al ejercicio contemporáneo de la filosofía en consonancia con la búsqueda de la tradición helenístico-romana.

Plotino y la experiencia unitiva

Siguiendo el esquema experiencia-discurso planteado por P. Hadot, en Plotino esa estructura se despliega de manera distinta, aunque no completamente. En la mística plotiniana coexiste la configuración de la *inseparabilidad* en la

***incomensurabilidad* experiencia-discurso. En primer lugar, de inseparabilidad, porque la contemplación de la hipóstasis primera, el Uno, implica una transformación del yo, es experiencia unitiva, contemplación como embriaguez e inmersión. Plotino privilegia la contemplación sobre la acción:**

Efectivamente, cuando los hombres se encuentran débiles para la contemplación, se ayudan haciendo de la acción una sombra de la contemplación y del razonamiento. Es que, como la capacidad de contemplación de que disponen es insuficiente por su debilidad de alma, no pudiendo captar suficientemente el objeto de su contemplación y estando por ello insatisfechos pero ansiosos por verlo, se dejan llevar por la acción a fin de ver con los ojos lo que no podían ver con la inteligencia (Plotino, trad. en 1985, pp. 30-35).

La experiencia unitiva parte de la relación tensiva acción-contemplación. Si bien estos dos últimos constituyen los rasgos fundamentales de la experiencia humana, no pueden oponerse por completo. Se trata, más bien, de pensar esta oposición en términos de devenir, el devenir de las experiencias humanas que oscilan entre la transformación productiva del mundo material, la cultura, la política, el complejo estar con el otro y la experiencia de ascesis, el esfuerzo por renunciar a todo aquel sustrato material que va omitiendo la ruta de ascenso a la contemplación-inactividad de la mirada simple, o más bien, una intencionalidad centrada en lo Uno y descentrada de la materia, en términos plotinianos: “si basta con saber mirar en nosotros para descubrirlo [el Uno], también basta con saber mirar fuera de sí para percibirlo detrás de las apariencias” (Hadot, 2019, p. 51). Y esa experiencia interior de metamorfosis nos remite necesariamente a la fuente, a la unidad que la viabiliza al modo de tensión y búsqueda incesante. Ahora bien, ¿qué se considera lo Uno en Plotino?

Esta indeterminación de realidad mencionada se describe igualmente afirmando que el principio Supremo es Uno: esta noción de unidad es señalada no sólo por su singularidad, sino también por su completa simplicidad, o sea, la ausencia de cualquier limitación y determinación externa e interior, y refiriéndose esta designación de “Uno” no a un tipo de descripción adjetiva o cualitativa, sino siendo preferiblemente la expresión positiva del principio supremo, que no es ni esto ni aquello (García Bazán, 2011, pp. 22-23).

El Uno no es esto o aquello; en su simplicidad se disipa toda determinación y allí mismo refulge el fin último de todo cuanto existe. El alma humana, empero, se presenta en ese proceso como un ser que ha sido llamado a trascenderse en el Uno mediante el ejercicio askético de visión-contemplación: “Aquí se impone a nuestras almas la suprema y última batalla: todo nuestro esfuerzo es para esto, para no ser dejados sin parte de la suprema visión” (García Bazán, 2011, p. 35). La contemplación concibe el alma a partir de la trascendencia, es la mirada que se eleva, que se abstrae del mundo; es el alma que debe domeñar sus pasiones en tanto expresiones de una orientación-en-el-mundo:

Ciertamente, el don gratuito de la existencia indica que nos encontramos aquí y ahora para afianzar la gravedad del alma, aunque el mundo nos ofrezca sus deleites: los deleites que van y vienen. Quien vive para el placer exclusivamente le está cortando las alas a su alma; quien vive para el gozo de las pasiones, está negándose a vivir su vida (Yepes Muñoz, 2014, p. 99).

El alma humana lleva en su ser una señal, una exigencia de excedencia, de renuncia a lo que puede controlar, al llamado irrenunciable que lleva tatuado en su ser más propio. Por su parte, el mundo material afianza esa falta ante lo que queda, a lo que va y viene como en un reloj loco que lleva y trae sus utensilios, su material, como si careciera de fundamento. Es así como acción y devenir denotan ese llamamiento que está dispuesto y sedimentado en el centro de nuestra existencia. En el fondo de ese devenir y de esos movimientos complejos, mediante los cuales nos hacemos un mundo, una necesidad refulge: la acción exige un sosiego, la hazaña de vivir, el estar aquí, claman por regresar a ese centro del que dimana todo cuanto existe, y esta operación acarrea una angustia fundamental del hombre en cuanto anula lo que en ocasiones llega a considerar sucedáneos del fundamento. En definitiva, el alma humana es llamada a la contemplación (Hadot, 2019, p. 63), a la experiencia del Uno o experiencia ante lo indecible (Grondin, 2018, p. 38); es inmersión que vuelve insuficiente nuestro lenguaje y todo lo que se diga se torna en alabanza: el secreto en el que se mira esa zona innombrable e impensable del lenguaje:

El alma que procede del Uno busca en vano existir por ella misma y ser, como el Uno, un principio autosuficiente. Es la vanidad de toda alma, empujada por una fuerza centrífuga que la aleja del Uno. El discurso de Plotino quiere sacar el alma de su alejamiento, de su diástasis en el tiempo, y la llama a su centro esencial. La llama a una

conversión y a un retorno, que andaría a la inversa el camino de la procesión de todas las cosas a partir del Uno. Camino largo, solitario, pero que expresa la tendencia esencial, trágica quizá, del alma humana (Grondin, 2006, pp. 127-128).

El alma ha de emparejarse. Esta ontología es, a su vez, una deontología que promueve la búsqueda del ser, no en términos de posesión cognoscitiva, sino más bien en términos de inmersión-contemplativa: “El nivel de la reflexión y la percepción se ha rebasado para alcanzar el de la intuición y la contemplación” (Hadot, 2019, p. 67). El alma, más que la razón, se entrega, se desposee, transforma su mirar miope y cosificador en un mirar silente, embebido de silencio. Debe alejarse de la música que suscita el mundo, sus deleites y sus masas informes de amnésicos y ciegos que ven sin contemplar y viven para echar raíces allí.

Ahora bien, el pasaje de la *Enéada* III no desdibuja ni desacredita la acción. Si analizamos la acción propia del alma humana como una búsqueda incesante, como una elevación que la eleva místicamente, espiritualmente a lo Uno, esa sería una acción deseante, una acción unitiva. Nuestro deseo nos eleva si nuestra voluntad recorre el mundo y los seres sin detenernos en ellos y confundirlos con el Uno. La acción, en lugar de ensombrecer la luz buscada, tendrá que aprestarse. El hombre en Plotino siempre es aquel que intenta excederse:

Ha quedado ya demostrado que hay que pensar que las cosas son así: que existe la que está más allá del Ser, o sea, el Uno. Tal cual nuestro razonamiento trató de mostrarlo en la medida en que la demostración era posible en este asunto; que, seguidamente, existe el Ser y la Inteligencia y que, en tercer lugar, existe la naturaleza del Alma. Ahora bien, del mismo modo que esta Trinidad de la que hemos hablado existe en la naturaleza, así hay que pensar que habita en el hombre. Quiero decir: no “dentro del hombre sensible” —pues esa Trinidad es trascendente—, sino “encima del hombre que está fuera de las cosas sensibles” y este “fuera de” se entiende del mismo modo que aquella está fuera del universo entero (Plotino, trad. en 1998, pp. 10-15).

En esta perspectiva, somos los caminantes; nuestras acciones están llamadas a la acción contemplativa, a la experiencia indecible, a un *encima del hombre*, que no logramos vivenciar cuando esas acciones puntualizadas en la *Enéada* III obnubilan la luz del Bien supremo con las costras de nuestras cavernas. La acción, en consecuencia, debe direccionarse por el caminar-elevación de la mística a su necesidad del Uno, al Uno como secreto de todo ser.

En efecto, la contemplación silente no se desliga de una acción pedagógica. Salimos de la caverna y entramos en el Uno, concentramos nuestro yo, abandonando así la posibilidad degradante de abandonarlo y volver a caer en nuestras pasiones. En Plotino, el yo es apertura, vaso, llama encendida, cosmos iluminado, deseo de experiencia unitiva, intención mística que hace inconmensurable la relación experiencia-discurso, sin por ello distanciarlas.

En consonancia con lo anterior, se puede inferir que Plotino se halla justo en el terreno donde la filosofía antigua intenta una dialéctica que ulteriormente privilegiará el religare, la relación alma-Dios: es más cercano a los ejercicios espirituales del naciente cristianismo. No por ello niega el discurso, la pedagogía de la contemplación, la transparencia del que habla como profiriendo oráculos. Tampoco significa que ese “yo cósmico” (Hadot, 2013, pp. 193-223) concentrado y desplegado se haya instalado definitivamente:

Por eso el auriga hace partícipes a los caballos de lo que vio, y ellos, al recibirlo, apetece-rán, claro está, lo que vieron. Porque no lo recibieron todo. Y así, llevados de esa apeten-cia, realizan una acción, la realizan por motivo de lo que apetece. Ahora bien, aquello no era sino objeto de contemplación y contemplación (Plotino, trad. en 1985, p. 35).

La contemplación implica un volver, un recobrar el discurso que alaba y señala el camino. Las acciones se dirigen al contemplar. La filosofía se convertiría, por tanto, en una contemplación a medio camino y en un señalamiento de ese camino. Así las cosas, Plotino privilegia la experiencia mística: “En este sentido podemos decir que, para Plotino, la filosofía, tanto en su discurso como en su elección de vida, prepara para la experiencia mística” (Hadot, 2009, p. 125). Lo anterior indica que, en esa experiencia unitiva, la filosofía no es simplemente amor a la sabiduría, sino experiencia auténtica de sabiduría, *simplicidad de la mirada*, lenguaje de la experiencia pura:

En efecto, el Intelecto es en cierto sentido el lugar en que todos los seres son inte-riores los unos a los otros, siendo cada Forma al mismo tiempo ella misma y todas las Formas. El yo es de este modo interior a sí mismo, a los otros y al Espíritu. Alcanzar este nivel del yo es alcanzar ya un primer grado de experiencia mística, puesto que se trata de un modo de ser y de pensar suprarracional. El grado superior será el estado de unidad total, el contacto con el Uno y que es también el Bien (Hadot, 2009, pp. 123-124).

Con esta interpretación, Hadot desentraña un yo unificado, contemplativo y silente; su lectura de Plotino enfatiza en la prerrogativa de la experiencia unitiva sobre el discurso. En Plotino la experiencia unitiva es telón de fondo y fin de toda especulación y de todo preguntar: se especula y se pregunta para contemplar: “El estado más elevado del alma es la pasividad total” (Hadot, 2019, p. 92).

La filosofía, como ese preguntar a medio camino, como ejercicio del yo, cuya concentración implica una expansión, no puede más que acentuar la acogida del discurso que se hace experiencia, e igualmente de esa experiencia que se hace transparencia y discurso. La lectura hadotiana se matiza en el siguiente fragmento de *La filosofía como forma de vida*:

En sí, el consejo de Plotino a aquel que quiera alcanzar la experiencia unitiva, “Quita todas las cosas”, puede parecer legítimo desde la perspectiva que le es propia. Se trata de superar todo lo que es particular, determinado o limitado, en un movimiento que no se detiene en nada, sino que va siempre hacia el infinito ya que, desde la perspectiva plotiniana, toda determinación es algo negativo. Pero añadiendo: “Acoge todas las cosas”, he querido dar a entender que, frente a esta mística del rechazo habría lugar para una mística de la acogida según la cual las cosas no son una pantalla que nos impediría ver la luz, sino un reflejo coloreado que la revelaría y donde “tenemos la vida” como dice Fausto a propósito de una cascada, en el prólogo de la segunda parte de *Fausto*. Podemos reconocer en las realidades más simples, más humildes, más cotidianas, la presencia de lo indecible (Hadot, 2009, pp. 130-131).

La expresión *quitar todas las cosas* estaría emparentada con la *concentración del yo*, tal como lo explica Hadot en *¿Qué es la filosofía antigua?*:

Los ejercicios espirituales corresponden casi siempre a este movimiento por medio del cual el yo se concentra en sí mismo, descubriendo que no es lo que creía ser, que no se confunde con los objetos a los cuales se había apegado (Hadot, 2000, p. 209).

Al quitar todas las cosas, el yo abre su relación sujeto-objeto a un ejercicio de negación momentánea; concentrar el yo encierra una separación, una diferenciación, una elevación hacia aquello que no puede poseer como objeto.

El alma humana toma conciencia ante sus acciones y sus olvidos, se vuelve ascetismo y desprendimiento (Hadot, 2000, p. 209). Quitar y concentrar son acciones recíprocas en Hadot. Quitamos porque concentramos; quitamos objetos y nos rescindimos. Caso contrario del pensamiento plotiniano que concentra el yo en el deseo de Uno, de contemplación y de experiencia unitiva. Plotino quita y aleja, se desprende de algo para acoger algo. Este ejercicio espiritual no estaría a medio camino; es advenimiento, se hace uno con el Uno, se unifica entrando en un kosmos abrazador, restituyéndose, incorporándose en el origen, en su causa original y teleológica.

El discurso resulta insuficiente si nos referimos al regreso definitivo de la experiencia unitiva. La propuesta de Hadot abre, por tanto, la *mística de inmersión* de Plotino a una mística de acogida: es una mística para todos los hombres y no solo para el místico; lo que hace justamente es emparejar el sentido de búsqueda del alma humana en las *Enéadas* a la experiencia que se efectúa en el proceso de conocimiento como una metamorfosis interior (Hadot, 2019, p. 77). Por consiguiente, la relación experiencia-discurso realza el privilegio de la experiencia mística sobre un lenguaje humano, que ni siquiera trasciende el lenguaje. Es más, al retomar ese discurso se tornaría en algo inobjetable e no-objetivable, toda vez que el alma ha sido abrasada por el fulgor de la hipóstasis primera: “En el éxtasis místico, el alma al abandonar toda forma y su propia forma se identifica con esta realidad sin forma, con esta presencia pura que es tanto el centro de sí misma como de todas las cosas” (Hadot, 2019, p. 96).

En síntesis, la mística de inmersión en Plotino no admitiría una vía de retorno, puesto que en esa contemplación transformadora el alma humana tiende a abandonar todo aquello que la desvíe de su telos más profundo. La experiencia unitiva, la mística de inmersión, en este sentido, subraya el presupuesto antropológico medular de las *Enéadas*: el ser humano en tanto búsqueda, transcendencia de sí mismo y contemplación de lo Uno. Dice Hadot (2019):

La experiencia mística aparece aquí como un retorno del alma a su origen, que, de hecho, es el origen de todas las cosas, es decir, el punto en el que el Espíritu, portador de toda realidad, emana como un rayo de ese centro que es el Bien (p. 98).

No obstante, en la lectura de Hadot, quitar las cosas significa también acogerlas en su ser más propio: la experiencia unitiva vuelve inconmensurable a la vez que inseparable la tensión experiencia-discurso, la vida humana que en el plano material no puede soslayar el decir paidético y que acoge a la humanidad. Pese al énfasis de las lecturas de su obra en la expresión *filosofía como modo de vida*, más cercana a su hermenéutica del estoicismo que del neoplatonismo, el componente místico de esa metamorfosis posibilita una suerte de mística de acogida en términos del eros demónico del *Banquete* platónico: una expansión del yo, un acto de sí, una búsqueda de alcance místico que acentúa el estado de apertura del alma humana.

De la experiencia unitiva plotiniana a una mística de acogida en Pierre Hadot

¿Puede la filosofía equipararse a una mística de acogida? En la segunda expresión que emplea Hadot parece estar la clave: *acoge todas las cosas*. ¿Qué significa acoger todas las cosas? ¿Puede el yo acoger todas las cosas místicamente? Una mística de acogida es filosofía, concentra al yo, pero lo expande; lo concentra en su deseo de la Belleza en sí, de lo sublime; atiende, vigila, su intención es universal:

El yo tendrá así un doble sentimiento, el de su pequeñez, al ver su individualidad corporal perdida en el infinito del espacio y del tiempo, y el de su grandeza, al experimentar su poder de abarcar la totalidad de las cosas (Hadot, 2000, p. 225).

La simplicidad de la mirada de Plotino parece estar enmarcada en la experiencia unitiva, en el sentimiento oceánico que produce la contemplación y la inmersión en el Uno. Su pretensión no es ver las cosas objetivamente; su intención es la inmersión contemplativa. En Hadot, el yo acoge desprendiéndose, ve las cosas desde arriba, las considera “con desprendimiento, distancia, perspectiva, objetividad, tal cual son en sí mismas, situándolas en la inmensidad del universo, en la totalidad de la naturaleza, sin agregarles los falsos prestigios que les atribuyen nuestras pasiones y las convenciones humanas” (Hadot, 2000, p. 227).

Por el contrario, el místico de Plotino no necesita ver las cosas desde arriba, la simplicidad de su mirada se dirige al Uno, fuente primordial donde se potencian y realizan todos los seres por emanación; es una mirada que mira siempre *hacia-arriba* y no *desde-arriba*. Por ello, no necesita más nada. Contemplar, en este caso, sería concentrar, subir y entrar. De esta manera, Plotino nos lega la posibilidad de hacer prevalecer la experiencia sobre el discurso. En él se hace más clara la *inconmensurabilidad* que puede existir entre el discurso y la vida filosófica, si esta se eleva a la experiencia unitiva. Por su parte, Hadot no desconoce la inconmensurabilidad, la resistencia de relación en el binomio experiencia-discurso, pero hace una lectura del estoicismo y el epicureísmo en la que la inconmensurabilidad está indisolublemente ligada a la inseparabilidad:

Los estoicos distinguían entre la filosofía, es decir, la práctica vivida de las virtudes que para ellos eran la lógica, la física y la ética, y el “discurso conforme a la filosofía”, es decir, la enseñanza teórica de la filosofía, dividida a su vez en teoría de la física, teoría de la lógica y teoría de la ética. (...) Reconocimos, a lo largo de nuestra indagación, por una parte, la existencia de una vida filosófica, más precisamente de un modo de vida, al que se puede caracterizar de filosófico y que se opone en forma radical al modo de vida de los no filósofos, y por la otra la existencia de un discurso filosófico que justifica, motiva e influye en esta elección de vida (Hadot, 2000, p. 190).

La reflexión hadotiana acerca de la filosofía y la mística recaba en la condición de posibilidad de una búsqueda que trasciende el proceder de la filosofía en tanto cúmulo de tejidos meramente gnoseológicos. De hecho, sus reflexiones exaltan ese crisol helenístico donde se entreveran, sin perder sus matices, tanto el discurso como las acciones que conlleva el pensar filosófico. Su mística de acogida se inscribe en esta perspectiva, acoge lo inconmensurable-inseparable:

Volviendo a tu pregunta, es verdad que ahora, para hacer comprender la idea que me hago de la filosofía, me parece que estoicismo y también el epicureísmo son más accesibles que Plotino a nuestros contemporáneos. Algunos pensamientos epicúreos, algunos aforismos de Marco Aurelio, algunas páginas de Séneca pueden sugerir actitudes que podemos adoptar aún hoy (Hadot, 2000, p. 133).

No es que la filosofía de Plotino carezca de validez en la propuesta de Pierre Hadot. Al finalizar su conversación con Arnold I. Davidson, pone de relieve la necesidad de vincular la filosofía como discurso a la filosofía como forma de vida. Es loable que elija un escalón a la puerta de llegada. Quizás el ideal del filósofo sea alcanzar esa experiencia unitiva, ese nivel definitivo de los ejercicios espirituales: “cuando el filósofo intenta alcanzar la sabiduría, tiende a alcanzar aquel estado en que sería perfectamente idéntico a aquel yo verdadero que es yo ideal” (Hadot, 2009, p. 136).

Pero en un mundo sumido en el sueño de sus máscaras y sus distractores, el epicureísmo y el estoicismo aparecen como mediación, como *askésis* del filósofo eros-daimon, hijo de Poros y Penia (Platón, trad. en 2010, 204b). Si es un camino tortuoso la filosofía como forma de vida que no excluye el discurso, ahora ¿qué diremos de este mundo que privilegia lo inmediato, lo líquido y lo pasajero para dar cabida a la experiencia mística que proponen Plotino y Hadot? Ese *a medio camino* de la filosofía es siempre un tratar la experiencia unitiva, aunque esta vida no nos alcance para lograrlo. Es más, la existencia humana constituye para él una apuesta pedagógica, a saber, un aprender a vivir, que traduce el discurso, la búsqueda de la razón humana, a unos ejercicios concretos con la yoidad, el compromiso impostergable a ejercitar la densidad del alma:

La actividad filosófica no se sitúa sólo en la dimensión del conocimiento, sino en la del “yo” y el ser: consiste en un proceso que aumenta nuestro ser, que nos hace ser mejores. Se trata de una conversión que afecta a la totalidad de la existencia, que modifica el ser de aquellos de aquellos que la llevan a cabo (Hadot, 2006, p. 25).

La existencia humana ha sido llamada al ser, esto es, a la posibilidad que elige su vocación más profunda: la vida del alma, que la emparenta con el Uno; la necesidad inextinguible de ampliar su ausencia ontológica, o mejor, de retomar el camino, avizorar en el olvido aquello que nos transforma en buscadores de la fuente de expansión del yo. Un grito es la clave, a saber, conversión: “La filosofía implica conversión, transformación del modo de ser y de vivir, búsqueda de la sabiduría. No estamos ante una tarea fácil” (Hadot, 2006, p. 249).

Conversión es justamente el quid para comprender la mística de acogida en la lectura de Hadot: el ser humano se elige en el fundamento de todo, se transforma, se expande. Su yo no es la instancia insuficiente, la razón impotente que, al intentar una comprensión total del mundo, calla y niega, sino más bien la conciencia cósmica que en sus ejercicios de conversión acoge aquello que la empareja con la sabiduría, el telos de la filosofía:

al igual que el resto de ejercicios espirituales, sirve para hacer cambiar el yo de nivel, universalizándolo. Lo milagroso de tal ejercicio, practicado en soledad, es que permite acceder a la universalidad de la razón en el tiempo y en el espacio (Hadot, 2006, p. 271).

Conclusiones

En esta mística de acogida, la mirada simple que no dice, pero que contempla, nos instiga a retomar el eco que nos salva del peligro de la deshumanización, esa que opera incluso en las facultades de filosofía y de los centros educativos en general: volverse operarios de una tradición de conceptos, resemantizaciones, retóricas y olimpos academicistas que miran la objetividad del mundo y nada más que eso (Hadot, 2006, pp. 275-282). Es preciso recordar con Hadot la vocación de la filosofía: un *entre*, una existencia bifronte que se expresa en un modo de vivir no solo discursivo. Lo expresaba Argullos (2008): “La filosofía, por tanto, nos lleva hasta una penúltima etapa de conocimiento, pero la última es personal, incomunicable e intransferible” (p. 21). La última es, de acuerdo con Hadot, la askésis que torna insuficiente el discurso, el éxodo de la mirada interior, una paradójica inmanencia trascendente (Dopazo Gallego, 2015, p. 118):

Nuestra patria de donde hemos venido, y nuestro padre está allí. ¿De qué tipo, pues, es el viaje y la huida? No es posible ir a pie, porque nuestros pies solo nos llevan de un lugar a otro sobre la tierra, tampoco en coche o nave, por el contrario, es necesario despedirlo todo y no mirar, sino, por decir, cerrados los ojos trocar una visión por otra y despertar esa que todos tienen, pero pocos ejercitan (García Bazán, 2011, p. 35).

Plotino nos llama a la contemplación, a no quedarnos a mitad de camino, en el borde de la caverna y el punto donde la luz del Sumo Bien platónico se irradia, sino en una inmersión total como acogida de lo Uno, que implica un cierto olvido de ese yo, todavía atado a la materia y al paisaje de sus pasiones: “Es que el hombre perfecto va ya camino de la unidad y de la serenidad, no sólo de lo exterior, sino aun de la serenidad consigo mismo. Y todo le es interior” (Plotino, trad. en 1985, pp. 39-40).

Al ingresar al horizonte de lo sublime, daríamos cabida al discurso que alaba la verdad contemplada, puesto que sería un acto de posesión-desposesión mediante el cual el yo se vuelve cósmico. Dos serían nuestras razones para justificar esa posesión-desposesión del ideal último de la filosofía: la primera es que el yo no se sitúa frente a un objeto como si mirara de lejos con la lupa de su razón y poseyera la verdad bajo la modalidad de la lógica bidimensional: el yo en tanto sujeto y el Uno plotiniano como objeto último del conocimiento. El hombre no puede estar-en-el-Uno como quien avasalla algo. Sería más bien el poseído por la Musa, el testigo, el vidente Homero, enceguecido ante los ojos de los hombres, el gurú, el chamán, el oráculo. Frente a esta experiencia el discurso tampoco alcanza.

El discurso del filósofo se equipara al oráculo, al secreto que *revelan* las palabras y la experiencia, y al secreto que se *rebela* a ellas. Ergo, el hombre queda henchido de aquella luz que enceguece, de aquella luz con la cual no puede, porque ese yo no se asimila a esa Fuente de todo lo real, no sondea a la medida de su racionalidad. Sería un discurso enceguecido, un discurso que quema y transforma. No obstante, un discurso valioso, que da fe.

De esa posesión emerge el discurso como epifenómeno, que sirve de cigoñal entre un nivel del yo que podríamos denominar *místico*, y los hombres que se agitan en las sombras de un mundo material, cercado a esa posibilidad del místico que trae la luz con su vida y con su discurso. Esta sería la segunda razón. Plotino es mucho más radical en cuanto nos invita a pasear por toda esa emanación de formas y de cosas para acercarnos a la experiencia unitiva, la askésis que transforma la vida de quien vive en el Espíritu y que, en esa medida, se desprende de las cosas para acogerlas nuevamente.

En esa misma línea de expansión y conversión yoica, el hombre transformado también acoge a la humanidad. Su destino consiste, por tanto, en acompañar a sus semejantes, en servir de directores espirituales que en su vida concretizan la unidad indisoluble discurso-vida filosófica. El filósofo está llamado a adelantarse; su conversión se traduce también en labor pedagógica: que su vida sea su lenguaje, su discurso. Nos recuerda, en efecto, el sentido del eros demónico del *Banquete* de Platón:

Sócrates, el iniciado, se convierte ahora en el iniciador. Las palabras de la ausente Diotima cobran vida con la naturaleza mediadora de Eros. Cobra vida el aprendizaje que educa. Llena el espacio vacío que separaba lo divino de lo terrenal, pero también descubre un más allá de Eros: su naturaleza no es completamente divina, sino intermedia: “¿Y qué es ello, Diotima? Un gran *demon*, Sócrates. Pues también todo lo demónico está entre la divinidad y lo mortal” (Platón, 2007, p. 125) (Yepes Muñoz, 2014, p. 104).

El telos último de la filosofía vuelve a iluminar el mundo y a ser lo salvador en medio del peligro. El eros demónico del *Banquete*, entre la divinidad—fuente de todo ser y de todo conocimiento—, y esa vida de los existentes que transcurre en el olvido del ser, constituye una mediación materializada en la pedagogía del deseo de Sócrates. En definitiva, como mística de acogida, la filosofía no solo acoge el conocimiento, la aletheia, el desocultamiento, la memoria de lo pensado, ese ver lo que no es posible ver, lo olvidado, sino que con ese mismo conocimiento nos hace ser otros para otros y aproxima a la humanidad a sus ideales más nobles: el conocimiento diviniza a la vez que humaniza.

De acuerdo con lo anteriormente expuesto, reconocemos con Pierre Hadot el peligro inherente a la vida filosófica: abajarla a un lenguaje sin eco, ningunearla en un olimpo academicista. Hadot reconoce esta distinción, por ello, salva este peligro con un oxímoron: inseparables-inconmensurables. Así, la filosofía mantiene intacto su estado de apertura: el deseo irrenunciable de saber se concreta en el compromiso del filósofo con su transformación yoica y su acogida de la humanidad. Con la noción *ejercicio espiritual*, en cuyo significado descansa la filosofía antigua, la propuesta hadotiana rescata el sentido de la *philosophia perennis*: las ideas vividas, la intermediación meditativa que desposee-poseyendo y posee-desposeyendo.

Conflicto de interés

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

Referencias

- Argullol, R. (2008). *Aventura. Una filosofía nómada*. Barcelona: El Acanalado.
- Dopazo Gallego, A. (2015). *Plotino. La odisea del alma entre la eternidad y el tiempo*. Buenos Aires: EMSE EDAPP.
- García Bazán, F. (2011). *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.
- Grondin, J. (2006). *Introducción a la metafísica*. (A. Martínez Riu, Trad.). Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2018). *Del sentido de las cosas. La idea de la metafísica*. (V. Goldstein, Trad.). Barcelona: Herder.
- Hadot, P. (2000). *¿Qué es la filosofía antigua?* (E. Cazenave Tapie Isoard, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. (J. Palacio, Trad.). Madrid: Siruela.
- Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davison*. (M. Cucurella Miquel, Trad.). Barcelona: Alpha Decay.
- Hadot, P. (2013). *La ciudadela interior. Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*. (M. Cucurella Miquel, Trad.). Barcelona: Alpha Decay.
- Hadot, P. (2019). *Plotino o la simplicidad de la mirada*. (M. Solana, Trad.). Barcelona: Alpha Decay.

- Heidegger, M. (1995). *Caminos de bosque*. (A. Leyte Coello, Trad.). Madrid: Alianza.
- Martínez Barrera, J. (2008). *La filosofía como praxis. Una reconsideración de Pierre Hadot*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Meléndez, G. (2016). Discurso filosófico y forma de vida según Pierre Hadot. En G. Meléndez (Ed.), *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida* (pp. 33-52). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Moliner, M. (2013). *Etimologías esenciales de la lengua española*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2010). *Banquete*. (M. Martínez Hernández, Trad.). Barcelona: Biblioteca Clásica de Gredos.
- Plotino. (1985). *Enéadas III – IV*. (J. Igal, Trad.). Madrid: Gredos.
- Plotino. (1998). *Enéadas V – VI*. (J. Igal, Trad.). Madrid: Gredos.
- Sábato, E. (2006). *Uno y el universo*. Buenos Aires: La Nación.
- Yepes Muñoz, W. A. (2014). Lo más humano de la filosofía: la filosofía como modo de vida en las *Cartas a Lucilio* de Séneca. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 12(2), 95-107. Recuperado de <https://revistas.usb.edu.co/index.php/GuillermoOckham/article/download/70/245/>

EL TRANS-SEXUALISMO: ¿REALIDAD O FICCIÓN?, ¿VERDAD O FALSEDAD? UNA MIRADA FILOSÓFICA

Trans-sexuality: reality or myth? True or false? A philosophical perspective

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3523>

Recibido: 16 de julio de 2019 / Aceptado: 23 de octubre de 2019 / Publicado: 13 de diciembre de 2019

*Orlando Arroyave Valencia**

* Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma. Profesor interno en la Universidad Pontificia Bolivariana. Integrante del grupo de investigación en filosofía Epimeleia. Medellín-Colombia. Contacto: orlave@hotmail.com, ORCID <https://orcid.org/0000-0001-8373-7507>

Resumen

Siguiendo una metodología heideggeriana, se intenta describir desde lo fáctico la manera como la tradición trató el tema de la *trans-sexualidad*. Al abrir las posibilidades hermenéuticas, se explora el tema desde las bases ontológicas que arroja Heidegger, de tal manera que se descubre que la postmodernidad es la época en la cual la liberación sexual, y la toma de conciencia que esta conlleva, pone en entredicho algunos postulados lógicos que predominaron durante mucho tiempo en nuestra cultura.

Palabras clave

Foucault; Heidegger; Identidad; Postmodernidad; Trans-sexualismo.

Abstract

This paper focuses on a factual description, under a Heideggerian perspective, of the traditional conception of trans sexuality, opening hermeneutical possibilities based on Heidegger's ontological foundation, in such a way, that shows that postmodernity is the time of sexual liberation and awareness that brings about and questions the logical postulates that have been predominant in our culture.

Keywords

Foucault; Heidegger; Identity; Postmodernity; Trans- sexuality.

Introducción

La intención del presente estudio es mostrar cómo el trans-sexualismo en la época postmoderna ha cuestionado muchos de los postulados que la filosofía había tenido como puntos de referencia inamovibles; para alcanzar este objetivo, desarrollaremos los siguientes puntos: rastreo histórico, la concepción de la verdad desde la cual se puede leer lo *trans-sexual*, algunos principios de la lógica que han quedado en entredicho a partir del mencionado fenómeno, la base ontológica o la concepción del ser y, finalmente, se plantearán las relaciones que se pueden establecer entre sexualidad¹, trans-sexualidad y postmodernidad.

Antes que nada, es necesario clarificar el concepto *trans-sexualismo*. Con este concepto quisiera designar varios fenómenos que, aunque son diversos, tienen algo en común: la bisexualidad, el travestismo, la homosexualidad, el transgenerismo, el lesbianismo y el hermafrodita son diferentes en muchos aspectos, cada uno de ellos está más o menos delimitado, pero tienen en común el hecho según el cual todos se sitúan en el límite del verdadero sexo; mejor aún, todos ellos trasgreden las márgenes que la sociedad ha establecido a este respecto. A este rasgo común apelamos con el término *trans-sexualismo*: ellos van más allá de lo establecido por la cultura, la sociedad, la religión y la institucionalidad ¿En qué medida trasgreden o traspasan el límite? Esto será algo clarificado a lo largo de esta investigación.

¹ Cuando se trata el tema de la *sexualidad* nos estamos acogiendo a la manera como Foucault (1984b) usa esta palabra en su prefacio a la *Historia de la sexualidad*, el uso de la palabra se relaciona con varios fenómenos: el conocimiento de los mecanismos biológicos de reproducción; las variantes individuales o sociales del comportamiento; el establecimiento de las normas y de las reglas en las que se apoyan las instituciones religiosas, judiciales, pedagógicas, médicas; también la palabra hace referencia a la manera como los individuos le dan sentido a su existencia, a su conducta, a sus placeres, sentimientos, sensaciones y sueños (pp. 1397-1403).

Rastreo histórico

La cultura occidental ha planteado el tema de la sexualidad desde una doble perspectiva: *lo masculino y lo femenino*; el problema radica en que al plantear la cuestión bajo estos términos se ha presentado, históricamente, en nuestras sociedades, la discriminación y la exclusión en el momento de catalogar a los seres humanos: lo masculino o lo femenino, *hombre o mujer*.

Desde lo anteriormente dicho, se puede aseverar que la cultura occidental nunca estuvo preparada para aceptar que un ser humano primero tuviese un sexo y después otro, tampoco lo estuvo en el momento de aceptar que tuviese los dos sexos al mismo tiempo, como en el caso del hermafrodita. Se tiene noticia que el problema del dilema sexual que plantea el trans-sexualismo, históricamente, hunde sus raíces en las épocas y las culturas más antiguas; se sabe que algunas fueron muy tolerantes; incluso existieron sociedades para las cuales los rasgos no definidos de los varones jóvenes se convirtieron en el centro de atracción y predilección; de igual manera existieron algunas que fueron muy rígidas, intolerantes y duras cuando se trataba de juzgar este fenómeno, y llegaron al extremo de la ejecución, ya que eran considerados como una especie de monstruosidad y aberración.

Durante toda la edad media, a partir del derecho canónico y civil, se sabe que en el caso de que un transexual fuera llevado al bautismo, quienes le ponían el nombre y definían su identidad eran los padres o los padrinos del infante. Ellos suponían que en él debía primar uno de los dos sexos; por lo tanto, estos, viendo cuál de los dos sexos primaba sobre el otro, le daban el nombre, y para ello se basaban en la simple observación: ¿cuál de los dos sexos primaba sobre el otro? Era la pregunta que debían responder (Foucault, 1984b, p. 935).

También sucedía que un ser humano, que era trans-sexual, podía cambiar de nombre, de sexo y de personalidad, la única condición era que una vez que diera este paso, se convertía en algo definitivo y jamás podía volver a su estado anterior. Cuando se llegó a transgredir esta norma, y el trans-sexual

se cambiaba de sexo o de función sexual, entonces era condenado. Se le condenaba no porque llevara en sí los dos sexos, sino porque no era capaz de llevar hasta el fin la opción que él mismo había escogido.

En la época moderna, a partir del siglo XVIII, las condiciones cambiaron debido a los estudios biológicos sobre la sexualidad; también influyeron los mecanismos de control de los Estados y las condiciones jurídicas del individuo (Foucault, 1984b, p. 935). La modernidad se convirtió en una época intransigente e intolerante contra todos aquellos que llevaban en su cuerpo y psique los rasgos no definidos de la sexualidad o del género al cual debían pertenecer². Muy probablemente detrás de estas posturas está el lema de la ilustración que reza así: “Ten el valor de servirte de tu propia razón” (Foucault, 1984a, p. 625). La razón busca ideas claras y distintas, en cambio, las ideas confusas, no claras y poco delimitadas deben ser rechazadas. Este lema se puede aplicar a los cuerpos y a los seres humanos que no tenían una identidad muy clara, una sexualidad ambigua o no muy definida. En este sentido se puede decir que un lema propio de la modernidad sería: *cada ser humano se identifica con un solo sexo y nada más que ese*.

En esta época, si un ser humano aparecía con rasgos no muy definidos, entonces era función del médico o del legislador buscar e identificar los verdaderos; ellos eran quienes le otorgaban la identidad sexual; ellos tenían que desocultar las anatomías equívocas y reencontrar los órganos que pudieran haber resistido el sexo opuesto, el único y verdadero sexo. En esta época, ya no era el ser humano el que podía definir o escoger su propia identidad, sino que un experto tomaba la decisión por él. Cuando una persona no vivía ni actuaba de acuerdo con la verdadera sexualidad que le había concedido el especialista, es decir, el médico o el jurista, entonces era penalizado y castigado por la institución encargada de dirimir en estos casos.

² Foucault (1984a) sostiene que: “El concepto de pertenencia de cada individuo a un sexo en particular fue formulado por médicos y juristas solo en el siglo XVIII aproximadamente (...) En la civilización moderna, existe una correspondencia rigurosa entre el sexo anatómico, el sexo legal y el sexo social, estos sexos deben coincidir y clasificarse en una de las dos columnas de la sociedad” (p. 625).

La época postmoderna que se inicia, según algunos, en la década de los años sesenta³, está caracterizada por todo tipo de liberaciones, revoluciones y posiciones críticas frente a la tradición. Justamente, la liberación sexual fue uno de esos aspectos que marcó dicha revolución; a partir de este momento se puede apreciar que, en la época actual la sexualidad, la falta de identidad o la búsqueda de otra no es un problema. La postmodernidad va a estar caracterizada por la fragmentación en todos los campos, la pluralización a todos los niveles, de ahí se desprende el hecho según el cual es necesario aprender a convivir y a ser tolerantes con quienes tienen una identidad sexual no muy definida o con quienes teniendo un sexo buscan otro tipo de sexualidad.

Este pequeño rastreo histórico nos muestra que el problema de la sexualidad no es nada claro ni evidente por sí mismo para algunos individuos e incluso para la sociedad; también nos muestra que la cultura occidental ha asociado el tema de la identidad y de la sexualidad; cada individuo tiene un solo sexo y nada más que ese, y de acuerdo a eso debe ejercer un rol social, familiar, laboral, religioso, etc., y debe desarrollar una determinada personalidad. Digamos que, en la cuestión de la identidad sexual, las sociedades ejercieron un gran influjo sobre los individuos.

El verdadero sexo⁴

Antes de tratar el problema acerca de si existe o no un verdadero sexo, y de mirar en qué medida el concepto de *verdad* se aplica a la sexualidad, es necesario realizar una consideración conceptual de orden filosófico. La

³ Aunque también puede decirse que tiene sus orígenes en los años treinta cuando Horkheimer y Adorno, así como Benjamin y Marcuse empiezan a cuestionar la modernidad y el cumplimiento de los ideales que esta propuso. En fin, el tema sobre los orígenes de la postmodernidad puede ser muy discutido, aquí nos atenemos a las revoluciones de los años 60 como inicio de lo que se llamó *la liberación sexual*, empezando por la mujer (la liberación femenina), y luego extendiéndose de modo más amplio a otros niveles.

⁴ Foucault (1984c) se interesó durante mucho tiempo por la relación que puede establecerse entre verdad y sexo, así como por la cuestión acerca de la sexualidad como objeto de conocimiento, en este sentido dice: "No quería escribir la historia del comportamiento sexual en las sociedades occidentales, sino abordar una pregunta más sobria y limitada: ¿cómo estos comportamientos se convirtieron en objetos de conocimiento? ¿Por qué medios y por qué razones se ha organizado esta área de conocimiento que está circunscrita por esta palabra relativamente nueva de sexualidad?" (p. 136).

filosofía se dedica a trabajar con conceptos, su labor consiste en conceptualizar la realidad, tratar de comprenderla y hacerla comprender; todos los filósofos se han dedicado a esta tarea.

Todo concepto tiene una doble dimensión: una abstracta o teórica y la otra práctica o fáctica. Esta división permite comprender que en la actualidad existen dos grandes tendencias bajo las cuales se puede comprender el quehacer filosófico: la analítica y la continental; la primera enfatiza los conceptos vistos desde la parte teórica y abstracta, la segunda enfatiza la dimensión histórica y práctica; lo cual no quiere decir que se haga de manera exclusiva, sino que se trata de un énfasis en una o en otra perspectiva. Así, por ejemplo, la filosofía analítica antes de Wittgenstein se dedicaba al estudio del lenguaje desde una dimensión formal y lógica, después de él se enfatiza el de la realidad efectual del mismo⁵.

En la tendencia continental, el énfasis puede ser teórico, pero también práctico, en este sentido puede leerse el concepto de *facticidad* heideggeriano; la disputa que existía entre Carnap y Heidegger respecto al tema del quehacer filosófico, y entre este y Husserl, dicha controversia tiene un matiz en este sentido (Fabris, 2001, p. 6)⁶.

La *verdad* ha sido el concepto que ha determinado una de las más importantes reflexiones de la filosofía. La idea que ha predominado en la cultura occidental sobre este concepto ha sido la aristotélica, que enfatiza la dimensión lingüística, lógica y formal, y se ha entendido como adecuación o correspondencia; la verdad consiste en que debe existir una adecuación o una correspondencia entre lo que digo, lo que veo y lo que experimento en la realidad. Una adecuación entre la realidad y lo que el hombre experimenta acerca de ella (Fabris, 2001, p. 8).

⁵ Este es el tema de las *Investigaciones filosóficas* y, especialmente, el de los juegos lingüísticos. En cambio, en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, se hace más énfasis en la parte lógica.

⁶ Cfr. Fabris (2001) indica, “por su parte, Carnap, en el famoso ensayo *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje* critica a Heidegger, haciendo ver que los enunciados que aparecen una y otra vez en su discurso no son de hecho susceptibles de formulaciones desde el punto de vista de la lógica formal, por lo que no pueden ingresar en el ámbito de un discurso capaz de proporcionar criterios sobre su propio sentido” (p. 6).

La lectura sobre la sexualidad que se ha hecho de este concepto radica en lo siguiente: la cultura occidental consideró durante mucho tiempo que existen solo dos sexos: el masculino y el femenino; desde aquí también consideró que todos los seres humanos deben y tienen que *adecuarse* a uno de ellos: ser hombre o ser mujer, ser masculino o femenino; de modo que cuando se habló del verdadero sexo, siempre se pensó que los seres humanos debían ajustarse a esta regla.

Realmente el problema no termina ahí, porque cuando surgían seres humanos que no cumplían con esta norma, seres *a-normales*, eran considerados casos aberrantes, seres abominables o despreciables; en el fondo, lo que había de por medio es que los que no se adecuaban a la norma, debían ser excluidos, rechazados, marginados o simplemente eliminados. El rastreo histórico que hemos realizado nos muestra apenas un pequeño asomo de lo problemático que resultaba el ser humano que no cumplía con los requisitos impuestos en la sociedad respecto al verdadero sexo. Incluso la historia muestra que existieron seres humanos que fueron llevados a la hoguera, fueron decapitados o asesinados porque no se adecuaban a los patrones impuestos por la sociedad. Aunque también existen momentos históricos en los que se divinizó a este tipo de personas porque se consideraba que ellas tenían la plenitud de la sexualidad⁷. Mientras que los seres humanos normales tenían un solo sexo, los trans-sexuales gozaban de los dos, en este sentido gozaban de la plenitud de la sexualidad (Platón, trad. en 1973, pp. 351-386)⁸.

En la época postmoderna nos encontramos frente a una especie de rebelión contra esta posición clásica, ya que las discusiones actuales sobre el verdadero sexo ponen en jaque esta situación. Los seres humanos, que en otra época fueron excluidos, marginados y rechazados, hoy pretenden ser vistos

⁷ La escultura del *Hermafrodita durmiente* representa un personaje de la mitología griega, hijo de Hermes y Afrodita; escultura que generó una impresión tan grande que fue permanentemente reelaborada y copiada por distintos artistas en diferentes épocas históricas. Este dato nos ayuda a comprender que el trans-sexualismo no solo tuvo una dimensión negativa y de rechazo, sino también de atracción, fascinación y misterio. Incluso Foucault nos dice que: “En el siglo XIX, entre los nuevos significados atribuidos al hermafroditismo, en una perspectiva místico-religiosa, encontramos el de la pareja primordial. La religión católica es la única en la que no nos encontramos con una pareja divina, una diosa al lado de un dios: esta brecha se llenará con ciertas sectas para-cristianas o no cristianas que proliferaron durante el siglo pasado”.

⁸ También habría que considerar el mito de Andrógono que menciona Platón (trad. en 1973) en su obra el *Banquete*. Allí Aristófanes relata cómo en otro tiempo existía una clase particular de ser humano que se llamaba andrógono, el que reunía en sí a los dos sexos: el femenino y masculino.

por la sociedad como seres normales. Digamos que el *trans-sexualismo* es un fenómeno propio de nuestra época y que cuestiona los cánones clásicos desde los cuales fue considerada la sexualidad (Foucault, 1984a, pp. 624-625)⁹.

Si la función de la filosofía es conceptualizar la realidad, y esta es la situación en la que nos encontramos en la época postmoderna, entonces la pregunta que tendríamos que hacernos es ¿cuál es la noción de verdad que puede iluminarnos para comprender el fenómeno del *trans-sexualismo*?, ¿cuál es la concepción ontológica que podemos tener presente a la hora de leer este fenómeno propio de nuestra época? (Foucault, 1984c, pp. 136-137)¹⁰.

Un solo sexo

La *trans-sexualidad*, entendida como fenómeno cultural de nuestro tiempo, ha puesto en entredicho una serie de postulados filosóficos que la cultura occidental había conservado y cuidado como su patrimonio.

Anteriormente hemos visto cómo el postulado de la verdad entendida como adecuación predominó durante muchos siglos; desde ahí la cultura habló de “verdadero sexo”; ello implicó para la tradición occidental que todo ser humano debía “enfilarse”, “en cuadrarse” o “adecuarse” dentro de uno de los dos sexos aceptados social y culturalmente (Foucault, 1984c, pp. 136-137)¹¹. El ser humano que no se lograra adecuar a los parámetros socialmente establecidos, en el menor de los casos, era rechazado, marginado o tenido como a-normal, incluso era obligado a llevar consigo el sexo que los padres, padriños o autoridades locales o médicas le imponían. En el peor de los casos, el ser humano que no cumplía la norma del verdadero sexo era tenido como sodomita

⁹ En este sentido, Foucault se hace la pregunta ¿cómo llegamos a esta condena de dos fenómenos bien distintos, el del hermafroditismo y el de la homosexualidad? Una historia de la sexualidad tendría que resolver esta cuestión.

¹⁰ En este sentido, este texto se avecina a lo que fue una de las inquietudes foucaultianas que predominaron a lo largo de su producción histórico-filosófica: “El problema que determina casi todos mis libros es ¿cómo es que, en las sociedades occidentales, la producción de discurso cobra (al menos durante un tiempo determinado) un valor de verdad que se relaciona con diferentes mecanismos e instituciones de poder?”

¹¹ Uno de los grandes esfuerzos de Foucault (año de la obra) es mostrar cómo “en las instituciones religiosas, en los reglamentos educativos, en las prácticas médicas, en las estructuras familiares en las que se formó (el tema de la sexualidad como práctica discursiva), pero también en las coerciones que ejercía sobre los individuos, tan pronto como se convencían de que tendrían que descubrir en sí mismos la fuerza secreta y peligrosa de una sexualidad”.

o era sentenciado a una pena de muerte humillante (apedreado, quemado en la hoguera, guillotinado, desmembrado, etc.). En el mejor de los casos era divinizado.

Ahora trataremos de ver cómo algunos postulados de la lógica formal y matemática, leídos desde lo social, cultural e histórico, quedan cuestionados o puestos en entredicho a partir del fenómeno de la trans-sexualidad¹². El primero que vamos a tratar es el principio de la identidad y luego analizaremos el principio de no contradicción. ¿Qué lecturas se han hecho de este principio? La lectura básica del principio de identidad reza así: un concepto o una idea es igual a ella misma ($A=A$) y no cambia en el momento en que se piensa. Este principio indica que una cosa es siempre la misma, no obstante, los diferentes nombres que se le apliquen. Este también se puede enunciar diciendo que “A es A” (Murillo, 2005, pp. 48-49).

Heidegger (1990) en su texto *Identidad y diferencia* analiza las posibles lecturas que se han hecho en la cultura occidental sobre el principio de identidad. La primera se refiere al hecho según el cual este ha sido leído como conformidad, de modo que si A es igual a sí misma (A es A), entonces se está negando la posibilidad de ser otra. A tiene que ser ella misma y no otra. Desde la perspectiva de la sexualidad, esto implicó que un ser humano no puede ser otro diferente a sí mismo; se le niega la posibilidad de explorar si puede ser otro; él tiene que ser idéntico consigo mismo. Desde el punto de vista histórico, esto implicó que si una persona, a lo largo de su existencia, descubría que su verdadero sexo era otro diferente al que le había asignado la naturaleza, tenía que vivir sometido a su verdadera identidad sexual, y si incurría en un cambio de comportamiento sexual diferente, la sociedad o las instancias sociales lo reprobaban y corría el riesgo de afrontar no solo el desprecio y el rechazo, sino hasta la pena de muerte.

La otra lectura del principio de identidad que propone Heidegger es la de la uniformidad o la igualdad $A=A$. Según esta lectura, el concepto que debe primar es la igualdad; de modo que, si A es igual a A, todo A tiene que ser igual a A,

¹² En este punto estamos entendiendo la lógica tal y como la entiende Heidegger cuando dice que “la lógica es para nosotros el pasar revista interrogante a los fundamentos del ser, a los lugares de la cuestionabilidad del ser humano” (Heidegger, 1991, p. 3).

no puede existir un A que no sea igual a A. Esta lectura del principio de identidad implicó lo que se llamó la lectura del género. Todo ser humano masculino tiene que ser igual a los del género masculino; todo lo femenino tiene que ser igual a los del femenino; y para poder encuadrarse o adecuarse al género tiene que cumplir unas condiciones determinadas, de modo que quien no las cumpla queda excluido o marginado y es tenido como a-normal.

Lo que las sociedades postmodernas y contemporáneas han puesto de relieve es que el principio está mal formulado, debe ser reformulado o definitivamente solo aplica para el campo lógico-matemático y abstracto, pero no para el funcionamiento de la sociedad ni para hacer una lectura del ser humano desde él. Frente al fenómeno de lo trans-sexual, nos encontramos con el dilema según el cual un ser humano que nació bajo una determinada condición sexual puede ser otro siendo el mismo o puede ser otro siendo o pretendiendo ser totalmente otro; esto nos da pie para hablar de otro de los postulados planteados por la sociedad occidental: el principio de no contradicción.

Dos sexos y un solo ser humano: una contradicción

El principio de no contradicción dice que una cosa no puede ser y no-ser al mismo tiempo, ya que si fuera y no fuera al mismo tiempo sería algo contradictorio. Aristóteles consideró que este principio es el más cierto de todos, pues los demás se refieren a este; tanto Kant como Leibniz realizaron sus propias formulaciones sobre este (Murillo, 2005, p. 49). Desde la formulación de este principio se entendió, e incluso se dio por supuesto, que un ser humano no puede tener el sexo masculino y femenino a la vez, pues de ser así incurriría en una contradicción.

Sin embargo, el caso más extremo de lo trans-sexual, que es el hermafrodita, y sin negar que los otros casos incurren en la misma paradoja, nos muestra que existen seres humanos que, ante el principio, ante la sociedad y la cultura aparecen como una contradicción, pues son y no-son al mismo tiempo. Esto nos lleva a considerar que una mujer que ejerce las funciones sexuales de un hombre o un hombre que ejerce las funciones sexuales de una mujer se

presentan ante el principio de no contradicción como una paradoja; existen personas que pueden ser y no-ser al mismo tiempo: hombres que hacen de mujeres, mujeres que hacen de hombres¹³, ellos son al mismo tiempo hombres y mujeres. A partir de lo dicho hasta aquí surgen las preguntas: ¿desde dónde podemos leer este fenómeno?, ¿cuál es la base ontológica que nos permite leer el fenómeno del trans-sexualismo?

Base ontológica

La intención de este apartado es mostrar cómo, cuando la tradición habló del ser humano, lo hizo pensando en lo que él es, es decir, en lo que aparece ante la vista; en cambio, a partir de la propuesta heideggeriana presentada en la analítica existencial llevada a cabo en *Ser y tiempo* (1993), es posible hacer una lectura del ser humano desde otra perspectiva; esta será la que nos permita comprender el fenómeno del trans-sexualismo.

El ser humano visto desde la mera presencia

Cuando la tradición pensó en el ser humano, lo hizo desde la mera presencia, es decir, lo que parece, lo que se puede ver, lo que aparece en él; este aparecía como hombre o como mujer, así se le catalogaba y se le asignaba el sexo. Además, se le daba el nombre que debía llevar y el rol que debía desempeñar; en algunos casos en los que podía existir alguna duda eran los padres, los padrinos, el jurista o el médico que atendía el parto quienes, viendo y observando el sexo que primaba y que tenía una mayor fuerza, debían colocar el nombre y así le asignaban la función que debía ocupar. La institucionalidad era quien daba la última palabra acerca de la función sexual.

¹³ La expresión que utilizo aquí: *hombres que hacen de mujeres, mujeres que hacen de hombres*, y que está referida al ser o al carácter ontológico, hace referencia al hecho según el cual en la filosofía heideggeriana, al igual que en la propuesta filosófica de Max Scheller, y en la tradición filosófica metafísica, una de las maneras de ver el ser es a partir del aparecer y del hacer; Scheller sostiene que el ser del ser humano hace su comparecencia en el aparecer y en el hacer o actuar (Heidegger, 1977, pp. 136-231).

En este caso poco importaba lo que pensara o sintiera el ser humano en lo más profundo de su conciencia; las luchas interiores que este experimentaba poco interesaban ante la sociedad, sus dilemas interiores no eran tenidos en cuenta por nadie; todo esto hacía parte de la privacidad de cada quien; cada vez que un ser humano intentara expresar o manifestar sus dudas, sus dilemas y sus interrogantes respecto a la sexualidad era corregido, castigado, sometido a la burla y al desprecio o simplemente no era tomado en serio.

Como es bien sabido por los conocedores de la obra de Martin Heidegger, lo que prima en la forma de pensamiento acabada de esbozar es una mentalidad metafísica; mentalidad que mira, estudia y analiza al ser humano desde la mera presencia, desde los fundamentos, pero con una gran tendencia hacia los fundamentalismos y dogmatismos. Por esta razón no se podían presentar otras opciones ni otras interpretaciones, pues se corría el riesgo de ser mal visto, castigado o marginado por el poder establecido.

El ser humano: una posibilidad pura

Ha sido el mismo Heidegger (1990) quien, a lo largo de toda su obra, ha propuesto una concepción ontológica más acorde con lo que es el ser humano; concepción que, a nuestro modo de ver, sirve para comprender el fenómeno del *trans-sexualismo* aquí analizado. Para Heidegger, el ser es *posibilidad pura*, acontecimiento y suceder¹⁴; este concepto lo desarrolla en su obra *Ser y tiempo* cuando analiza al ser humano y todas las posibilidades existenciales que este puede desarrollar a lo largo de toda su existencia y desde la dimensión temporal. Vamos a leer algunos apartes del § 54 en el que el autor del texto se plantea la cuestión del poder-ser (posibilidad) propio del ser-ahí. Dice Heidegger: “Estamos buscando un ‘*poder ser*’ propio del ser-ahí cuya *posibilidad existencial* resulte atestiguada por el ‘ser-ahí mismo” (Heidegger, 1993, p. 291). Nótese, en estas palabras, que lo que Heidegger intenta mostrar

¹⁴ El concepto que Heidegger utiliza es *Er-eignis*. El que puede traducirse como Evento: “Ereignis significa en el alemán actual ‘acontecimiento’, ‘suceso’, ‘evento’. Etimológicamente, indica Heidegger, la palabra procede de ‘Er-äugnen’, esto es, ‘asir con la mirada” (Heidegger, 1990, p. 85).

es que el ser humano es posibilidad pura, para ello utiliza los conceptos *poder ser propio del ser-ahí* y *posibilidad existencial*; este carácter de posibilidad del ser humano es el modo de existir propio del hombre.

Dice Heidegger que para que el hombre llegue a descubrir sus posibilidades y su posibilidad más propia, es necesario que retroceda hacia atrás yendo en la dirección de la búsqueda de sí mismo:

retroceder en busca de sí desde el uno, es decir, la modificación existencial del uno mismo en el ser-sí-mismo propio ha de llevarse a cabo como la de una elección perdida (...) decidirse por un poder ser (...) en dicha elección se hace posible por primera vez en el ser-ahí su poder ser propio (...) el ser-ahí debe tener conciencia de un poder ser sí mismo que en cuanto posibilidad él es en cada caso ya (Heidegger, 1993, p. 292).

El ser humano retrocediendo hasta el estado de la cotidianidad media y dándose cuenta que no vive una existencia auténtica, toma conciencia de su poder ser y sobre este proyecta su existencia auténtica.

El estado de la cotidianidad media es el ambiente en el cual el ser humano vive por y para lo que dicen los demás, vive de lo que dicen los otros, pero aún no vive su propia existencia. Sin embargo, hay un momento en el cual él toma conciencia de que debe vivirla según su criterio y discernimiento; así se hace patente su poder-ser, su existencia propiamente dicha. Lo importante de todo esto es que el ser humano descubre en sí mismo su propia posibilidad de ser; no es algo que se le imponga desde afuera. Enfrentándose a sí mismo, descubre lo que realmente quiere y desea ser, lo que desea hacer de su vida y existencia; esto es lo que Heidegger llama "toma de conciencia", y se fundamenta en la voz de la conciencia que le habla al ser humano.

En su texto *Introducción a la metafísica*, Heidegger (1977) analiza el tema del ser entendido como poder-ser leído desde el ente y desde otras perspectivas: lo histórico-temporal, Alemania y su relación con Norteamérica y Rusia, el temor suscitado por la guerra fría, el carácter gramatical y etimológico del ser; el ser y el devenir; ser y pensar; ser y deber-ser; en dicho texto, sostiene que la pregunta ¿por qué es el ente y no más bien la nada? aborda el plano en el que la posibilidad del no-ser convive con la posibilidad del ser; ser y no-ser

son posibilidades que siempre van a existir y coexistir de manera simultánea. El ente siempre va a oscilar entre la posibilidad del ser y del no-ser. Sin embargo, la existencia es en cada caso la mía. La existencia humana se mantiene siempre suspendida en la oscilación entre ser y no-ser (Heidegger, 1977, p. 65). Lo que Heidegger entiende aquí por no-ser es la posibilidad de ser otro totalmente diferente a lo que es ahora; esa posibilidad siempre va a estar latente en el ser humano.

En este caso acabado de enunciar se encuentra la posibilidad ontológica de explicar el fenómeno del trans-sexualismo, ya que todo trans-sexual tiene que pasar por un momento decisivo de su vida en el cual se decide por ser otro totalmente diferente; el trans-sexual, en un acto de toma de conciencia, decide ser otro totalmente diferente a como lo ha sido hasta ahora (Foucault, 1984c, p. 136)¹⁵.

Esta posibilidad de ser-otro siempre estuvo latente en el trans-sexual; por algún tiempo es algo que se niega a reconocer por temor a la presión que ejerce la sociedad, la familia, la religión, etc., y por eso, en muchos casos, no se atreve a tomar otra decisión diferente a la que se le impuso, sin embargo, esa posibilidad siempre estuvo ahí; él, en un acto de coraje, después de tomar conciencia de su propio ser, decide ser otro; asume su propia decisión y así se le presenta otra manera de ser-en-el-mundo; esto es lo que en nuestra sociedad se reconoce coloquialmente como *salir del closet*. En los términos filosóficos en los que lo plantea Heidegger, es un tomar conciencia de la propia situación en el mundo.

Sexo verdadero

Para Heidegger, la verdad consiste en un dejar-ser al ente, en este sentido dice que “todo comportamiento abierto flota en el dejar-ser al ente, y se pone siempre en relación con este o aquel ente” (Heidegger, 1988, p. 122). En este

¹⁵ El momento en el cual, como dice Foucault, las instituciones empiezan a ejercer coerción sobre los individuos, tan pronto como se convencían de que tendrían que descubrir en sí mismos la fuerza secreta y peligrosa de una sexualidad. El ser humano, por sí mismo, tiene que descubrir en sí mismo la fuerza secreta y peligrosa de una sexualidad.

dejar-ser al ente, la libertad, entendida como estado de ánimo, solo puede ser vivenciada o sentida y está siempre comprometida con el desvelamiento del ente.

También considera este autor que, unido al proceso de desvelamiento, está el ocultamiento; de modo que desvelamiento y ocultamiento hacen parte de la verdad. En todo este proceso está radicalizando la noción de verdad que había predominado en la cultura occidental y que hemos descrito cuando hablamos del verdadero sexo. ¿Qué implica esta nueva concepción de la verdad para comprender el asunto del trans-sexualismo?

Heidegger (1993) en *Ser y tiempo* dice que “el ser verdadero permite ver un ente en su estado de no oculto (estado de descubierto) (...) la verdad (αλήθεια) significa las cosas mismas, lo que se muestra, los entes en el cómo de su estado de descubiertos” (p. 44). En la misma dirección, Heráclito presenta la definición de la verdad en los términos de estado de descubierto (estado de no oculto); sin embargo, este estado des-ocultador y descubridor es una de las maneras como el ser humano se sitúa frente a la realidad.

En esta noción de verdad que Heidegger propone es necesario tener presente que la verdad no es algo que está dado de antemano y definitivamente, sino que paulatinamente se va presentando, dando y descubriendo. La verdad tiene que ver con un comportamiento, una actitud, un estado anímico de parte del ser humano; estado que puede identificarse con la libertad o con el estado de ánimo (Befindlichkeit). En la experiencia que el ser humano pueda tener de la verdad, entra en juego un proceso de desvelamiento y de ocultamiento; ¿cómo ilumina esta concepción heideggeriana sobre la verdad el asunto del trans-sexualismo?

Cuando tratamos la cuestión del verdadero sexo, se comentó que la tradición, al hablar del sexo, le exigió a cada ser humano que desde su nacimiento debía alinearse solamente y únicamente en uno de los sexos establecidos, y tenía que permanecer en ese estado hasta el final; en este caso la verdad se definía como concordancia y como adecuación; cada ser humano, de acuerdo con la forma física y biológica de su cuerpo, debía concordar con uno de los dos

sexos. Lo que podemos inferir de la propuesta de Heidegger cuando habla de la verdad, y esta entendida como des-ocultamiento y desvelamiento, es que la opción sexual, en el caso del trans, no es algo que está dado definitivamente, sino algo que se va desvelando y des-ocultando. No es de extrañar que un ser humano termine cambiando su condición sexual después de una determinada edad, pues este fenómeno del cambio de sexo no es igual para todos; ya que unos se pueden percatar tempranamente de su situación, otros lo pueden hacer en un estado más avanzado del ciclo vital.

Lo que aquí se está manifestando es que el sexo verdadero o el verdadero sexo solo llega a ser verdadero cuando ha pasado por un proceso de reflexión, meditación, toma de conciencia y de autocomprensión; en este proceso, la verdad del sexo solo se hace patente cuando el ser humano realiza un viaje hacia la interioridad de su propio ser para descubrir su propia verdad y su condición sexual.

Podría decirse que cuando un ser humano opta por su propia identidad sexual está actuando libremente; es necesario que este proceso se realice fuera de las presiones externas porque realmente lo que importa es la realización personal del ser humano.

Sexualidad, trans-sexualidad y postmodernidad

¿En qué medida la sexualidad y la trans-sexualidad ayudan a comprender la época postmoderna? Como es bien sabido, uno de los debates que predominó entre los modernos y postmodernos es la cuestión acerca de si los ideales propuestos por la modernidad habían llegado a su fin.

En este debate, algunos decían que la modernidad había cumplido los ideales que se había propuesto; según esto, estamos en una nueva época que es la postmoderna; otros sostenían que los ideales de la modernidad no se habían cumplido, por lo tanto, todavía estamos en la época moderna o tardo-moderna.

Estos ideales o metarrelatos, como los denomina Lyotard (1992)¹⁶, son fundamentalmente: la libertad, la justicia, la fraternidad; pero igualmente podemos mencionar otros como la racionalidad o la racionalización, la toma de conciencia, etc.

A partir de lo que hemos visto aquí, la problemática sobre la sexualidad y la trans-sexualidad nos ayuda a comprender que estamos en una nueva época, que es la postmoderna; ya que, si la sexualidad del ser humano en la época moderna estaba mediada y regida por la institucionalidad, en la época postmoderna la sexualidad depende del ser humano que opta por el sexo que desea llevar. La libertad, entendida como valor determinante proclamada por la modernidad, en la época postmoderna se hace realidad cuando la leemos desde la sexualidad; más concretamente desde la liberación femenina y la trans-sexualidad; en este sentido sosteníamos que la postmodernidad empieza con la revolución de los años sesenta.

La otra cuestión es que lo sexual y lo trans nos ayudan a comprender el debate entre modernos y postmodernos, ya que la opción sexual por la que debe pasar el ser humano, que se encuentra en este dilema, es un proceso de toma de conciencia, de racionalización, de interiorización y de autoconciencia, y este es el lema que planteaba la Ilustración cuando sostenía la consigna *ten el valor de servirte de tu propia razón*. El trans-sexual, además de tomar la decisión del sexo que quiere llevar, debe asumir las consecuencias de su toma de conciencia y de su opción. En este sentido nos encontramos frente al tema de la razón teórica y la razón práctica.

Además de esto, pueden plantearse dos interrogantes que miran hacia el futuro de la humanidad: ¿serán los seres humanos más felices y realizados porque tomaron su decisión personal al optar por su propio sexo?, ¿serán los seres humanos más desdichados y frustrados porque, habiendo optado por llevar un sexo diferente al que les dio la naturaleza, optaron por tener otro diferente y así creyeron tener la verdadera identidad sexual?

¹⁶ Dice Lyotard (1992) que “los ‘metarrelatos’ a que se refiere *La condición posmoderna* son aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista (...)” (p. 29).

Conflicto de interés

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

Referencias

- Fabris, A. (2001). *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (1984a). *El misterioso hermafrodita. Dit et Ecrits*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1984b). *Le vrai sexe. Dit et Ecrits*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1984c). *Sexualité et vérité. Dits et Ecrits*. París: Gallimard.
- Heidegger, M. (1977). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova.
- Heidegger, M. (1988). Ser, verdad y fundamento. En M. Heidegger, *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, (pp. 109–131). Buenos Aires: Siglo XX.
- Heidegger, M. (1990). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, M. (1991). *Lógica. Lecciones de M. Heidegger*. Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, M. (1993). *Ser y tiempo*. Bogotá: FCE.
- Liotard, J. F. (1992). *La posmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Gedisa.
- Murillo, Á. L. (2005). *Lógica formal y matemática*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Platón. (1973). *El banquete o de la erótica. Diálogos*. México: Porrúa.
- Wittgenstein, L. (1995). *Tractatus logico-philosophicus*. Torino: Einaudi.

PERCEPCIONES Y SENTIDOS DE LO SAGRADO EN LAS GENERACIONES DIGITALES^a

Perceptions and sense of what is sacred in the digital generations

Artículo de investigación científica y tecnológica
DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3530>

Recibido: 21 de agosto de 2019 / Aceptado: 20 de noviembre de 2019 / Publicado: 5 de febrero de 2020

*Jorge Balladares-Burgos**
*Mauro Avilés-Salvador***

^a Artículo derivado de la investigación: *La percepción de lo sagrado en los jóvenes universitarios de Quito*. Agradecimiento especial a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador por el auspicio de esta investigación y al equipo del proyecto de investigación conformado por: Mauro Avilés Salvador (coordinador.); profesores TC Roger Vilain Lanz, Carlos Iván Landeta y Jaime Castillo Astudillo; profesor TP Jorge Balladares Burgos; y el estudiante becario Andrés Guerra Burbano.

^{*} Magíster en Filosofía y en Tecnologías Aplicadas a la Gestión y Práctica Docente de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, miembro del equipo investigador de “La percepción de lo sagrado en los jóvenes universitarios de Quito”, Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Contacto: jballadares@puce.edu.ec, ORCID <https://orcid.org/0000-0001-7033-1970>

^{**} Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Docente universitario. Director del proyecto de investigación sobre “La percepción de lo sagrado en los jóvenes universitarios de Quito” de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Contacto: mraviles@puce.edu.ec, ORCID <https://orcid.org/0000-0001-6836-8467>

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo indagar sobre la percepción y el sentido de lo sagrado en los adolescentes y jóvenes mediados por el uso de la tecnología, el internet y las redes sociales. A partir de una aproximación a las generaciones digitales y su percepción sobre lo sagrado en los jóvenes mediados por la tecnología, se realiza un acercamiento a investigaciones sobre la religión y la cultura digital. Lo sagrado se construye y se manifiesta en espacios alternativos fuera de las instituciones tradicionales como el internet y las redes sociales. El ciberespacio permite que lo sagrado se acerque al ser humano en la búsqueda de Dios.

Palabras clave

Cultura digital; Generación digital; Internet; Religión digital; Sagrado.

Abstract

The purpose of this article is to inquire into the perception and sense of what is considered sacred by youth mediated by the use of technology, the internet and social media. Based on an approximation to digital young generations and their perception of what is considered sacred, there is an approach to investigate religion and digital culture. What is sacred is built and showed in alternative spaces out of traditional institutions, such as the internet and social media. The cyberspace allows what is sacred to get closer to the human being in his pursue of God.

Keywords

Digital culture; Digital generation; Digital religion; Internet; Sacred.

Introducción

¿Cuáles son los sentidos y percepciones de lo sagrado en las generaciones digitales? ¿Lo sagrado tiene vigencia en el mundo digital, del internet y las redes sociales? ¿Es posible plantear lo sagrado desde lo digital? Estas preguntas iniciales orientan el presente artículo titulado “Percepciones y sentidos de lo sagrado en las generaciones digitales”.

El presente artículo tiene como objetivo indagar sobre la percepción y el sentido en los adolescentes y jóvenes mediados por el uso de la tecnología, el internet y las redes sociales. Uno de los problemas iniciales de la sociedad de la información y del conocimiento es que se percibe una pérdida del sentido formal de lo sagrado en los jóvenes, pero existe una resignificación de la vivencia de lo sagrado en el ámbito digital. Por ende, es importante analizar e interpretar el hecho religioso que surge en los entornos virtuales y las redes sociales que permite replantear el sentido de lo sagrado en la vivencia religiosa.

A partir de una revisión de literatura especializada sobre religión y cultura digital, se plantean avances de los estudios que giran sobre esta temática. Los métodos utilizados en el presente artículo son el fenomenológico, porque realiza una descripción de las generaciones digitales y su sentido de lo sagrado a través de las investigaciones sobre esta temática, y el hermenéutico, que permite la explicación y comprensión de los textos, y la revisión de los resultados de investigaciones relacionadas con los estudios sobre religión y su relación con el internet y las redes sociales.

Este tipo de investigaciones se constituyen en una invitación a reflexionar sobre los nuevos sentidos y percepciones de las generaciones digitales en torno a lo sagrado. Se espera que este artículo oriente el trabajo de educadores y miembros relacionados con ámbitos pastorales y religiosos para una comprensión de las nuevas generaciones digitales, y la necesidad de redescubrir y resignificar los sentidos de lo sagrado.

Lo sagrado y las generaciones digitales

Con el uso de las TIC, las redes sociales y el internet surgen nuevas generaciones digitales que interactúan, se comunican y conviven en los nuevos espacios y tiempos virtuales, que van desde una generación Nintendo hasta generaciones que configuran sus estilos de vida en torno a las redes sociales, como YouTube o Facebook (Balladares, 2017). La sociedad de la información y la comunicación presenta escenarios con un exceso de positividad por la mediación tecnológica, que conducen a una hiperactividad y multi-tasking (múltiples tareas) en los estilos de vida contemporáneos o en nuevas formas de pensamiento (Balladares Burgos, Avilés Salvador y Pérez Narváez, 2016; Han, 2012).

En estas nuevas generaciones se pueden reconocer dos tendencias en los jóvenes: los *knowmads* y los *millennials*. Los knowmads o nómadas de la sociedad del conocimiento giran en torno a una sociedad knowmad que genera aprendizajes invisibles a través del uso cotidiano de la tecnología (Moravec, 2013; Cobo y Moravec, 2011). Mientras que los millennials son las generaciones digitales que surgen como nuevas y cambiantes en los nuevos espacios y tiempos del trabajo digital, y de las necesidades de las empresas y organizaciones de incorporar talento humano con competencias digitales (Gutiérrez-Rubí, 2015; ABC, 2012; Mediapost, 2012). Una nueva configuración en el modo de vida de los jóvenes a partir de la presente revolución digital invita a repensar el papel de la tecnología en la fuerza laboral; su conocimiento de la tecnología los convierte en versátiles para la adaptación laboral de los presentes y futuros puestos de trabajo. En algunos casos diferentes autores han acuñado los más diversos nombres para identificar a estas generaciones digitales. De tal manera que se ha identificado como la generación arropa (Educar, 2005), la generación "M" (Sartoris, 2008; Rideout, Roberts y Foehr, 2005), la generación Youtube (Del Moral, 2006), la generación Facebook (Sorman, 2011; Hamel, 2009), la generación "C" (Think with Google, 2013), la generación "Like" (Martínez, 2015), generación APP (Gardner y Davis, 2014).

La mediación tecnológica también incide en las relaciones interpersonales de los jóvenes. De hecho, hoy en día estas generaciones contemporáneas valoran la amistad, el encuentro de pares con gustos y afinidades similares, y el reconocimiento social en un nuevo estilo espacio-temporal de una vida digital (Telefonica index on digital life, 2016; Rushkoff, 2013). Además de ser optimistas y con el anhelo de conseguir un buen trabajo remunerado, tienen interés por las nuevas tecnologías de la información y comunicación, y por experimentar nuevas formas para educarse continuamente (Federación Internacional de Universidades Católicas (FIUC), 2014; Moya López, 2013, Pedró, 2011).

Sin embargo, uno de los peligros de la tecnología es que ella sea considerada como un fin y no como un medio o mediación, lo que conlleva a una deshumanización instantánea. Pero también es importante conocer estas nuevas formas humanizantes que propone la cultura digital: la creación de redes o comunidades virtuales, el descubrimiento de nuevas formas de filantropía o voluntariado en las redes sociales, el empoderamiento de los individuos a través de la interacción, la personalización de contenidos, la posibilidad de colaborar y compartir en el internet, entre otros (Acosta-Silva y Muñoz, 2012). Inclusive se ha planteado la posibilidad de una ética digital a partir de los derechos y deberes de los individuos en el internet y las redes sociales (European Data Protection Supervisor (EDPS), 2015; Busom, 2015; James, 2014; Rischenole, 2011; Capurro, 2009).

A partir de esta descripción fenomenológica de las generaciones digitales, surge la pregunta: ¿qué relación tiene lo sagrado con estas nuevas generaciones digitales? Como primera impresión, parecería que los lugares de expresión tradicional de lo sagrado como las iglesias y los templos son cambiados por las aplicaciones digitales (apps) y los memes para expresar la fe en estas nuevas generaciones digitales (Stokel-Walker, 2017). La ubicuidad del uso de teléfonos inteligentes y medios de comunicación social (social media) están cambiando la forma de cómo las personas practican su religión, desde

la lectura de la Biblia a través de apps¹, o el rezo de la Liturgia de las Horas². Se perciben que las personas que viven en la cultura digital buscan una experiencia más personalizada de la religión.

Para los millennials existe una preferencia por tener una imagen de un Dios más generalizado que un Dios que actúa o interviene, prefieren una imagen de Dios que la de Jesús porque no es específica: a esta corriente religiosa en la cultura digital se la conoce como “deísmo moralista terapéutico” (Smith & Lundquist, 2005). Se tiene acceso a una mayor información religiosa, pero se corre el peligro de fragmentar la información: tal es el caso de la difusión de citas o pasajes bíblicos que pueden entenderse desde un nivel literal sin lograr las interpretaciones debidas (Stokel-Walker, 2017).

El uso del meme también ha sido un espacio de difusión de figuras religiosas o sagradas. Las personas usan memes a través de redes sociales con el fin de provocar debate sobre la religión o afirmar sus propias creencias o posturas ideológicas en torno a la religión. Para la religión, la cultura digital la desafía en dos perspectivas: la primera, que las personas que se acercan a esta tienen expectativas grandes, y por otro lado, las instituciones religiosas necesitan adaptarse a estas motivaciones o expectativas. Por este motivo, la aparición de teléfonos inteligentes y redes sociales desafían a que la religión se reinvente, como lo hizo el cristianismo hace más de dos mil años (Stokel-Walker, 2017).

Sobre una percepción puntual de los jóvenes sobre lo sagrado, algunos estudios mencionan que los jóvenes buscan lo sagrado en espacios y momentos de la vida religiosa y no religiosa fuera de las instituciones tradicionales:

Sin rechazar sus creencias las personas toman distancia de las iglesias institucionales debido a la fuerte transición religiosa del área de la religiosidad cristiana institucionalizada hacia otras áreas de la vida religiosa y no religiosa, presentándose la resignificación, la liberación del capital simbólico sagrado como factor determinante en los nuevos reconfiguradores religiosos (Castaño López, 2006, p. 104).

¹ Verbigracia YouVersion: <https://www.youversion.com/>

² Disponible en: www.liturgiadelas horas.info

Por ende, se pueden comprender los estadios de la vida como momentos sagrados que van desde el nacimiento, la adolescencia, la juventud, entre otros. Aunque se lo perciba como el espacio de unión con Dios, lo sagrado es considerado como algo subjetivo donde no se prioriza lo comunitario o lo familiar ni las instituciones (Burmes, 2016; Castaño López, 2006). En los jóvenes de hoy se genera una conexión diferente con Dios de una forma privada y lejos de la institución religiosa (Álvarez Díaz y Álvarez Fierro, 2016).

Existen también estudios sobre la relación entre la experiencia estética y la experiencia religiosa, entre la belleza y lo sagrado. Las experiencias estética y religiosa tienen analogías y diferencias. Se encuentran semejanzas en los ámbitos psicológico o subjetivo de las dos, por cuanto la persona humana se siente estremecida y cautivada, lo cual lleva a un involucramiento o concentración de sus facultades anímicas, provocando en el individuo una experiencia de unificación y plenitud. En ambos casos estas semejanzas subjetivas pueden permitir la relación complementaria entre la belleza y lo sagrado (Blanch, 1996).

A partir de la definición de Blanch (1996) se puede afirmar que lo sagrado interpela desde el misterio absoluto y suscita una actitud de invocación y gratitud que transforma al individuo y compromete su totalidad. No obstante, desde una perspectiva de gradación, se puede decir que lo estético es una vía para llegar a lo sagrado. Este itinerario puede ser un camino válido de las nuevas generaciones para encontrarse con un sentido de lo sagrado desde lo formal, lo no-formal y la informalidad. También existen estudios de la religión desde lo estético a partir de lecturas en torno a la posmodernidad (Gastaldi, 1994), a partir de una ciberteología (Arboleda Mora, 2017; Spadaro, 2014), o desde una perspectiva evangelizadora en tiempos del internet y las redes sociales (Rubio, 2017; Valladares, 2016).

Luego de esta primera aproximación fenomenológica de la percepción de lo sagrado en las nuevas generaciones digitales, es necesario realizar un acercamiento a investigaciones sobre la relación de la religión y la cultura digital. A partir de estos estudios se reinterpreta el sentido de lo sagrado en las generaciones digitales contemporáneas.

Metodología

Con el fin de establecer la metodología para una aproximación a las percepciones y sentidos de lo sagrado en el mundo digital, se consideraron las categorías utilizadas en las investigaciones sobre religión y cultura digital (Campbell, 2013). A través de una revisión de la literatura, se indagaron palabras clave como *religión en línea* (online religion), *religión digital* (digital religion) y *religión viva* (lived religion). En especial, se tomaron en cuenta los últimos estudios en torno a religión digital, como categoría que implica el espacio tecnológico y cultural donde se integran tanto la práctica presencial de la religión como aquellas manifestaciones de la religión tanto en el internet como en las redes sociales.

Para una revisión de la literatura, se utilizaron revistas científicas, en idiomas inglés y español, publicados en los últimos quince años. Se utilizaron bases de datos como Google Scholar, CrossRef y Redalyc. Además de utilizar redes académicas como Academia, ResearchGate y Mendeley.

Para ello, se encontraron veinticinco artículos relacionados con religión y cultura digital. No obstante, se trabajaron trece artículos que se enfocaron en la religión digital. Se descartaron artículos que tenían relación con la ciberteología (Spadaro, 2014) o la evangelización digital (Valladares, 2016). La limitación para encontrar literatura a partir del objetivo de esta investigación se debe a que los estudios de esta índole son recientes y limitados, dejando abierto un campo para próximos estudios relacionados a la religión en tiempos del internet y las redes sociales.

Resultados y discusión

Los estudios sobre la religión y cultura digital permiten identificar diferentes categorías de la práctica de la fe y el sentido de lo sagrado en el internet y las redes sociales. Cabe indicar que los estudios sobre religión digital consideran que ella es un puente que conecta e integra las prácticas religiosas virtuales o en línea con los espacios tradicionales de la religión. Estos estudios exploran

la relación entre la religión y las nuevas formas mediáticas, que van desde el teléfono inteligente y los videojuegos, hasta los blogs y el uso de avatares en 3D (Campbell, 2013). También hay estudios sobre la integración y negociación de creencias, identidades y prácticas religiosas en el internet y las redes sociales (online) y de manera presencial (offline) a través del uso de medios tecnológicos (Campbell, 2016; Lövheim & Campbell, 2017).

El carácter de hibridez e integración tanto de la virtualidad como de la presencialidad le dan a la religión un nuevo sentido de interacción, convergencia y de generación de contenidos para audiencias amplias o usuarios de internet. Cuando la práctica tradicional religiosa y la cultura digital se fusionan, surge un tercer espacio híbrido y un nuevo contexto dinámico que requiere de nuevas lógicas y comprensión de sentidos. A su vez, se reconoce cómo la religión busca estrategias de inserción en la cultura digital (Hoover & Echchaibi, 2014; Campbell, 2013).

Las investigaciones en religión digital están reubicando el objeto de la práctica digital religiosa que motiva a reflexionar sobre sus diferentes elementos o componentes. Los estudios buscan redescubrir aquellos espacios digitales que tienen relación significativa con la religión o la espiritualidad. La idea de comprender y explicar un *tercer lugar* o *tercer espacio* como categoría permite reflexionar acerca de un espacio alternativo para “pensar desde” los fronteras o límites interdisciplinarios entre los estudios religiosos y los estudios en redes sociales. Este tercer espacio digital se convierte en espacios de interacción, convivencia y de empoderamiento de los internautas y, por ende, se reconoce este espacio alternativo para una religión digital (Hoover & Echchaibi, 2014).

El lugar de mediación que propone este tercer espacio digital invita a considerar las nuevas realidades “como si fuera así” desde la práctica religiosa, de manera que se considera como la mediación y la mediatización de la religión digital. Se habla de un espacio de religiosidad alternativa para la vivencia de lo sagrado desde la perspectiva de una religión digital.

El Internet también puede ser considerado como un espacio socio-espiritual o de espiritualidad social. Más allá de ser considerado como un espacio de información o de construcción del conocimiento global a través de redes sociales, se lo puede percibir como un lugar sacramental, en el que los símbolos, los rituales y las prácticas religiosas son mediadas por la tecnología con fines espirituales (Campbell, 2004). De esta manera, el internet se ha convertido en el espacio que trasciende el tiempo, las fronteras y la comunicación corporal, donde las personas buscan formas tradicionales de religión en más de veinte millones de sitios web en línea, donde, desde la privacidad del hogar, las personas pueden visitar ciber-catedrales o templos. Además, las personas pueden acceder a otras expresiones de espiritualidad de otras religiones. De forma que el internet supera la visión del computador personal hacia una concepción de una catedral de la mente, en la que las ideas de Dios y de la religión emergen, y la fe se configura y se redefine desde un espíritu social o colectivo (Chama, 1996).

Los estudios sobre religión digital mencionan la categoría de *vivencia de la religión*, *religión en vivo* o religión viva (lived religion), que se entiende como el proceso en el cual las personas acceden a diferentes fuentes religiosas para darle un sentido a su vida y para experimentar lo sagrado en su vida cotidiana, en el día a día. También se puede entender a la religión viva como el resultado del uso del internet y las redes sociales para encontrar las creencias y las motivaciones espirituales (Campbell, 2010). Una de las evidencias de esta categoría está en los estudios sobre los memes en internet orientados a temas religiosos. De hecho, los memes combinan lenguaje e imágenes sagradas y seculares a la vez, los mismos que son modificados y reconfigurados por las personas al crear expresiones de la religión o generar una comprensión o punto de vista personal. También se utilizan los memes para afirmar creencias religiosas y, en otros casos, para manifestar cuestionamientos sobre la religión (Bellar, et al, 2016).

No obstante, también existen visiones críticas frente a los estudios sobre la religión y la cultura digital. En la experiencia de la cultura occidental, la sociología de la religión ha realizado estudios desde el pensamiento y la práctica religiosa regulada por instituciones religiosas tradicionales, hasta la construcción de narrativas de lo sagrado y sus formas de expresión de lo trascendente desde

una visión personalista y subjetiva. A partir de la inclusión de los estudios de religión con medios de comunicación social y redes sociales, se ha identificado a la religión digital como un nuevo campo de investigación (Campbell, 2013).

No obstante, hay estudios que reconocen que las necesidades y motivaciones espirituales online (en línea) de los individuos están conectadas con un supermercado espiritual (the spiritual supermarket) o mercado religioso (the religious market), que se relaciona con el consumo y la concepción de valor utilitario. En este sentido, estos estudios reconocen que en el internet conviven consumidores espirituales en las redes sociales mediados por lo social y lo colaborativo como tendencia o moda. Esta visión crítica invita a redefinir la relación de los individuos con las instituciones religiosas, y el sentido de lo sagrado en el internet y las redes sociales desde la propia experiencia espiritual o desde una inteligencia espiritual (Torralba, 2019; Rähme, 2018).

A partir de estas categorías se puede resignificar la concepción de lo sagrado desde una interpretación de sus distintos sentidos en la cultura digital mediada por la tecnología, el internet y las redes sociales. Lo sagrado se relaciona con lo divino y lo trascendente, que liga al ser humano a esta realidad supra-natural, no-racional (Dadosky, 2004). Si en los estudios sobre jóvenes y religión se reconoce una construcción continua de lo religioso o del significado de la religión (Elzo, 2001), se puede inferir que para estas nuevas generaciones digitales el sentido de lo sagrado se va construyendo desde la cotidianidad en ese sentido de búsqueda por los sentidos y la trascendencia que se encuentran en el mundo digital mediado por la tecnología.

Conclusiones

El presente artículo indaga sobre las percepciones y sentidos de lo sagrado en las generaciones digitales. A partir de una descripción de algunas de las generaciones digitales contemporáneas, se realiza una aproximación de las

percepciones de lo sagrado en los jóvenes mediados por el uso tecnológico. A su vez, se identificaron sentidos de lo sagrado a partir de estudios recientes sobre religión y cultura digital canalizada en los media, el internet y las redes sociales.

Se concluye que las nuevas generaciones digitales desafían los futuros estudios sobre la manifestación de lo sagrado en la era digital. Los nuevos ciberespacios que surgen permiten que lo sagrado se encuentre presente, se resignifique y se inserte en la cotidianidad de los internautas. Se percibe que lo sagrado se alimenta en estos nuevos espacios y tiempos en internet fuera de las instituciones formales y tradicionales de la religión. Sus manifestaciones en el internet evidencian la búsqueda de Dios a través de las necesidades espirituales y el sentido de la trascendencia.

Si la peregrinación mantiene su vigencia para llegar o visitar a los lugares santos o sagrados, el internet y las redes sociales ofrecen la posibilidad de un peregrinaje continuo y permanente de los sitios y los textos sagrados desde el propio lugar del sujeto. De esta manera, la persona ya no va en búsqueda de lo sagrado, sino que lo sagrado puede estar en el contexto personal de la persona, en cualquier momento y hasta en sus espacios íntimos, a través de la mediación tecnológica y el acceso al internet.

A través de la cultura digital, se puede concluir que el sentido de lo sagrado se construye cotidianamente en estos entornos virtuales en línea (online). Los millones de sitios web, blogs y redes sociales sobre religión, el acceso de recursos religiosos abiertos, la aparición continua de memes religiosos, abren la posibilidad de que lo sagrado se re-manifieste a través de estos nuevos espacios digitales y se acerque a los hombres y mujeres que buscan permanente a Dios.

No se puede desconocer que la religión digital abre un amplio campo para la investigación. No obstante, una de las limitaciones que el presente estudio encontró fue la limitación de fuentes bibliográficas y resultados de investigación, en especial aplicados a un contexto latinoamericano. A su vez, cabe indicar que la evolución de la tecnología, las redes sociales e internet desafía a los futuros investigadores para mantener una constante actualización de la

literatura y lograr una comprensión efectiva del nuevo fenómeno religioso que acaece y los sentidos de lo sagrado de las nuevas generaciones que surgirán mediados por nuevas tecnologías en los próximos años.

Conflicto de intereses

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

Referencias

- Millennials: la generación malcriada que quiere cambiar el mundo. (6 de noviembre de 2012). *ABC*. Recuperado de https://www.abc.es/sociedad/abci-millennials-generacion-201211030000_noticia.html?ref=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F
- Acosta-Silva, D. A., y Muñoz, G. (2012). Juventud Digital: Revisión de algunas aseveraciones negativas sobre la relación jóvenes-nuevas tecnologías. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 10(1), 107-130. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/rlcs/v10n1/v10n1a06.pdf>
- Álvarez Díaz, D., y Álvarez Fierro, Y. (2016). *Representaciones sociales que orientan el consumo religioso en los jóvenes universitarios de 18 a 25 años de la ciudad de Bogotá* (Trabajo de grado). Universidad Santo Tomás de Colombia, Facultad de Mercadeo.
- Arboleda Mora, C. (2017). Evangelizar la cibercultura: los retos de la ciberteología. *Veritas*, (38), 163-181. Recuperado de <https://scielo.conicyt.cl/pdf/veritas/n38/0718-9273-veritas-38-00163.pdf>

- Balladares, J. (2017). Una ética digital para las nuevas generaciones digitales. *Revista PUCE*, (104), 543-563. Recuperado de <http://www.revistapuce.edu.ec/index.php/revpuce/article/view/81>
- Balladares Burgos, J., Avilés Salvador, M., y Pérez Narváez, H. (2016). Del pensamiento complejo al pensamiento computacional: retos para la educación contemporánea. *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 21(1), 143-159. doi: 10.17163/soph.n21.2016.06
- Bellar, W., Campbell, H., James Cho, K., Terry, A., Tsuria, R., Yadlin-Segal, A., & Ziemer, J. (2016). Reading Religion in Internet Memes. *Journal of Religion, Media & Digital Culture (JRMDC)*, 2(2), 2-39. doi: 10.1163/21659214-90000031
- Blanch, A. (1996). *Lo estético y lo religioso: cotejo de experiencias y expresiones*. Universidad Iberoamericana: México, D.F.
- Burmes, J. M. (2016). *La pregunta por el sentido de los jóvenes*. (Tesis de Licenciatura) . Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Busom, R. (7 de noviembre de 2015). Prolegómenos para una ética digital. *Digital Responsibility*. Recuperado de <http://www.digitalresponsability.com/2015/06/prolegomenos-para-una-etica-digital.html>
- Campbell, H. (2004). The Internet as Social-Spiritual Space. En J. McKay, *Netting Citizens* (pp. 208-231). Edinburgh: Saint Andrew Press.
- Campbell, H. (2010). *When Religion Meets New Media*. Abingdon: Routledge.
- Campbell, H. (2013). *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London: Routledge.
- Campbell, H. (2016). Surveying theoretical approaches within digital religion studies. *New Media & Society*, 19(1), 15-24. doi: 10.1177/1461444816649912
- Capurro, R. (2009). *Digital Ethics*. Recuperado de <http://www.capurro.de/korea.html>

- Castaño López, J. A. (2006). Tendencias de la religión en los jóvenes de Pereira. *Revista Páginas*, (74), 75-110. Recuperado de <http://biblioteca.ucp.edu.co/ojs/index.php/paginas/article/view/1603>
- Chama, J. C. (1996, December 16). Finding God on the Web. *TIME*. Recuperado de <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,985700,00.html>
- Cobo, C., y Moravec, J. (2011). *Aprendizaje invisible. Hacia una nueva ecología de la educación*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Dadosky, J. (2004). *The Structure of Religion Knowing. Encountering the Sacred in Eliade and Lonergan*. Weston: Sunny Press.
- Del Moral, J. (9 de noviembre de 2006). ¿Cómo es la generación *youtube*? [Mensaje de un blog]. Recuperado de <https://blogs.alianza.com/re-dessociales/2006/11/09/icomos-es-la-generacion-youtube/>
- Educar. (9 de diciembre de 2005). *Epistemología de las marcas en la era de la incertidumbre. La generación arroba* [Mensaje de un blog]. Recuperado de <http://portal.educ.ar/debates/educacionytic/nuevos-alfabetismos/epistemologia-de-las-marcas-en-la-era-de-la-incertidumbre-la-generacion-arroba.php>
- Elzo, J. (2001). Jóvenes y religión: comportamientos, creencias, actitudes y valores. *Estudios de Juventud*, (53), 19-32. Recuperado de <http://www.injuve.es/sites/default/files/Revista53-2.pdf>
- European Data Protection Supervisor (EDPS). (2015). *Towards a new digital ethics*. Retrieved from https://edps.europa.eu/data-protection/our-work/publications/opinions/towards-new-digital-ethics-data-dignity-and_en
- Federación Internacional de Universidades Católicas. (2014). *Las culturas de los jóvenes en las universidades católicas. Un estudio mundial*. París: Publicaciones IFCU.

- Gardner, H., y Davis, K. (2014). *La generación APP*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Gastaldi, I. (1994). *Educar y evangelizar en la posmodernidad*. Quito: Abya Yala.
- Gutiérrez-Rubí, A. (2015). *La transformación digital y móvil de la comunicación política*. Madrid: Fundación Telefónica y Editorial Ariel. Recuperado de http://www.fundaciontelefonica.com/arte_cultura/publicaciones-listado/pagina-item-publicaciones/itempubli/334/?_ga=1.160639613.1909510516.1475083382
- Hamel, G. (24 de marzo de 2009). *The Wall Street Journal*. Retrieved from <http://blogs.wsj.com/management/2009/03/24/the-facebook-generation-vs-the-fortune-500>
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Hoover, S., & Echchaibi, N. (2014). *Media Theory and the "Third Spaces of Digital Religion"*. The Center for Media, Religion, and Culture. University of Colorado. Retrieved from <https://thirdspacesblog.files.wordpress.com/2014/05/third-spaces-and-media-theory-essay-2-0.pdf>
- James, C. (2014). *Disconnected: Youth, New Media, and the Ethics Gap*. London: MIT Press.
- Martínez, A. (4 de diciembre de 2015). ¿Qué se siente ser parte de la generación "like" y trabajar gratis para las marcas? [Mensaje de un blog]. Recuperado de <https://pijamasurf.com/2015/04/que-se-siente-ser-parte-de-la-generacion-like-y-trabajar-gratis-para-las-marcas/>
- Turning On The "No-Collar" Workforce. (2012, March 15). *Mediapost*. Retrieved from <https://www.mediapost.com/publications/article/170109/turning-on-the-no-collar-workforce.html>
- Moravec, J. (2013). *Knowmad society*. Minneapolis: Education Futures.

- Moya López, M. (2013). De las TICs a las TACs: la importancia de crear contenidos educativos digitales. *Didáctica, Innovación y Multimedia (DIM)*, (27), 1-15. Recuperado de https://ddd.uab.cat/pub/dim/dim_a2013m12n27/dim_a2013m12n27a5.pdf
- Lövheim, M., & Campbell, H. (2017). Considering critical methods and theoretical lenses in digital religion studies. *New Media & Society*, 19(1), 5-14. doi: 10.1177/1461444816649911
- Pedró, F. (2011). Razonablemente, ¿a dónde podríamos ir? En *Tecnología y escuela: lo que funciona y por qué* (pp. 25-46). Madrid: Fundación Santillana. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/234139384_Tecnologia_y_escuela_Lo_que_funciona_y_por_que
- Rähme, B. (2018). Digital religion, the supermarket and the commons. *Sociétés*, (139), 73-86. Retrieved from <https://www.cairn.info/revue-societes-2018-1-page-73.htm#>
- Rideout, V., Roberts, D., & Foehr, U. (11 de julio de 2005). Generación M: los chicos que crecieron con los nuevos medios. *Educación*. Recuperado de <http://portal.educ.ar/debates/educacionytic/nuevos-alfabetismos/generacion-m-los-chicosque-crecieron-con-los-nuevosmedios.php>
- Rischenole, R. (2011). Digital Ethics and Kids. Center for Digital Ethics Policy. Retrieved from <http://digitaethics.org/essays/digital-ethics-kids/>
- Rubio, J. (2017). *Evangelizar en el planeta digital*. Madrid: PPC Editorial.
- Rushkoff, D. (2013). *Present shock: when everything happens now*. New York: Current.
- Sartoris, E. (5 de diciembre de 2008). Características de la "Generación M". *La Flecha*. Recuperado de <http://laflecha.net/archivo/canales/comunicacion/noticias/caracteristicas-de-la-generacion-m-multimedia>
- Smith, C., & Lunquist, M. (2005). *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*. Oxford Scholarship Online. doi: 10.1093/019518095X.001.0001

- Sorman, G. (14 de agosto de 2011). La generación Facebook. *ABC*. Recuperado de https://www.abc.es/internacional/abcp-generacion-facebook-201108140000_noticia.html
- Stokel-Walker, C. (2017). *How smartphones and social media are changing Christianity*. *BBC*. Retrieved from <http://www.bbc.com/future/story/20170222-how-smartphones-and-social-media-are-changing-religion>
- Spadaro, A. (2014). *Ciberteología. Pensar el cristianismo en tiempo de la red*. Madrid: Herder.
- Telefónica. (2016). *Index on digital life*. Madrid: Telefónica. Recuperado de <https://www.telefonica.com/es/web/public-policy/index-on-digital-life>
- Think with Google. (2013). Meet Gen C: The YouTube Generation [Mensaje de un blog]. Retrieved from <https://www.thinkwithgoogle.com/consumer-insights/meet-gen-c-youtube-generation-in-own-words/>
- Torralba, F. (2019). *Inteligencia espiritual*. Plataforma: Barcelona.
- Valladares, X. (2016). *Buenas prácticas para evangelizar en Twitter*. Madrid: San Pablo.

CON UNA BRÚJULA EN LA MANO^a

Viviana Restrepo O*

I

No sé qué éramos entonces

si la palabra en el poema
o el viento que acariciaba el lecho

No sé si éramos dos rostros con la misma voz
o la calle de la embriaguez

Ya no sé, hermano mío, si erastú
o era yo quien rogaba al dios
que limpiara nuestro camino

que cortara el puente del pasado
y dibujara un camino nuevo, no una promesa

Ya no sabré si tu presencia
era *el sol de la tarde*
o la quietud

^a Selección. Premio de poesía XIX Concurso Los sueños de Luciano Pulgar, 2016 (Alcaldía de Bello).

* Licenciada en filosofía. Editora en South Pole, Colombia. Tallerista de literatura y escritura creativa en bibliotecas públicas e Instituciones Educativas de Medellín. Invitada al XVI y XXI Festival Internacional de Poesía de Medellín y al XV Festival de Mujeres Poetas en Cereté. Lo que dura un eclipse, primer libro de poemas publicado en 2011, por El Tambor Arlequín. En 2013, ganó el concurso Creaciones literarias. Cuentos, poesías y ensayos de la Universidad Católica Luis Amigó (área de poesía) y en 2016, ganó el Premio Los sueños de Luciano Pulgar (poesía). Contacto: viviana.rpo@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2403-8463>

II

Cómo nombrar la distancia

si la señal ya estaba dada

Una hora imprecisa
y un aire caliente
cubrieron su rostro

¿qué será de mí sin ese sol?

Su gesto ya es otro

III

En la pequeña casa de campo
aguardé el silencio

Dibujé círculos en el aire y en la tierra
porque la guerra no iba a durar mucho tiempo

Así fuera un día o la eternidad en el corazón

Entonces oculté los nombres
y no hubo verdad, ni alegría bajo los pies

Solo una luz cenicienta
y las palabras
que una a una
fueron la soledad de la casa
y el viaje

IV

Una canción de infancia
me traía tu nombre cuando no estabas

y era este árbol mi compañía

Una canción desnuda y serena
que amarraba mi cuerpo al sol que tú deseabas

y era esta tierra, tu tierra

Una canción que fue quedándose sin color

y era esta casa la ciudad que no recordabas

una canción de infancia
un árbol
una casa

V

No puedo demorarme en ti

Voy de paso y con una brújula en la mano
han sido los nombres lo único que te ha dado vida
la máscara y su apariencia de hierro te han sustentado

así me has hablado
y con un solo gesto de tu mano aprendí a callar

No puedo demorarme en ti

Es el viaje lo que no puede demorar

VI

Tres palabras
develaron un abismo
y no me fue desconocido

Tres palabras
desentrañaron la raíz y el deseo

palabras que no volverás a pronunciar

Tu silencio y la llave se corresponden

VII

Adivinaste mi delirio
con una mirada

Bastó una pregunta
una carta un gesto
Para descifrar mi pasado

Entonces dibujé mi silencio y tu nombre
aparecieron las respuestas

una puerta se abrió en tus manos

VIII

Dijiste país
y tu equipaje: un sueño blanco.

Dijiste montaña,
y la casa: un puñado de piedras.

Dijiste palabra
y marcas invisibles
en tu única página en blanco

Dijiste río
y la mirada al sur
dibujó el camino

Allá estás

REPRESENTACIONES SIMBÓLICAS DEL GÉNERO EN MANABÍ-ECUADOR

Symbolic representations of the gender in Manabí-Ecuador

Artículo de investigación científica y tecnológica^a

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3578>

Recibido: 10 de agosto de 2019 / Aceptado: 16 de enero de 2020 / Publicado: 30 de abril de 2020

*Fanny Tubay Z.**

^a El artículo derivado del proyecto de investigación El género como estructura social en el artesanado ecuatoriano y portugués, inscrito al grupo de investigación intercultural INTER de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED, España.

* Magíster en Educación Intercultural. Candidata Doctoral UNED- España –Programa de Doctorado en Educación. Contacto: fannytubay@hotmail.com ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9156-0956>

Resumen

Los estudios de género en la provincia de Manabí- Ecuador son casi inexistentes y escasamente planteados en los ámbitos sociales y políticos de la región, en consecuencia, la discusión, de por sí limitada, recae en discursos y prácticas encriptadas en estructuras sexistas que reproducen mensajes sobre sus representaciones sociales en esa provincia. Por ello, se analizan los símbolos y discursos para conocer esa realidad, desde la perspectiva de un grupo de habitantes conectados directa e indirectamente con el contexto. Se aplica una metodología cualitativa con herramientas etnográficas basadas en entrevistas y análisis de imágenes. Las representaciones simbólicas nos muestran estereotipos y roles interiorizados en las prácticas desiguales y violentas, en una población fuertemente abrazada a la identidad cultural de su pueblo, en la que se encuentra naturalizado el poder masculino sobre lo femenino.

Palabras clave

Estereotipos; Estudios de género; Identidad cultural; Manabí; Roles interiorizados; Representaciones simbólicas.

Abstract

Gender studies in the province of Manabí- Ecuador, are almost nonexistent and scarcely raised in the social and political arenas of the region. Consequently, the discussion, which is limited in itself, falls on speeches and practices encrypted in sexist structures, reproducing messages about their social representations in that province. Therefore, the symbols and speeches are analyzed to know that reality, from the perspective of a group of inhabitants directly and indirectly connected as the context. A qualitative methodology is applied with ethnographic tools based on interviews and image analysis. The symbolic representations show us stereotypes and internalized roles in unequal and violent practices, in a population strongly embraced by the cultural identity of their people, in which the masculine power over the feminine is naturalized.

Keywords

Cultural identity; Gender studies; Internalized roles; Manabí Stereotypes; Symbolic representations.

Introducción

Antecedentes históricos de los papeles de género en Manabí

Los estereotipos de género en Manabí tienen su origen en la influencia de las culturas que se asentaron en la costa ecuatoriana, transformando las formas de vida las familias y las sociedades, y aceptando un aparente orden social normativo. Estas prácticas culturales, por un lado, derivadas de las culturas Manteña, Chorrera, Machalilla, Guangalam Bahía, Chirije, Jama Coaque I, II, Milagro, Tejar, Huancavilca (Regalado, 2018), distribuían actividades en función del género. Los hombres se dedicaban a la agricultura y la pesca, y la mujer a las actividades de cuidado y atención en el hogar (hijos, alimentos y vestimentas). Por otro lado, la influencia de la época colonial y la republicana sostuvo ciertos patrones sociales que prevalecen actualmente y son los que han construido el escenario y los personajes de esta zona (mujer y hombre montubio). Estos sucesos dieron paso a que Manabí sea un emplazamiento de contrastes socioculturales, enraizados y abrazados a una identidad que dice llamarse propia.

Los personajes manabitas están pensados sobre la norma biológica del sexo y de construcciones culturales, para establecer ideas estereotipadas de género (femenino y masculino) alrededor de “fuerza-debilidad” y “casa-calle” (Tubay, 2019). Asignando a cada categoría roles justificados en la tradición que fueron estableciendo los límites para ser mujer u hombre y comportarse correctamente en las esferas públicas y privadas. Para hablar del montubio¹ como personaje, recordamos que, históricamente lo masculino ha sido descrito en función de unas particularidades machistas, aceptadas e interiorizadas por la sociedad como un rasgo de identidad cultural. Del lado femenino, la condición pasiva y reducida a la obediencia al sistema patriarcal (Federici, 2004), ha sido la constante para desarrollarse como mujer (esposa o pareja de un hombre), ama de casa y cuidadora del hogar.

¹ La palabra castiza es “montubio” (del latín montis = del monte, y del griego: hios = vida). Pero De la Cuadra (2004) la hizo derivar del latín “vita” y la transformó en “Montuviño”.

De la Cuadra (2004), en su obra *Los Sangurimas*, relata brevemente la situación del hombre, pero también el rol de la mujer en la campiña Manabita. Así, cuenta que su personaje principal (Nicasio Sangurima), se había casado tres veces y había tenido un sinnúmero de hijos que estaban regados por todas partes, en los alrededores y muy lejos. Para el personaje tener más de una conviviente era un hecho normal, y mucho más tener hijos, porque eso proyectaba y garantizaba su virilidad y descendencia. De la Cuadra (2004) narra que a Nicasio en alguna ocasión le preguntaron cuántos hijos tenía, a lo que él respondía: “Si estaba a mano una mazorca de maíz, la mostraba al preguntón. Cuente los granos, amigo. ¿Ya los contó? Ese es el número” (2004, p.33).

Esta realidad del personaje no se agota en la obra literaria, sino que es constante en el imaginario para demostrar el grado de virilidad masculina y su importancia en los rituales de emparejamiento, pues el número de hijos no solo reafirma un estereotipo de fuerza para el trabajo fuera de casa (Tubay, 2019) y poder sexual, sino que propone un prototipo de pareja ideal que sostiene los demás aspectos de las relaciones sociales. La mujer, de su lado, desde el rol reproductor dentro del hogar, concibe hijos, maneja los alimentos y proporciona cuidados a los miembros de la familia. Parcial o totalmente esas costumbres fueron transmitidas e imitadas por las siguientes generaciones, quienes reafirman asimetrías sociales que recaen en formas de dominación masculina y cruzan el umbral de la violencia simbólica (Bourdieu, 1996), para persistir en espacios que responden a patrones culturales de comportamiento machista y que tienden a naturalizar otras formas de violencia más allá de lo físico y la agresión sexual (Viteri, 2016). La violencia, a la par que los estereotipos, no es genética, sino también transmitida de una generación a otra por las conductas aprendidas y por lo que ha quedado como herencia de nuestros antepasados (Lucas Meza y Mestre Gómez, 2018), y afecta a todas las culturas y grupos sociales indiferentemente del status socioeconómico (Gómez Miele y Román Cao, 2018) no solo en Manabí, sino en todo el mundo.

En suma, la cultura machista naturalizada en nuestro medio aún sigue arraigada e influye en el comportamiento de los habitantes, quienes no perciben en su normalización ninguna forma de opresión, sino que, como afirma Lévi-Strauss (1985), esta se encuentra aparentemente yuxtapuesta o superpuesta

a la vida, y es capaz de sustituir, utilizar y transformar nuevos ordenes sociales. La historia de esta provincia impronta unos papeles de género, marcados por la tradición familiar y social, en la que el sexo es el determinante del destino de mujeres y hombres. Por ese motivo, las representaciones analizadas tienen cimientos en una imagen reproducida en un discurso de tradiciones y lenguaje simbólico al que nos permitimos prestar atención y dejarlo hablar (Jung y Kerényi, 2004), por medio de un arquetipo construido y desdibujado desde los imaginarios propios y ajenos que, a manera de estereotipos y prejuicios, cimentan lo femenino y lo masculino, bien sea para desfavorecer o privilegiar. A partir de ese lenguaje habituado en el imaginario social, este trabajo obtiene resultados desde dos marcos referenciales. Uno representado por los códigos simbólicos femeninos y masculinos, característicos del identitario cotidiano. Y un segundo, descrito a partir de los colaboradores como un todo general o plural para responder a una identidad impuesta que los engloba en cada una de sus categorías en el sistema capitalista patriarcal (Federici, 2004).

Si bien se trata de prácticas normativas machistas, para algunos habitantes estas representan un motivo histórico y cultural que dice diferenciar a un manabita de cualquier otro ecuatoriano. Por medio del reconocimiento de la alteridad, se autoidentifican con un estereotipo de nobleza, valentía y trabajo para el caso de lo masculino. Y con estereotipos de belleza y cualidades positivas para ser consideradas buenas madres y amas de casa, en el caso femenino. Estas formas de autoidentificación, emancipación y reconocimiento sintetizan una plurifemeneidad y plurimasculinidad en categorías estándares que escapan de la realidad y de los nuevos modelos de construcción femenina, masculina u “otros géneros” (Butler, 2007). En tal sentido, la identidad manabita se presenta como metáfora para reducir a la cultura, haciendo necesario abordar esta problemática como tema emergente en los estudios de género en Ecuador.

Por esos motivos, acudimos a teorías modernistas femeninas y al marxismo feminista para centrar el análisis desde esos enfoques y hablar de la mujer y del hombre manabita desde las ideas que se construyen alrededor de sus representaciones, de manera individual y colectiva. Pues son estas, las que “dan forma a las categorías y estereotipos que a modo de símbolos, arqueti-

pos y mitos, recrean las expresiones del imaginario social, dando forma a las imágenes” (García Peña, 2012, p. 133). De ahí que dialogar epistémicamente desde esos aportes con autores como Jung (1991), Bourdieu (1996) y García Peña (2012), y desde la crítica feminista “que no se basa en el estudio de la mujer, sino en el análisis de las relaciones de género y del género como principio estructural de todas las sociedades humanas” (Moore, 1991, p. 9), resulta primordial para interpretar los significados de las representaciones sociales, y la forma en que influyen y tienen cabida en la dinámica ciudadana manabita estas representaciones que invisibilizan, folclorizan y reafirman la desigualdad y la injusticia social.

Método

La metodología cualitativa nos ofrece “una variedad de materiales, como entrevistas, experiencias personales, observaciones, imágenes y sonidos” (Flores, Gómez y Jiménez, 1999), En consecuencia, en este estudio utilizamos entrevistas semiestructuradas e imágenes para interpretar desde la perspectiva de sus miembros (Guber, 2019), los arquetipos que derivan de hechos sociales y culturales en un grupo de mujeres y hombres sienten, piensan, hacen la diferencia y tejen la vida (Guerrero, Ferraro y Hermosa, 2016) en la provincia de Manabí. Por consiguiente, acudimos a la etnografía como método de investigación para expresar en palabras y en prácticas el sentido de la vida, la cotidianidad, los hechos extraordinarios y el devenir (Guber, 2019) de mujeres y hombres que en su diario vivir encarnan prácticas desiguales a causa de unas representaciones sociales enmarcadas en estereotipos de género. De ese modo, ofreciéndonos la etnografía medios inmejorables para conocernos (Guber, 2019) y reconocernos en la diversidad, las dos herramientas derivadas de la etnografía (entrevistas e imágenes), nos abren paso a investigar la realidad, presente o pasada del contexto escogido, por medio de un lenguaje que aprovecha todas las posibilidades para observar y establecer un diálogo (Mundó, 2015) entre lo observado y expresado.

La decisión tanto metodológica como la elección de los colaboradores se definió alrededor de un proyecto de investigación doctoral que analizaba la perspectiva de género en Manabí. A la luz de ese trabajo, las representaciones sociales que proyectaban los discursos y las imágenes alrededor merecerían un estudio específico que permitiera conocer los imaginarios sociales para lo femenino y lo masculino en esta provincia. En ese sentido, las entrevistas semiestructuradas fueron realizadas a veinte personas que decidieron colaborar autónomamente. Y se llevaron a cabo como conversaciones entre pares, tratando de sintonizar los significados producidos interactivamente con la dinámica emocional dentro de la entrevista (Ellis & Berger, 2003). Para diferenciar e interpretar los resultados, etiquetamos a los colaboradores en dos grupos. En el primero, agrupamos a quienes nacieron en Manabí, y en el segundo, a aquellas personas que vivían o estaban de paso en la provincia y que eran externos al área geográfica. El sentido de entrevistar a dos segmentos de población se fundamenta en la idea de observar desde la pertenencia a una región y desde la convivencia en un rol de invitado externo, que observa cómo se proyecta y construye una identidad desde los bordes.

De su lado, la selección de imágenes fue tomada de sitios de internet: webs institucionales, de publicidad en revistas físicas o electrónicas. Para su elección se utilizaron descriptores en buscadores bajo las denominaciones “mujer manabita”, “hombre manabita”, “montubio manabita”. Estas imágenes son el resultado de esas búsquedas en el año 2017, de modo que muestran los símbolos visibles que identifican a las mujeres y hombres, siempre desde una aproximación parcial y desde una singular manera de concebir el orden simbólico de la realidad (Mundó, 2015). En ambos casos, para el análisis se toman como base fundamentos teóricos de los estudios de género y de las representaciones simbólicas, a través de autores que dialogan y ponen en debate enfoques que discuten, reafirman o reconstruyen ideas y conceptos.

Tabla 1. Tipos de entrevistas

Tipos de entrevista	Código	Origen
10 Entrevistadas/os nacidas/os en Manabí	M1 al M10	Cantones: Portoviejo, Santa Ana, Manta, 24 de Mayo, Junín

10 Entrevistados de E1 al E10 Otras provincias del Ecuador: Pichincha, Guayas, El Oro, Loja. Países: España, diversos orígenes Venezuela, Colombia

En la tabla 1 los códigos del 1 al 10 con la inicial M, corresponden a las personas que nacieron en Manabí. Y los codificados del 1 al 10 con la letra E, a un grupo de personas de diversos orígenes (otras provincias del Ecuador y otros países). Los resultados plantean cuestionamientos que indagan ¿con qué símbolos se identifica al Manabita?, ¿cómo define al habitante de Manabí? o ¿qué representa la mujer y el hombre en Manabí? Estos datos se formulan en correspondencia con los diversos aportes que sustentan un trabajo de campo que tuvo como prioridad un acercamiento a la realidad del entorno.

La construcción sociocultural de la mujer y el hombre manabita

Según los datos de INEC (2010), la provincia cuenta con 1.369.780 habitantes, cuya edad promedio es relativamente joven (28 años). El 49,7% son mujeres y el 50,3 son hombres. También se conoce que 346.118 personas de la población son mujeres que se encuentran en edad reproductiva². La tasa de escolaridad femenina es de 8,6%, por encima de una masculina de 8,3%, es decir tres puntos más alta que la de hombres, pero no muy alejada de la brecha de desigualdad escolar en el país. Por su parte, la población económicamente activa es más elevada en los hombres que en las mujeres. Esta categoría disocia una realidad segmentada en espacios diferentes para lo femenino y masculino. De una mano, la mayoría de los hombres se destina a la agricultura y a trabajos que utilizan la fuerza fuera de casa. Mientras que a las mujeres se les asignan funciones del hogar o al comercio informal, consideradas de menor importancia. Eso también lo sostiene Tubay (2019), quien afirma que se trata de una sustantividad global alineada en función de dos protocategorías (casa y calle). La calle para lo masculino y la casa para lo femenino.

² Mujeres de 15 a 49 años (INEC, 2010).

En cuanto a la autoidentificación, el INEC revela que el 69,9% de la población se considera mestiza y apenas un 19,2% se reconoce como montubia³, lo que nos lleva a pensar que no toda la población se identifica como montubia pese a que en el imaginario colectivo la provincia es reconocida por un estereotipo identitario bajo esa figura, sometiendo a la población a características rígidas que generalizan a todos bajo patrones similares y equivocados. En consecuencia, se trata de una población estigmatizada, cuyos matices sociales responden a mensajes que a menudo se transmiten de manera implícita a través del lenguaje y otros símbolos (Lamas, 1996) en diferentes entornos y situaciones (étnicas, de género, de clase social, economía, cultura y economía). Estos datos ponen en valor una diversidad que trasciende lo étnico y recoge resultados de la constante transformación y la ascensión de las culturas híbridas (Canclini, 2017) en la construcción de sociedades interculturales. Por ende, hablar de una identidad fija en Manabí resulta contradictorio, porque al contar una población enriquecida por la diversidad de orígenes y bagajes culturales, se pone de relieve el aporte al desarrollo económico, cultural y social de unos grupos caracterizados por la pluriculturalidad de sus entornos multiculturales. A eso se refiere Nash (2001) cuando afirma que en los contextos actuales de globalización, el reconocimiento del multiculturalismo permite la definición del concepto cultura en términos de diversidad y de identificación de la variabilidad cultural. Esa diversidad cultural que también es de género permite reafirmar que la sociedad es inevitablemente un mundo de significados⁴ (Connell, 2002) interpretaciones y dimensiones colectivas, en la que mujeres y hombres proyectan realidades distintas, en confrontación con reglas establecidas en una cultura rutinizada y habitualizada (Dietz, 1999) donde se espera que las personas actúen conforme a los estereotipos.

Acorde con García Peña (2012) las “imágenes simbólicas que se elaboran como un ejercicio de la imaginación, se ligan a la representación a través de los datos sensibles que las constituyen, y a la memoria porque recurren a las experiencias pasadas para crearse” (p.134). En tal sentido, esto es una realidad en los imaginarios estereotipados de género en Manabí, dado que la “invención de

³ Cifras del INEC -Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. Censo poblacional del año 2010. Se pueden revisar en: <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/wp-content/descargas/Manu-lateral/Resultados-provinciales/manabi.pdf>

⁴ Traducción propia al español de Gender Short Introductions.

tradiciones” (Hobsbawn y Ranger, 2002) en ese espacio responde a un legado histórico que desde el pasado hasta la actualidad continúa reproduciéndose en sus prácticas más hegemónicas.

La construcción de una visión despojada de ideas preconcebidas y de conceptos que justifican la igualdad de desiguales (Quijano, 2003) muestran cómo a través de imágenes e interpretaciones estereotipadas se reproducen y conciben otros eslabones y subcategorías dentro y fuera de Manabí. Muchas de estas se hacen visibles o perceptibles en el lenguaje masculino o masculinizante (Romão, 1989) que se utiliza para hablar del propio “género”, y que colocan a lo masculino en estados superiores a lo femenino (Lorber, 2009). Ya sea porque “algunos mecanismos lingüísticos acentúan la invisibilización de las mujeres y la valoración asimétrica de lo que está asociado con lo masculino y lo femenino” (Do Mar Pereira, 2012, p. 82) o porque es una naturalización compleja para deconstruir y despatriarcar.

Estas contradicciones socioculturales de la cosmovisión local implican una sentencia y un destino proclamado, que más allá de ser discutido, es alagado como un pensamiento cuya noción universal ignora las diferencias y la diversidad de la experiencia colectiva (Nash, 2001). Los enunciados de belleza, fuerza o amabilidad que caracterizan al Manabita no permiten problematización o “ser capaces de aislarlos de otros fenómenos de sentido y fundamentar su existencia particular” (García Peña, 2012, p. 127), sino más bien, encapsular la identidad como una receta estándar. Esa perspectiva simbólica representa una entrada enigmática y sugerente al mundo de los significados humanos (García Peña, 2012), agrega etiquetas con conceptos de belleza, hospitalidad que juegan peligrosamente en las fronteras preferenciales de un imaginario central (masculinidad) construido históricamente como cimiento (Munizaga, Araya y Rojas, 2014) y como orden simbólico y social. Otro ejemplo se describe en la representación femenina y masculina en Manabí (mujeres tejiendo el sombrero de paja toquilla, cerca de las montañas y el campo, y hombres usando el machete en el agro o pescando) (participante M2). En el primer caso, reafirmando la pertenencia femenina al hogar y a la sutileza, en esferas del espacio privado. Y en el segundo, asentando la fuerza masculina en los imaginarios externos al hogar, en arduas jornadas laborales dominando el espacio público

(Tavares, 2012; Tubay, 2020). Eso no solo solapa los espacios acordes con el género y fortalece un imaginario de “hombre trabajador y aguerrido, que no se deja vencer fácilmente y a una mujer hospitalaria y la vez sencilla” (participante E1), sino también una imagen masculina jolgoria que combina violencia y comedia simultáneamente.

Representaciones sociales

Las representaciones sociales son el seno gestatorio de las imágenes primordiales, común para todos los seres humanos (Giraldo, 1961), su orden colectivo obedece a un pensamiento social (Durkheim, 1912), en el que individuos diferentes comparten también pensamientos diferentes, más allá de las representaciones individuales que tengan (Pérez, 1999). Por esa razón, proyectan señales individuales o colectivas a través de símbolos y arquetipos, que más adelante se convierten en estereotipos. Esas representaciones son,

el producto de una inmensa cooperación extendida no sólo[sic] en el tiempo, sino también en el espacio; una multitud de espíritus diferentes que han asociado, mezclado, combinado sus ideas y sentimientos para elaborarlas; amplias series de generaciones que han acumulado en ellas su saber. Se concentra en ellas, un capital intelectual muy particular, infinitamente más rico y complejo que el individual (Pérez, 1999, p.14)

Así encontramos que la naturaleza del pensamiento social es la comunicación por símbolos, que además se encuentra basada en el funcionamiento mental por medio de la actividad simbólica (señales, interpretaciones) (Pérez, 1999), y de discursos que mutan, se personalizan y se atan a conformaciones colectivas del imaginario cultural (García Peña, 2012). Para este autor los símbolos son:

esas pequeñas unidades que poseen una gran capacidad concentradora de energía significativa, que migran de una época y de un contexto a otro, permaneciendo asombrosamente estables a lo largo de la historia de la cultura, y al mismo tiempo, adaptándose a una gran y diversa posibilidad de contextos semióticos (García Peña, 2012, p. 126).

Estas representaciones sociales en Manabí giran en torno a la elaboración de conceptos y elementos ilustrativos originados en un momento cultural e histórico impreciso, en el que imágenes de féminas con largos y anchos vestidos, y de hombres con machete en mano afianzaron un fenómeno de índole colectivo, cuyo acervo de experiencias fue transmitido generacionalmente dentro de su estructura social (García Peña, 2002). Eso dio paso sobre todo a que colectivamente se conviertan en las víctimas favoritas de la dominación simbólica, y en agentes oprimidos de las clases dominantes (Bourdieu, 1996), para edificar idearios femeninos y masculinos, como estrategia para sostener los modelos patriarcales y funcionales al sistema capitalista (Eisenstein, Sefchovich & Mas-trangelo, 1980).

El concepto *arquetipo* en las representaciones colectivas (Jung, 1991), propone elementos que explican la generación de una serie de imágenes mentales, desarrolladas de forma muy similar por diferentes personas de diferentes culturas. Por ejemplo, los arquetipos de la madre, el hombre sabio, el héroe o la doncella, propuestos por Jung (Gratacós, 2017), son los que definen estereotipos y roles más adelante. En Manabí, eso ocurre alrededor de características generales que son dadas y recibidas con beneplácito por sus habitantes: “los manabitas son amables, la mujer del campo cocina bien, el manabita es bravo/valiente” (participante E5). Por ello, no resulta extraño que en la provincia ese sistema dinámico de símbolos, arquetipos y esquemas tiendan a constituirse en relatos (Durand, 2004), y verdades elaboradas, incidiendo en cómo las personas se ven a sí mismo y cómo son percibidos en el mundo social. La impronta que confieren las representaciones simbólicas, maximizan su rol como ideologías y normas de justificación (Winker & Degele, 2011), para perpetuar la violencia o para en casos de ausencia de poder, recuperarla, restaurarla y reclamarla (Carabí & Armengol 2008). Y para enraizarse en las profundidades del inconsciente humano, dada su capacidad para arrastrar y condensar la experiencia colectiva (García Peña, 2012).

Finalmente, notamos que en Manabí las representaciones sociales de la imagen y arquetipos recurren a lo semiótico para salvaguardar pensamientos y conceptos basados en la tradición y en la justificación heteronormativa, puesto que, en los procesos comunicativos representados en cosas y actividades interpretativas, como lo afirma Lacan, citado en Butler (2007), lo semiótico está siempre supeditado a lo simbólico. Es decir que los signos o señales que recrean imágenes conectadas a códigos determinan otras formas de comunicación y de creación de representaciones simbólicas. Y, pese a que lo semiótico es un ideal emancipador, un tipo de lenguaje que nunca se puede conservar de manera coherente, pues reafirma la tesis constantemente maleable de imágenes que se desprenden de su experiencia (Butler, 2007), en Manabí por causa del amor a las costumbres (Cusme, 2012) persiste por mantenerse inmóvil.

Símbolos y arquetipos en Manabí

Las figuras 1 y 2 muestran a la mujer en espacios de dominio privado (cerca del mar o la campiña), aun cuando la simbología planteada da cuenta de una objetivización femenina que explica cómo es el imaginario femenino en esa provincia: arquetipo de mujer alegre ya sea bailando o realizando tareas de ayuda en el agro. La figura 2 expone el papel femenino como medio de publicidad de una feria ganadera realizada en el Cantón Chone, esta tiene una representación que etiqueta a la mujer chonera con cánones de belleza deseables para las sociedades capitalistas patriarcales (Federici, 2004).



Figura 1. Mujer Manabita bailando. Tomada de: Gobierno Provincial de Manabí www.manabi.gob.ec



Figura 2. Chone. Tomada de: Diario Manabita – Ecuador <https://issuu.com/telandweb/docs/chone-especial>



Figura 3. Manabí destino turístico. Tomada de: Gobierno provincial de Manabí www.manabi.gob.ec

En la figura 3 aparece el campesino manabita que promueve el Gobierno Provincial en los medios de comunicación, se trata de un hombre vestido de hilo (pantalón y camisa), machete, sombrero y botas, dedicado a la agricultura

y ganadería (Puga, 2012). Esta figura masculina es la que en la región ostenta patrones de poder (Quijano, 2003) con las mujeres de la zona. Pese a que en las características que lo describen resaltan la humildad y la alegría del personaje, también se destaca su virilidad, fuerza para trabajar la tierra y para perpetuar el poder económico en sus familias.

La figura 4 acentúa una figura androcentrista, mostrando a una mujer parada sobre un caballo y ayudada por un hombre. Arquetípicamente representa uno de los principales roles masculinos, si nos centramos en que sostiene lo femenino y la protege de peligros, valiéndose de su fuerza física y del dominio de su poder.



Figura 4. Rodeo Montubio en Olmedo. Tomada de: Blog Manabí Ecuador <http://actividadesculturalesmanabi.blogspot.com/2010/08/rodeo-montubio-en-olmedo.html>

El hombre montubio de Manabí

El personaje montubio como construcción simbólica está ligado a connotaciones que además de su reducción, lo obligan a forjar y a mantener una identidad prístina, violenta, pero a la vez jolgoria en el sector rural y pesquero de la provincia. Garay Arrellano (2010), afirma que el personaje es un mestizo descendiente de las antiguas culturas aborígenes del litoral, es

aculturado como lo son los habitantes de las ciudades y pueblos que están a la orilla del mar. También lo describe rudo, rústico y montaraz; por ser el hombre del campo, casi ignorante, incivilizado como todo campesino del mundo, solamente dedicado a las faenas ganaderas, a la labranza de la tierra y a la producción agrícola. El montubio es estereotipado como machista, agresivo, humilde como sinónimo de sumisión, y en ocasiones ha sido citado y personificado bajo un perfil de abuso y poder sexual en la literatura y en los medios de comunicación. Por ejemplo, en la novela ecuatoriana *Sangurimas*, se lo describe como un hombre machista y mujeriego, que incluso llega a cometer incesto, como forma natural de posesión de lo femenino en el entorno familiar.

Estas representaciones colectivas muestran un arquetipo de hombre construido desde un androcentrismo que tiene sus bases en el poder, estatus y clase social (Weber, 1978). No obstante, detentan esa estratificación únicamente dentro de sus imaginarios, porque externamente son encasillados en la figura del pescador, agricultor, al hombre montubio perteneciente a un imaginario periférico (Munizaga, Araya y Rojas, 2014), vinculado con el control de la tierra, de los animales, del hogar, del dinero y de la familia en el campo o en el mar.



Figura 5. La vestimenta del Montubio es un Ícono de identidad. Tomado de: <http://www.eldiario.ec/noticias-manabi-ecuador/400672-la-vestimenta-del-montuvio-es-un-icono-de-identidad/>

De lo expuesto se desprenden otras representaciones que acogen, entre otros, a hombres subordinados, negros o bajo la dominación colonial (Lorber, 2009), enfrentados por la diferenciación de la masculinidad marginalizada a causa del origen, del poder y de la feminidad en su propia cultura (Villavicencio, 2013), propiciando otras escalas de discriminación para esa categoría binaria.

Imaginarios y representaciones femeninas y masculinas

El sistema social y económico del contexto, por un lado, ratifica imaginarios de “hombres muy trabajadores y aguerridos” (participante E5), y hábiles para tomar decisiones en las atmósferas que los rodean y sobre quienes están bajo su dominio —la familia y otros hombres con menor poder— (De Dios-Vallejo, 2014). Y, por otro lado, los torna en arquetipos violentos y machistas que no son percibidos como tal, pues responden al orden simbólico de razón y obediencia, constituido en expectativas colectivas y en creencias socialmente inculcadas (Bourdieu, 1999). Todo esto juega a favor de unos arquetipos femeninos y masculinos construidos con base en imágenes desplegadas con regularidad en espacios sociales y discursivos (García Peña, 2012) que colocan a Manabí en un contexto folclórico por causa de una cultura inmóvil, cuyos personajes permanecen estancados y estereotipados en el tiempo para gusto y satisfacción de una memoria colectiva que estrictamente oprime a mujeres, pobres, a colonizados, a etnias estigmatizadas y otros sectores menos beneficiados en la sociedad (Bourdieu, 1996). De ese modo, los consagra por vía simbólica en condiciones desiguales socialmente (Sacaluga, 2013) y alrededor de unos distintivos concentrados en significados (García Peña, 2012), los cuales asientan que “ser mujer o ser hombre significa también estar sujeta o sujeto a un conjunto de prescripciones normativas” (Bedia, 2005, p.18).

Vale mencionar también que la disparidad por género, etnia o clase social tienen características que no obedecen únicamente a la estructura social, sino a raíces más profundas, encarnadas como normas de vida para sus habitantes. Muchas de esas costumbres están ligadas a la imaginación moral (Geertz, 1983), con un gran peso e influencia en la vida de estas familias manabitas. Los

discursos que circulan con frecuencia se fundamentan en distintas creencias religiosas que refuerzan el miedo y la obediencia como dispositivos de dominación.

Lo femenino, pese a que es objetivado sexualmente como mujer y madre, debe reprimir y condicionar su lenguaje desde una postura moralista circunscrita en la esfera privada; para ella hablar del cuerpo o sexo en público es mal visto y condenado. Esto pese a que en la estructura familiar “llegan a procrear entre seis y diez hijos en promedio” (participante M6). Procrean, pero no tienen acceso a planificar la familia o prevenirse de enfermedades de transmisión sexual, porque ese tipo de información es escasa en la casa y en la escuela, y preguntar sobre esos temas es, además, un tabú. No así para los hombres, cuyo estereotipo machista es reconocido en la permisión de ciertas cosas que en la mujer son condenables. Cusme (2012) menciona que el adulterio en los hombres manabitas es concebido y tolerado. Es considerado como una característica que exalta la virilidad y trae orgullo porque así el varón reproduce su casta familiar, y no como un modelo de fragilidad masculina que, a decir por Connell (1995), solo existe en contraste con la feminidad. O como lo afirma Scott (2008), evade la represión de los aspectos femeninos, tan comunes entre todos los seres humanos. Para Lorber (2009),

la televisión, el cine, la música, la publicidad, y, por otro lado, los bailes, el teatro y el propio lenguaje habitual, son medios que tienen discursos que abierta y subliminalmente nos dicen algo sobre los cuerpos femeninos y masculinos, deseos sexuales y roles de género (p. 270).

En consecuencia, las formas deliberadas de agresión hacia la cultura montubia y su cosmovisión asaltan el imaginario por medio de contenidos sexuados discriminadores y de un lenguaje patriarcal, evidentemente presente en la recitación de amorfinos, canciones o coplas populares. Así, se puede palpar en los ejemplos propuestos a continuación:

- 1) El aguacero manda lo que debemos de hacer, los hombres a trabajar las mujeres a tejer (Extracto de una canción de Rueda Fuente: De Barro – Proyectos Culturales).

- 2) El que tiene más de una, eso nadie se lo quebranta, si se le muere la yegua vieja, se queda con la potranca (Amorfino del grupo de danza folclórico Los Mentaos de la Manigua, 2011).

Estos fragmentos muestran la antítesis de la mujer cuidadora y del hombre proveedor (Núncio, 2008), distinguiendo la infidelidad, la traición, el poder, la cosificación femenina y las categorías del silencio (Rivera Cusicanqui, 2010), como hechos sociales inherentes al folclor y la alegoría de sus personajes; dejando lo montubio atrapado en “identidades creadas mediante normas” que a su vez “dependen de la invocación constante y reiterada de reglas que determinan y limitan prácticas de identidad culturalmente inteligibles” (Butler, 2007, p. 281) interiorizadas por la historia o por la repetición cotidiana de hábitos discriminatorios. En consecuencia, a partir de esos lenguajes comunicativos, surgen imágenes y representaciones que se pasean libre y abruptamente en la cotidianeidad, capaces de condicionar y perpetuar la normalización como un hecho incuestionable, conllevando a mujeres y sobre todo a hombres a ser “prisioneros e, irónicamente, víctimas de la representación dominante” (Bourdieu, 1996, p. 54).

El lenguaje sexista, el silencio y la observación sin acción suelen ser armas poderosas en esta batalla categórica, en la que los símbolos y arquetipos en la vida diaria, en las representaciones publicitarias y en la literatura simbólica, marcan el pulso en pueblo montubio, que entre otras cosas se autodefine como “gente de palabra, firme, seguro, valiente, bohemio, alegre, galante y sobre todo trabajador y solidario” (Puga, 2012, p.17).

Arquetipos y símbolos de Manabí

Los arquetipos definidos por Jung (1991) son ideas o formas preconcebidas que actúan sobre los individuos determinando sus acciones y comportamientos, y reformulando contenidos del inconsciente del hombre moderno. Otros autores, como Guil Bozal (1999), señalan que estos se asemejan a los productos de la mente del hombre antiguo, pero tienen una fuerza sugestiva muy difícil de desapropiar en el entorno.

En Manabí, esa construcción femenina o masculina, sea por autoidentificación o por alteridad, responde a un grupo de opiniones reproducidas a partir de roles y estereotipos de género, fundados en las costumbres que se han realizado por amor (Cusme, 2012). En ese aspecto, los arquetipos subyacen de una historia heredada y cargada de representaciones físicas, imaginarias y ficticias, cuyos relatos giran en torno a la belleza, la fuerza y el trabajo, en todos los casos como una institución ya delimitada con sus roles y funciones. En esos arquetipos que no contienen propiamente el género intrínseco, pero que categorizan y adjudican cualidades de poder sobre unos y otros, encontramos algunos elementos que forman parte de la identidad cultural. Así lo proponen las voces de colaboradores, para quienes la masculinidad está asociada, además de la fuerza, con componentes contruidos en la tradición y en el ocio. Un ejemplo de esto es la asociatividad que se le da al aguardiente — Caña Manabita— como algo propio de la masculinidad en la región. Para estas personas, el consumo de la bebida alcohólica está ligada a la violencia y al dominio del hombre en su rol social.



Figura 6. La Caña Manabita. Tomada de: Ecuador Chronicle <https://ecuadorchronicle.com/2019/01/19/la-cana-manabita-se-vendera-en-el-exterior/>

Uno de los hombres convocados en este estudio, relata que el aguardiente de caña está hecho para los machos (participante M6), siendo así que su imagen está posicionada en el imaginario como un símbolo. Para algunos, hablar de la caña, “es hablar de hombres fuertes, la caña es solo para machos” (partici-

pante M8). De su lado, este símbolo que es considerado parte de la sustantividad masculina cobra otro significado más allá del propuesto como catalizador social entre hombres, porque implica prácticas que no se dejan percibir con frecuencia, dado que se trata de un elemento de uso y consumo categórico de hombres. Sin embargo, la preparación envuelve saberes populares de un oficio —“la elaboración del aguardiente, guarapo o currincho”—⁵ que aún es practicado en cantones como Junín y Santa Ana, en el que muchas veces participan mujeres” (participante M6). La extracción del aguardiente se la realiza artesanalmente a través del trapiche⁶ y, aunque en la actualidad se lo industrializa, es común que lo vendan y consuman sin procesar a manera de currincho.

No obstante, como símbolo asociado a lo masculino, sus connotaciones genderizadas-hegemónicas contribuyen al afianzamiento de una cultura machista, en la que la valentía en términos de agresividad y virilidad, como acciones y características propias de un discurso montubio, se reducen a una ilimitada variedad expresiva de producciones imaginativas y de patrones básicos de conducta (Giraldo, 1961), con los lenguajes específicos y simbólicos construidos alrededor de lo femenino influyen, según Lamas (1996), en cómo se piensan o se dicen las cosas, las formas narrativas arquetípicas de Occidente que dan por sentada la presencia de un protagonista masculino influyen en la forma en que se arman cuentos acerca de las mujeres (p. 3).

Otros símbolos también están presentes en este imaginario manabita, y son “el machete” y “el sombrero”, ambos adjudicados al arquetipo masculino. Estos simbolizan “la iniciación del hombre en el trabajo duro, las largas horas de sol o de lluvia en el agro, la fuerza que se necesita para abrir caminos, cortar un racimo de plátano o incluso como arma de pelea” (participante M10).

La relación hombre-machete-sombrero versus mujer-machete-sombrero, está diferenciada nuevamente por el campo, la casa, la sutileza y la fuerza. La distribución por género deja ver que las mujeres trabajan en el agro

⁵ Destilado final del aguardiente de caña, su nivel de alcohol asciende a los 40 grados.

⁶ Mecanismo de producción del aguardiente puro de caña. Maquinaria rústica artesanal potenciada por la fuerza de un burro.

con machete y sombrero en faenas de ciclo corto, mientras que el hombre en jornadas más extensas, expuestos a actividades que requieren fuerza y comercialización a otra escala y en mercados mayores.

Se pudo conocer además que, en el caso de los sombreros, estos son elaborados por mujeres ya sea para uso femenino o masculino, lo que varía en ese proceso es la materia prima y la calidad. Por ejemplo, para los hombres se usa en el tejido hebras de paja más gruesas y resistentes (para protección del sol y la lluvia). Y en el caso de las mujeres, hebras más finas y delicadas, que además sirven como complemento decorativo con la vestimenta, dado que su permanencia en el agro es parcial. En cambio, el machete, que junto con el sombrero es el complemento de la vestimenta del hombre montubio, ha sido fabricado con las mismas características para mujeres y hombres. Si bien no hay distinción en ese proceso, si la hay en cuanto a quienes hacen uso del machete cuando está nuevo. En ese caso, los hombres son quienes lo utilizan primero, y cuando ya está desgastado lo usan las mujeres (participante M7), la justificación se centra en que cuando están nuevos pueden ser muy peligrosos.

Por otro lado, en cuanto a los arquetipos encontramos —el ideal de pareja femenina de origen manabita—, enfáticamente señalado como un patrón conductual deseable en el modelo de familia para los hombres ecuatorianos.

Aquí se afirma que el prototipo femenino de la provincia es un “referente para los hombres en el país” (participante E10). Esto se convierte en un hecho que cosifica lo femenino, pues comprime a todas las mujeres en un solo ideal (buena mujer, esposa, madre y cuidadora del hogar). Así lo detalló un participante:

(E5): Casarse con una manaba es el sueño de muchos hombres.

¿Por qué?

(E5): Son tucas⁷ guapas, saben cocinar y son muy de casa.

¿Conoces a muchos hombres casados con una mujer Manabita?

(E5): Sí, un amigo que es militar, dos primos y así otros panas más.

¿Y amigas que se han casado con hombres de Manabí, conoces?

⁷ Descripción del entrevistado: mujer fuerte con buenas piernas, ni flaca ni gorda, pero sobre todo fuerte.

(E5): ¡No! Ahí si me la pones difícil, no conozco.

Los aportes de esta persona se basan en un estándar de belleza física de tipo eurocentrista, compaginado con las habilidades desarrolladas imaginariamente para los cuidados maternos y del cuidado del hogar. Esta aproximación deja percibir uno de los cometidos del androcentrismo en su afán de proveer a los hombres (consumidores-admiradores), una vida familiar que le permita trabajar y, por consiguiente, ir alcanzando logros en su ascenso de vida. Pues en un entorno capitalista, trabajo, casa, carro y mujer “bonita” (participante M9), equivale a tener una vida exitosa.

Otro de los colaboradores masculinos indica también que “a los hombres de afuera les gustan las mujeres manabitas, costeñas”. Él cree que a la mujer le gustaría casarse con alguien de afuera que no sea de Manabí, “porque puede darle otra vida, en la ciudad y con cosas que no hay en el campo” (participante E4). Eso se justifica, según otros colaboradores, en varias circunstancias y razones, por ejemplo, cuando afirman que conocen “mujeres que se han casado o se han ido con el técnico que construyó la carretera, o el profesor que vino a dar clases” (participante M6), o también por “algunas chicas que vinieron a ser buscadas para trabajar de empleadas en otras ciudades” (participante M8), y estando fuera, se casaron y consiguieron mejores condiciones de vida. Esto no ocurre con lo masculino, pues su simbología alude a una figura viril y machista que no llama la atención de las mujeres no manabitas. Puesto que “a la mujer de afuera no le gustan los hombres manabitas porque son mujeriegos” (participante M7), y “los hombres que salen de Manabí, no lo hacen por casarse sino para para buscar trabajo” (participante M4).

Eso se evidencia en la figura 7, en la que la mujer como símbolo sostiene el arquetipo femenino al que se refieren los colaboradores. Las características y atributos de estas se destacan bajo tonos sexistas y se hacen visibles en la cotidianidad social y en los medios de comunicación, por medio de normas naturalizadas en la publicidad y promovidas en los orígenes imprecisos del falogocentrismo y del mito del dominio masculino (Moore, 1991).



Figura 7. *Manabí 100 años de historia*. Tomada de: *Diario Manabita - Ecuador* <https://issuu.com/eldiarioec/docs/provincializacion>

En esos ámbitos, se observa una gran cantidad de imágenes publicitarias que colocan a la mujer como estrategia de consumo de forma tácita, tal como se hace metafóricamente en la promoción de otros productos en los centros de consumo y abastecimiento. Respecto a esto, un colaborador menciona que en realidad las mujeres necesitan ser vistas, porque “la mercadería que se no se exhibe no se vende” (participante M10). Y eso en el imaginario manabita propicia un estigma alrededor de las mujeres y hombres solteros, porque se cree que todos deben unirse en convivencia y formar familias.

Posteriormente, se desprende la representación de las *mujeres de Chone* (ver figura 2) como arquetipo de análisis. En este grupo categorizado en función del origen, las mujeres son etiquetadas con esas características que enunciábamos sobre un ideal de belleza blanqueado, como resultado de la influencia colonial y de los procesos migratorios que se dieron en la costa ecuatoriana posterior a la II Guerra Mundial. Las pieles blancas, los ojos verdes o azules y cabellos rubios son a primera vista, las condiciones con las que un gran número, pero no todas las mujeres de este cantón de Manabí se identifican. Esto ha generado que la mujer de esa zona, y no de la costa pacífica (con otras características físicas), capten la atención de una población masculina que, por medio de los imaginarios y sus estereotipos, se ven atraídos para relacionarse con ellas.

“Cualquier hombre quisiera casarse con una mujer bonita y buena esposa” (participante E4).

“En Manabí se pueden conseguir mujeres guapas, cuando un hombre se casa o se amarra con una manaba es motivo de orgullo” (participante E9).



Figura 8. Monumento a la Tejedora Manabita. Tomada de: Gobierno Provincial de Manabí <http://www.manabi.gob.ec/222-galeria-fotografica-marzo-2010-2.html/baile-folclor-manabita-3>

La figura 8 da cuenta de un monumento en la localidad de Montecristi que representa el homenaje que se le hace a la mujer “Tejedora Manabita”, encargada de tejer el sombrero de Paja Toquilla⁸. En las entrevistas pudimos conocer que hay quienes consideran que las características físicas de este personaje no coinciden con la simbología de las mujeres oriundas esa zona. Pues, en el imaginario colectivo, se las simboliza con estatura mediana y delgada, “la mujer de pile es de piel trigueña, estatura baja, ojos rasgados, y no muy delgada” (participante M7). Para estos colaboradores, este monolito femenino “debió haber sido pensado en la mujer autóctona de Montecristi” (participante M1).

⁸ El tejido del sombrero fino de Paja Toquilla fue reconocido como patrimonio inmaterial de la humanidad por la UNESCO en el año 2012.

Por ende, “no representa a la mujer, lo que más resalta del monumento de la tejedora es el pecho de la mujer y su trasero” (participante E9). Otras aportaciones, en cambio, van en el sentido laboral, pues señalan que la postura de la mujer en el monumento no refleja a plenitud el oficio de tejer y contradice las técnicas ancestrales utilizadas para realizar el oficio, “yo he visto a la mujer que teje sentada en el piso tejiendo o secando la paja, el monumento solo representa una parte del proceso del tejido, eso debería explicarse” (participante M4), porque proyecta solo una parte del trabajo. Pero, en todo caso, también hay quienes se identifican con esta representación, porque se trata de una figura femenina relevante en el desarrollo productivo de una profesión importante para la historia, la cultura y la economía de Ecuador.

Conclusiones

Las representaciones sociales reducen a sus habitantes a identidades esencialistas, determinadas en categorías como casa —sutileza o amor propio— y calle —la fuerza laboral y física—. Las cuales responden en este estudio a hechos reconfigurados con frecuencia respecto a lo que se piensa y se dice en esos entornos de lo femenino y lo masculino, dando forma a un conjunto de imaginarios que reafirman la injusticia social, bloquean y sentencian a un colectivo a un destino heredado cultural y socialmente. En estos contextos la representación simbólica, más allá de fijar imágenes positivas o negativas, se antepone como hecho a priori, se constituye en un riesgo muy real, y muchas veces en destino (Jung, 1991), condensando a los prototipos en ideales de belleza subjetiva, puesto que la realidad evoca una población mestiza, cuyo origen es tan diverso y tan dinámico como todos los rostros. Por ende, la influencia de las culturas ancestrales, las recientes y las híbridas tienen cabida. No obstante, no podemos escapar por preguntarnos qué ocurre en los bordes, ¿dónde no es posible encontrar ese canon de belleza?, ¿dónde quedan y cómo viven quienes no cumplen con el requisito social de ser un buen manabita?, ¿qué pasa con las mujeres que no son amas de casa, madres y que estudian?, ¿y con los hombres que cambian el agro por trabajos que difieren de la tradición y la historia? Por

tanto, estas prácticas naturalizadas continúan interiorizadas en un accionar social que impide repensar la sociedad. En ese sentido, al decir de Lacoste Dujardin (1993), se debe

tratar de analizar todo lo que se les transmite e inculca, las costumbres que deben adquirir, todo lo que determina su comportamiento, orienta sus aptitudes y las dispone a desempeñar un papel determinado con arreglo a la cultura y a los imperativos sociales (p. 58).

Son estas realidades fijas, interpretadas como comunidades peligrosas que en su sentido más general necesitan “traducirse en cambios conductuales en la vida social y familiar” (Hardy y Jiménez, 2001, p. 86) mirando los espacios sociales (Sarmiento, 1991) y culturales como sectores clave para lograr sociedades más equitativas. Porque como está comprobado, la producción de formas culturalmente apropiadas de conducta masculina y femenina actúan en función central de la autoridad social y está mediada por un amplio espectro de instituciones económicas, sociales, políticas y religiosas (Bourque *et al.*, 1996). Por ende, para cambiar esa realidad, se debe realizar un trabajo articulado entre la sociedad, el estado y la academia para integrar en sus planes y proyectos la perspectiva de género.

Porque claro está que acudir a la resignificación para no encarcelar a sus integrantes en la heteronormatividad es la mejor vía para democratizar los cuerpos y las identidades de mujeres y hombres en la provincia. La lucha por dismantelar las estructuras de desigualdad —estereotipos y prejuicios— el primero como producto y el segundo como reproducción, por dejar de idolatrar a un personaje manabita ligado al campo, al machete, al sudor y al machismo o a un ideal de belleza, de esposa, madre o hija, representa el siguiente paso para alcanzar esas sociedades más justas, para ello se necesita “una verdadera conversión colectiva de las estructuras mentales, no sólo[sic] entre los miembros del sexo dominado sino también entre los miembros del sexo dominante, que no pueden contribuir a la liberación más que librando la trampa del privilegio” (Bourdieu, 1996, p. 92).

Estas conclusiones dejan entrever un destino cultural femenino y masculino, interpretado por símbolos y características elegibles en el mercado falogocentrista, pero que siempre puede ser re direccionado hacia una sociedad basada en una educación ciudadana que nos permita interrelacionarnos interpersonal e intragrupalmente por medio de un juego de emociones que nos haga crecer como seres humanos y colectivos sociales (Fernández-Poncela, 2017). Eso como motivo principal para mejorar las condiciones de vida en comunidad, sobre la base de una sociedad que no estereotipe la diversidad humana con viejas e innecesarias connotaciones ni en función del sexo, ni de la historia de las poblaciones. Y que reconozca la hibridación cultural (Canclini, 2017) y la perspectiva de género como parte de una realidad innegable que necesita varias miradas para solucionar problemas diversos, pues responde en sí a un cúmulo de muchos géneros diferentes (Butler, 2007), y que, por tanto, no pueden ser parte de un mismo canon social.

Conflicto de intereses

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

Referencias

- Bedia, R. (2005). El género en las ciencias sociales. Cuadernos de Trabajo Social, 18, pp. 248-258. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/CUTS/article/view/CUTS0505110249A>
- Bourdieu, P. (1999). *Violencia simbólica y luchas políticas*. Barcelona, España: Editorial Anagrama, 1999.
- Bourdieu, P. (1996). La dominación masculina. *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, (3), 8-94. doi:10.32870/lv.v0i3.2683

- Bourque, S. C., Butler, J., Conway, J. K., Cucchiari, S., Lamas, M., Ortner, S. B., Whitehead, H. (1996). El concepto de género. En M. Lamas (Comp.), *El género. La construcción de la diferencia sexual* (pp. 21-33). Recuperado de <https://www.legisver.gob.mx/equidadNotas/publicacionLXIII/El%20genero.%20La%20construccion%20cultural%20de%20la%20diferencia%20sexual.pdf>
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Canclini, N. (2017). *Culturas híbridas, poderes oblicuos*. México: Editorial Grijalbo.
- Carabí, À., & Armengol, J. (2008). (Eds.). *Debating masculinity* (Vol. 91). New York: Icaria Editorial.
- Connell, R. (1995). *Masculinities*. California: Berkeley.
- Connell, R. (2002). *Gender Short Introductions*. Sydney: Polity Press.
- Cusme, A. (2012). *La oralidad de Manuel Rendón Solórzano y Dumas Heraldo Mora Montesdeoca y la concepción de la mujer en sus creaciones, la décima y el amorfino* (Tesis de Maestría), Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador.
- De Dios-Vallejo, D. (2014). Equidad de género y embarazo. *Perinatología y reproducción humana*, 28(2), 71-78. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-53372014000200002
- De la Cuadra, J. (2004). *Doce Relatos, Los Sangurimas* (2da ed.). Quito, Ecuador: Libresa.
- Dietz, G. (1999). Etnicidad y cultura en movimiento: desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos. *Nueva antropología*, XVII(56), 81-107. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15905606>
- Do Mar Pereira, M. (2012). *Fazendo género no recreio: a negociação do género em espaço escolar*. Imprensa de Ciências Sociais.

- Durand, G. (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la Arquitepología general*. México: FCE Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, E. (1912). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Eisenstein, Z., Sefchovich, S., & Mastrangelo, S. (1980). Patriarcado capitalista y feminismo socialista. Siglo XXI.
- Ellis, C., & Berger, L. (2003). Their story/my story/our story: Including the researcher's experience in interview research. *Postmodern interviewing*, 157-183.
- E. E., & Trujillo. (s/f). El Montubio: Un mestizo-descendiente. *Spondylus*, (3),1-5.
- Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fernández-Poncela, A. M. (2017). Representaciones sociales estudiantiles: expectativas, evaluaciones y emociones. *Revista iberoamericana de educación superior*, 8(21), 190-217. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-28722017000100190
- Flores, J., Gómez, G., y Jiménez, G. (1999). *Metodología de la investigación cualitativa*. Málaga: Aljibe.
- Garay Arellano, E. (2010). El montubio: un mestizo-descendiente. *Revista cultural Spondylus*, 23, 5-17.
- García Peña, A. L. (2002). Historia de las mujeres del siglo XIX: algunos problemas metodológicos. Editorial Universidad Autónoma Metropolitana.
- García Peña, L. (2012). Nociones esenciales para el análisis de los símbolos en los textos literarios. *452 F. Revista de teoría de la literatura y literatura comparada*, (6), 124-138. Recuperado de http://www.452f.com/pdf/numero06/06_452f-mis-lilia-leticia-garcia-peña-orgnl.pdf
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures* (Vol. 5019). New York: Basic books.

- Giraldo, A. (1961). Imagen, símbolo y arquetipo. *Revista Colombiana de Psicología*, 6(2), 131-147. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/32611>
- Gómez Mieles, V., y Román Cao, E. (2018). La violencia de género en los espacios públicos. Una mirada desde la Universidad Manabita. *Atenas*, 1(45), 83-98.
- Gratacós, M. (2017). Arquetipos de Jung: definición, características y tipos. Recuperado de <https://www.lifeder.com/arquetipos-de-jung/>
- Guber, R. (2019). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Guerrero, P., Ferraro, E., y Hermosa, H. (2016). *El trabajo antropológico*. Quito: Editorial UPS.
- Guil Bozal, A. (1999) El papel de los arquetipos en los actuales estereotipos sobre la mujer. *Comunicar*, 12, 95-100. doi:10.3916/C12-1999-14
- Hardy, E., y Jimenez, A. (2001). Masculinidad y Género. *Revista Cubana de Salud Pública*, 27(2), 77-88. Recuperado de http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0864-34662001000200001
- Hobsbawn, E., & Ranger, T. (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- INEC. (2010). *Informe Censal Nacional. Resultados de Manabí*. Recuperado de <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/wp-content/descargas/Manualateral/Resultados-provinciales/manabi.pdf>
- Jung, C. (1991). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Barcelona, España: Paidós.
- Jung, C., y Kerényi, K. (2004). *Introducción a la esencia de la mitología*. Madrid, España: Siruela.
- Lacoste-Dujardin, C. (1993). *Las madres contra las mujeres: patriarcado y maternidad en el mundo árabe*. España: Universitat de València.

- Lamas, M. (1996). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: SIDALC.
- Lévi-strauss, C. (1985). *Las estructuras elementales del parentesco* (2). Barcelona: Planeta-Agostini.
- Lorber, J. (2009). *Gender Inequality: Feminist theories and politics*, 3 Ed. USA: Oxford University Press.
- Lucas Meza, G., y Mestre Gómez, U. (2018). Factores jurídicos que condicionan la reincidencia en hogares de Manabí con hechos de violencia intrafamiliar. *Mikarimin. Revista Científica Multidisciplinaria*, 4(4), 89-104. Recuperado de <http://45.238.216.13/ojs/index.php/mikarimin/article/view/1189/409>
- Moore, H. (1991). *Antropología y Feminismo* (3). Madrid, España: Universitat de València.
- Munizaga, C., Araya, A., y Rojas, C. (2014). De pescador artesanal a tripulante pesquero. Pesca industrial y transformaciones sociales en Tarapacá. Norte de Chile (1950-1990). *Intersecciones en antropología*, 15(1), 177-185.
- Mundó, A. (2015). *Elementos metodológicos para el análisis de imágenes*. En Actas del XVIII Coloquio de Historia de la Educación: Arte, literatura y educación. Universitat de Vic-Universitat Central de Catalunya, p. 346-354.
- Nash, M. (2001). *Diversidad, multiculturalismo e identidades: perspectivas de género*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Núncio, M. (2008). *Mulheres em dupla jornada. A conciliação entre o trabalho e a família*. Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa e ISCSF.
- Pérez, J. (1999). Representaciones sociales de los grupos minoritarios. En *Psicología social y trabajo social*. McGraw-Hill Interamericana de España.

- Puga, C. (2012). El chigualo Manabita, la fiesta Navideña Montubia, Picoazá 2010. (Tesis de Pregrado), Universidad de Cuenca, Ecuador.
- Quijano, A. (2003). Notas sobre "Raza" y democracia en los países andinos. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, (9) 53-59.
- Regalado, L. (2018). Identidad cultural local y desarrollo endógeno. La arqueología y la historia en los estudios de identidad cultural manabita. *De arqueología hablamos las mujeres*, 29- 42.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. . Argentina: Ediciones Tinta Limón.
- Romão, I. (1989). *Distorções sexistas nos materiais pedagógicos: como identificá-los e evitá-los*. Lisboa: Comissão da Condição Feminina.
- Sacaluga, C. (2013). *Publicidad: Simbología de masas*. Gerona, España: Editorial Planeta Alvi.
- Sarmiento, S. (1991). Movimientos Indígenas y participación política. En A. Warman y A. Argueta (Coords.), *Nuevos enfoques para el estudio de las étnias indígenas en México*. México UNAM – CIIH, pp.387-424.
- Scott, J. (2008). *Género e historia*. México, D. F.: Universidad Autónoma de México. Fondo de Cultura Económica.
- Tavares, M. (2012). *Feminismos: percursos e desafios*. Lisboa, Portugal: Leya.
- Tubay, F. (2019). Estereotipos de género: Perspectivas en profesiones artesanales de Portugal. *Revista Estudios Feministas*, 27(2). doi:10.1590/1806-9584-2019v27n254182
- Tubay Zambrano, F. M. (2020). The semantic crisis of the mother tongue and its imaginaries in capitalist societies. *Revista Publicando*, 7(23), 24-34. Recuperado de <https://revistapublicando.org/revista/index.php/crv/article/view/2042>

- UNESCO. (2012). Tejido Tradicional del Sombrero de Paja Toquilla. Recuperado de <https://ich.unesco.org/es/RL/tejido-tradicional-del-sombrero-ecuatoriano-de-paja-toquilla-00729>
- Villavicencio, L. (2013). Tradición de la cultura montubia en Manabí. (Tesis de pregrado) Universidad San Francisco de Quito, Ecuador.
- Viteri, L. (2016). *Políticas públicas ecuatorianas ante las recomendaciones de la CEDAW. Estudio de caso en la Parroquia Rural San Isidro, Provincia Manabí* (tesis de maestría), Quito, Ecuador.
- Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology*. (Vol. 1). México: Fondo Económico de Cultura.
- Winker, G., & Degele, N. (2011). Intersectionality as multi-level analysis: Dealing with social inequality. *European Journal of Women's Studies*, 18(1), 51-66. doi:10.1177/1350506810386084

RESURRECCIÓN: UNA LECTURA ANTROPOLÓGICA EN CLAVE RELACIONAL

Resurrection: an anthropological reading in a relational key

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3587>

Recibido: 23 de septiembre de 2019 / Aceptado: 22 de enero de 2020 / Publicado: 30 de abril de 2020

*Carolina Vila Porras**
*P. Jonathan Stiven Tobón Monsalve, SDV***

* Candidata a Doctor en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, docente de planta del programa de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Miembro del grupo de Investigación Academia (línea de investigación Teología de la acción humana) de la misma universidad, y del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín- Colombia. Contacto: carolinavilap@javeriana.edu.co, ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4169-1157>

** Candidato a Magister en Teología de la Università Pontificia Salesiana, Roma, Italia.
Contacto: jost89@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-4147-7732.

Resumen

El presente artículo de reflexión realiza una lectura sobre la resurrección en clave relacional. Para ello, se parte de la explicación sintética de los paradigmas griego-dual y hebraico-bíblico. Posteriormente, se expone la comprensión de la resurrección en Pablo y en algunos Padres de la Iglesia. Por último, se propone una lectura de la resurrección en clave antropológico-relacional. La temática se analiza desde una revisión documental de la filosofía, la teología y la psicología humanista. Se encuentra que el paradigma griego platónico sobre la inmortalidad del alma, en relación con el paradigma hebraico-bíblico, referente a la integralidad de la persona, sobrepone en la tradición del cristianismo hasta hoy. Además, se halla que la muerte es límite y posibilidad, carencia e identidad; no es acto liberador, sino acontecimiento pleromático.

Palabras clave

Cuerpo espiritual; Cuerpo relacional; Muerte; Paradigma hebraico-bíblico; Pleromático; Resurrección; Resurrección en Pablo.

Abstract

This article of reflection makes a reading about the resurrection in a relational key. To do this, it is based on the synthetic explanation of the Greek-dual and hebraic-biblical paradigms. Subsequently, the understanding of the resurrection in Paul and in some Fathers of the Church is exposed. Finally, an anthropological-relational resurrection reading is proposed. The theme is analyzed from a documentary review of philosophy, theology and humanistic psychology. It is found that the Platonic Greek paradigm on the immortality of the soul, in relation to the Hebrew-biblical paradigm, referring to the integrality of the person, is superimposed on the tradition of Christianity until today. In addition, death is limit and possibility, lack and identity, it is not a liberating act but a pleromatic event.

Keywords

Spiritual body; Relational body; Death; Hebraic-Biblical paradigm; Pleromatic; Resurrection; Resurrection in Paul.

Introducción

Esta investigación surge del interés de ahondar en el evento de la resurrección cristiana:

¿De qué modo ha sido comprendida?, ¿cuál era la visión que existía de tal hecho en la cultura griega y semita?, ¿cómo los primeros cristianos dialogaron con las culturas circundantes para explicar tal evento?, ¿cuál es la comprensión actual de dicho evento?, ¿en qué modo acoger la resurrección como experiencia actual en el aquí y el ahora de la existencia humana? Estos interrogantes acompañan la presente investigación, la cual pretende ofrecer una lectura antropológica de la resurrección en clave relacional, a fin de que sea vivida esta no solo como algo que acontecerá, sino como algo que ya está aconteciendo por el misterio pascual de Cristo.

A lo largo del artículo se utilizan distintos términos en griego y hebreo necesarios para una mejor comprensión. El método utilizado es el de la revisión documental (Gómez Rodríguez, Carranza Abella y Ramos Pineda, 2016, pp. 48-50). Uno de los resultados de esta investigación el paradigma griego platónico sobre la inmortalidad del alma, en relación con el paradigma hebraico-bíblico, referente a la integralidad del ser humano, es el que aparece en la tradición cristiana hasta hoy. El Catecismo de la Iglesia en el numeral 997 afirma: “La muerte es la separación del alma y del cuerpo, el cuerpo cae en la corrupción, mientras que el alma va al encuentro con Dios, en espera de reunirse con su cuerpo glorificado”. Continúa diciendo el Catecismo que “Dios en su omnipotencia dará definitivamente a nuestros cuerpos la vida incorruptible uniéndolos a nuestras almas, por la virtud de la resurrección de Jesús” (997).

El paradigma griego platónico permitió dar respuesta a la preocupación de las primeras comunidades frente a la venida del Señor, que era inminente (Jäger, 1992). Al no darse esta venida de manera inmediata, la comunidad buscó una respuesta y la encontró en el dualismo griego. De esta manera, comprendió que cuando el ser humano muere, el alma entra a participar de la gloria de Dios y el *cuerpo* permanece en espera de la parusía.

En lo que respecta a la relación entre escatología y magisterio, se puede descubrir que aún la Iglesia no se atreve a acoger los hallazgos de la teología en lo que respecta a la resurrección de los muertos. La teología, partiendo de los datos ofrecidos por la crítica bíblica (el literalismo le da paso a la interpretación) y por las ciencias humanas, afirma que la resurrección acontece en el momento de la muerte; es decir, la persona que muere entra a participar de la vida de Dios. Esta acción divina es oferta gratuita.

Al mismo tiempo, Pablo asegura que esta resurrección se dará de manera plena cuando toda la humanidad, junto con la creación, sea toda en Cristo (1 Corintios 15: 28 Biblia de Jerusalén). En otras palabras, cuando toda la creación llegue a su πλήρωμα (plenitud).

El magisterio de la Iglesia, contrariamente a lo ya mencionado, explica que no hay diferencia entre resurrección y parusía, ambas están íntimamente relacionadas. La resurrección se dará en el “último día” cuando el Señor venga con todo su esplendor. Ahora bien, ¿qué sucede entonces con las personas que mueren antes de la parusía? El Catecismo de la Iglesia Católica (2002) afirma que “su alma va al encuentro con Dios, en espera de reunirse con su cuerpo glorificado” (997).

Los hallazgos teológicos, basados en el paradigma hebraico-bíblico, en conjunto con los adelantos de las ciencias humanas, ayudan a comprender que la persona es una unidad tridimensional, por consiguiente, su naturaleza es relacional; dicha relacionalidad cuenta con un componente biofísico, el cual es expresión de caducidad. Este elemento confirma que somos limitados, finitos, contingentes, débiles...; en otras palabras, confirma que no somos dioses. Esta caducidad, como su nombre lo indica, muere al igual que muere todo lo que en la persona humana es signo de muerte.

Lo débil de la persona no se encuentra solo en el elemento biofísico, también se puede descubrir en su mundo relacional: envidia, soberbia, odio; esto, que no es posible verificar mediante los sentidos, es purificado por Dios mismo.

El magisterio de la Iglesia le llama *purgatorio* a este proceso (CEC, 1030-1032). La persona humana es purificada en Dios de aquello que limitó y que, por ende, limita su total relación con Dios.

La muerte no es acto liberador sino acontecimiento pleromático; por ella la persona llega a ser lo que es: plena relación. La resurrección es un proceso integrador donde toda la persona entra a participar de la vida en Dios.

A continuación, se desarrollan los paradigmas griego-dual y hebraico-bíblico, así como la comprensión que de la resurrección tienen el apóstol Pablo y los Padres de la Iglesia, para cerrar con la resurrección en clave relacional: una propuesta integrativa.

Paradigma griego-platónico

La resurrección, según Cardona Ramírez (2003, pp. 69-146), fue un acontecimiento esperado, no resultó nada escandaloso para quienes ya creían en ella: los fariseos (Hechos 23: 6-8 Biblia de Jerusalén); la dificultad radicó, por tanto, para los judíos helénicos, quienes estaban influenciados por las ideas griegas, las cuales planteaban que el ser humano es un compuesto de cuerpo y alma, en que el cuerpo vive en una continua lucha con el alma: el alma es espiritual, el cuerpo es material; el cuerpo muere, el alma perdura:

¿Por qué tener un cuerpo después de resucitado? ¿No equivaldría a quedar prisionero de él toda la eternidad, como era pensamiento común entre los griegos? ¿No se convierte ese cuerpo en una carga? Alma sí, cuerpo no; espíritu sí, carne no, era una consigna helenista (Cardona Ramírez, 2003, p. 69).

Al mismo tiempo, dice Ratzinger (2007):

La interpretación griega de la muerte, influida decisivamente por Platón, es idealista y dualista. La materia se considera mala en sí misma y únicamente el espíritu, la idea, es lo que se mira como lo positivo, como la realidad parecida a Dios, la realidad verdadera. De modo que el hombre es un ser contradictorio, fatal: el espíritu, la llama de lo divino, ha sido arrojado en la cárcel del cuerpo (pp. 77-78).

Por su parte, Pablo intenta dialogar con la comunidad de Corinto sobre el hecho de la resurrección, pero le es difícil, debido a que, como se ha mencionado, era una comunidad helenizada, lo que implicaba una visión dualista del ser humano. Antes de dar continuidad, se abordarán ciertas ideas griegas con respecto a la visión del cuerpo y el alma en relación con una vida después de la muerte basadas en el platonismo.

La vida después de la muerte no es un hecho auténticamente cristiano, ya Platón en el *Fedón*¹ muestra cómo Sócrates el día de su muerte dialoga con sus discípulos sobre lo que en pocas horas le va a suceder. Morir para Sócrates es la oportunidad de liberarse de la corrupción del cuerpo, que es mortal, para vivir bajo la inmortalidad del alma. Este hecho le propiciará encontrarse con los dioses y con las almas buenas:

si no creyera [Sócrates] que voy a llegar en primer lugar junto a otros dioses sabios y buenos, y, por añadidura también junto a hombres difuntos, mejores que los de aquí, obraría de forma injusta si no me irritara contra la muerte. Pero, por ahora sabed bien que espero llegar dentro de muy poco tiempo junto a hombres buenos- aunque en esto no insistiría mucho-, y especialmente insistiré en que espero llegar junto a dioses soberanos muy buenos; sabed bien que, más que a cualquier otro hecho de los tales, me aferraría sobre todo a éste. De tal manera que no me indigno del mismo modo a causa de esto; sino que estoy confiado en que existe otra vida para los muertos, e incluso, como se viene diciendo también desde antaño, mucho mejor para los buenos que para los malos (Platón, trad. en 2009, p. 126).

El cuerpo, para los griegos, además de corromperse y ser finito, es fuente de todos los males que afectan al alma. La tarea del filósofo es vivir continuamente muriendo, es decir, dejar de vivir bajo los impulsos del cuerpo, materia, para comenzar a vivir desde el espíritu, alma. La muerte final es la separación del cuerpo y del alma, lo cual corresponde al estilo de vida del filósofo; esto significa que la muerte no solo es la última etapa de la existencia, sino el modo de vida de quien ha descubierto la inmortalidad del alma (Hadot, 2006).

¹ Debe quedar claro que, además del diálogo *Fedón*, en el que se percibe una visión negativa del cuerpo, en el *Timeo*, *el Fedro* y *el Banquete* hay una visión más íntegra entre la belleza, la bondad, el amor, el bien y el cuerpo. Según Granados (2012, p. 38), en estos diálogos las teorías órficas son superadas.

Es pertinente, para una mayor comprensión del paradigma griego-dual, examinar de manera más precisa la categoría *alma*. Werner Jäeger (1952) y Cardona Ramírez (2003, p. 44) explican que la cultura griega empezó a hacer uso del término *alma* atribuyéndole carácter de divinidad hacia el siglo VI *a.e.c.* Asimismo, Jäeger (1952) afirma que los mitos griegos sobre el alma no fueron fruto del espíritu filosófico, sino que surgieron del movimiento religioso órfico, es decir, de la religión oriental, la cual afirmaba que la persona está compuesta de un cuerpo material y un alma divina, eterna, la cual habita en el cuerpo como una tumba, *soma sema*. Continúa Jäeger diciendo que la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ antes del siglo VI, como en Homero, no se entendía como divina o eterna, ya que se asumía que cuando el hombre moría, la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ o sombra de la persona iba al Hades, pero sin vida; tan pronto moría un hombre, cesaba su existencia junto con su alma. Aunque su sombra vaya al Hades, esta no cuenta con ninguna conciencia (Jäeger, 1952).

Como se puede observar, la realidad trascendental de la cultura griega en tiempos de Homero, aunque empezaba a dar sus primeros pasos, entendiendo que la sombra de todo hombre va al Hades, no había llegado a su cúspide, que será en el siglo IV con Sócrates y Platón. Lo que sí es claro para este paradigma es que el individuo se eterniza en la vida con sus actos, de ahí la figura del héroe, la cual es camino a seguir para quien busca eternizarse en la conciencia moral de un pueblo. Dicha comprensión de lo eterno lleva a inferir que la vida alcanza a tener sentido solo en la medida que se entrega, quien la guarda para sí, se arriesga a vivir en el total olvido, es decir, en la muerte (Jäeger, 1992).

Es importante resaltar que, aunque la aprehensión de la divinidad del alma sea de origen oriental², dicha categoría en la tradición griega hubiera podido evolucionar por sí misma, llegando así a la misma conclusión órfica sobre la divinidad del alma. Tal afirmación se esclarece a partir del modo como los griegos acogieron la comprensión de la trasmigración de las almas; este hecho permite vislumbrar que antes de haber conocido las ideas órficas existía ya una posible intuición al respecto (Jäeger, 1952).

² En Grecia, a partir de la tradición homérica (VIII *a.e.c.*) y prehomérica, se asumía el alma como aliento de vida que salía del hombre en el momento de la muerte, o sombra del hombre que iba a habitar de manera inconsciente en el Hades (Jäeger, 1952).

La religión órfica lleva a que la persona, mediante la experiencia del rito y de procesos ascéticos, conserve su alma. Esta procede de lo alto y su fin último trasciende el mundo material, por lo cual el ser humano es responsable de su destino último; por consiguiente, su patria no es el mundo material, sino el más allá, donde se halla su salvación. La experiencia de lo divino será la clave para el proceso emancipador, no entendido desde el ejercicio racional, como posteriormente lo va a hacer el platonismo y con base en el gnosticismo, sino como camino experiencial, el cual sobrepasa los límites de la razón (Jäger, 1952).

Como se puede observar, la representación de alma en el mundo griego está fundamentada en la religión órfica. En este orden de ideas, es necesario aclarar que, aunque sus raíces se encuentren arraigadas en dicha religión, su comprensión de la realidad divina estará atravesada por la razón, pues será la razón la que podrá conducir al alma hacia su lugar de origen, mundo suprasensible o inteligible.

El alma, tanto para el orfismo como para el platonismo, no es el yo racional de Descartes (*res cogitans*)³ ni la identidad, como la entendió la modernidad, sino que es lo divino en el hombre; de ahí que el hombre religioso pueda experimentar la divinidad en su vida, y el filósofo pueda percibir racionalmente la Idea del sumo Bien. Tal claridad no es vana si se entiende que el paradigma moderno desplazó la divinidad trascendental: el Bien, Dios, por la divinidad inmanente: Razón. Por otro lado, el alma, lo divino en el hombre, buscará volver a donde nunca debió haber salido: el más allá.

³ De manera distinta al orfismo y al platonismo, el racionalismo cartesiano entiende el alma como razón, en la cual aparece una idea clara y distinta de Dios que, según Descartes, es: “Como la marca del obrero en su obra” (García, 1976, pp. 133-147); asimismo, dicha razón, que es limitada, no puede conocer a Dios, pues, es causa simple, perfecta, no compuesta. En este orden de ideas, la razón y Dios son diferentes, aunque una está subordinada a la otra.

Paradigma hebraico-bíblico

Para la cultura semita, la persona es un individuo, no se asume desde la dualidad: “El hombre no tiene un cuerpo, una parte material, sino que es un cuerpo” (Pastor Ramos, 1995, p. 52). El ser humano es un ser global que no puede ser comprendido sino en su totalidad. El נפש (nefesh) que se aproxima a alma en latín (*animus-i*), es concebido en la antropología hebrea como el “yo vivo, inteligente; es una designación de la vida específicamente humana, contrapuesta a la muerte o a la vida del animal” (Pastor Ramos, 1995, p. 55). El alma no es la parte inmortal, ni está separada del cuerpo, es la que le da unidad al ser humano.

El cuerpo para el hebreo no es lo que comprende el griego como σάρξ, sino como σῶμα. Hace referencia al hombre total en su relación con los demás, con el mundo y consigo mismo. Es la persona íntegra, en tanto es capaz de abrirse a una relación trascendental. Lo que el griego concibió como corruptible, perecedero, σάρξ, es lo que el hebreo concibe como רשב (basar), y que en latín se aproxima a la categoría carne (caro-is). Es lo débil, efímero, caduco de la persona, entendiendo que no solo es vulnerable de modo externo, sino también interno.

Se está lejos de imaginar que la debilidad humana procede principalmente de su cuerpo o parte material, por ejemplo, de su ser sexuado, o de necesidades como el hambre, la sed, la falta de capacidad física (...) La “carne” se refiere también a debilidades del espíritu, de lo interno, por ejemplo, la envidia, la idolatría, la enemistad (Pastor Ramos, 1995, p. 54).

Esta diferenciación de mentalidades permite comprender la categoría cuerpo, la cual, según el Nuevo Testamento, corresponde al σῶμα, es decir, al hombre que es capaz de relacionarse: el término cuerpo no denota una parte del hombre opuesta a otra (el alma), sino que evoca a la totalidad de la persona en su relación con los otros y con el mundo (Ruiz de la Peña, 1996). Para un hebreo es inconcebible pensar que el cuerpo físico no resucita, pues sería dividir al hombre entre σάρξ y σῶμα cuando lo que resucita es la integralidad de la persona y muere la integralidad del pecado.

La antropología hebraica posibilita ver al hombre no desde el análisis, las partes, sino desde la totalidad. En este sentido, la resurrección como hecho fundacional de la fe cristiana no es anulación o erradicación, es plena armonía de todo el ser de la persona humana. La resurrección es restablecimiento e integralidad de todas las dimensiones humanas; por ella, el ser humano fracturado es levantado, es resucitado.

La resurrección en Pablo

En consecuencia, con lo anterior cabe preguntarse: ¿qué es la resurrección? Antes de responder, partiendo de modo general desde Pablo hasta llegar a concebir algunas comprensiones del tiempo patrístico, hay que dejar por sentado que la fe en la resurrección de los muertos parte del acontecimiento Cristo (Torres Queiruga, 2003, p. 247)⁴, quien ha sido resucitado por el Padre. Es en Cristo y por Él donde toda la persona, a través de la muerte, entra a participar de la vida nueva en Dios (1 Corintios 15: 12 Biblia de Jerusalén). Dado por sentado este presupuesto epistemológico, se puede pasar ahora a considerar que para Pablo la resurrección es: a) Acontecimiento comunitario. Toda la comunidad, tanto los muertos como los vivos, resucitarán en el mismo día: “Nosotros, los que vivimos, los que quedemos hasta la venida del Señor no nos adelantaremos a los que murieron” (1 Tesalonicense 4: 15 Biblia de Jerusalén); b) Acontecimiento encarnacional: cuando la persona resucita, resucita toda ella y no parte de ella: “Se siembra un cuerpo⁵ material, resucita un cuerpo⁶ espiritual. Pues si hay un cuerpo natural, hay también un cuerpo espiritual” (1 Corintios 15: 44 Biblia de Jerusalén).

⁴ Hay ideas heterodoxas que afirman que la resurrección no es acontecimiento Cristo, sino acontecimiento antropológico, ya que Dios desde siempre ha estado resucitando al hombre, quiere decir que Jesucristo no es el instaurador de la nueva vida en Dios, sino que en Él se plenifica, se realiza de manera plena lo que Dios desde el inicio ha estado haciendo con el hombre (Torres Queiruga, 2003, p. 247). Con respecto a estos planteamientos, afirma Pannenberg (1968): “Para el cristianismo primitivo la resurrección de Jesús es el fundamento de la salvación y, muy verosímelmente también, el punto de partida de todas las expresiones cristológicas” (p. 1).

⁵ Ya se especificó en párrafos anteriores que para Pablo el cuerpo, soma, no es una parte de la persona como lo considera el paradigma griego, sino que hace referencia a toda la persona, incluso este en su dimensión encarnacional. Ahora bien, no se le puede pedir a Pablo, que es un hebreo, que piense en categorías duales, pues, aunque es un hombre que dialoga con la cultura helénica, como ya se ha mencionado, su antropología es unitaria relacional y no dicotómica, inmanentista.

⁶ El subrayado es del autor.

Para Pablo, el término [cuerpo] denota al hombre entero, por tanto, en 1 Cor 15 la dialéctica identidad-diversidad no remite a una parte del hombre, sino a su totalidad: todo el hombre será, a la vez, el mismo y distinto (esto es, transformado) (Ruiz de la Peña, 1996, p. 171)

c) Acontecimiento universal, no es el hombre solo el que espera la resurrección, también toda la creación gime con dolores de parto, esperando esta nueva vida que se realiza en Dios, por medio de Jesucristo: “Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no solo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo” (Romanos 8: 22-23 Biblia de Jerusalén).

La resurrección en los Padres

Este carácter tripartito de la resurrección en Pablo será la base del mundo del Nuevo Testamento y de las generaciones siguientes. Por tanto, ¿de qué manera respondieron los Padres de la Iglesia (Siglo I-VIII e.c.) a las diversas comprensiones adversas respecto a las ya mencionadas por Pablo en relación con la resurrección? Ejemplo de ello es el gnosticismo, una de las doctrinas heterodoxas que pululaban en los primeros siglos de la conformación del cristianismo. Los gnósticos eran contrarios a cualquier realidad criatural, pues la realidad creada se opone al proyecto divino. Los Padres de la Iglesia, en conformidad con la doctrina bíblica del Nuevo Testamento, afirmaban que el garante de que todo lo creado entra a participar de la revelación salvífica de Dios es la encarnación de la segunda persona de la Trinidad. Al encarnarse, Dios ha evidenciado que nada se opone a su proyecto salvífico: “Si no hubiese de salvarse la carne, no se habría encarnado en absoluto el verbo de Dios” (San Ireneo como se citó en Ruiz de la Peña, 1996, p. 161).

Frente a las objeciones de los gnósticos —quienes eran docetistas, quiere decir, negaban la dimensión encarnacional de Jesucristo, lo que se ve es solo una apariencia— los Padres afirmaban que frente a la resurrección de los muertos y a toda la realidad creada:

No se puede negar lo posible en nombre de lo real; lo que hoy es real no lo fue en el pasado y pudo entonces parecer imposible; la aparente imposibilidad de un hecho puede quedar desmentida por la omnipotencia de Dios (Ruiz de la Peña, 1996, p. 159)

A partir de esta afirmación se puede evidenciar uno de los principales argumentos con los que se justificaba la resurrección de la carne. Es decir, a quienes se oponían a que la resurrección es una realidad totalizante, por lo cual, también el cuerpo resucitará en el día de la resurrección, los Padres respondían que para Dios nada hay imposible. Esta omnipotencia se manifiesta en tanto lo que hoy es posible percibir, antes no existía, por ende, Dios hace perceptible lo imperceptible. Con el objetivo de comprender mejor la lógica del pensamiento patrístico, se reproducirá una de las apologías de san Justino frente a la resurrección de los muertos:

Y a quien bien lo considera, ¿qué cosa pudiera parecer más increíble que, de no estar nosotros en nuestro cuerpo, viéndolos representados en imagen, nos dijeran que de una menuda gota del semen humano sea posible nacer huesos, tendones y carnes con la forma en que los vemos? 2. Digámoslo, en efecto, por vía de suposición. Si vosotros no fuerais lo que sois y de quienes sois, y alguien os mostrara el semen humano y una imagen pintada de un hombre y os afirmara que éste se forma de aquél, ¿acaso lo creerías antes de verlo nacido? Nadie se atrevería a contradecirlo. 3. Pues de la misma manera, por el hecho de no haber visto nunca resucitar un muerto, la incredulidad os domina ahora. 4. Mas al modo que al principio no hubieras creído que de una gota pequeña nacieran tales seres y, sin embargo, los veis nacidos; así, considerad que no es imposible que los cuerpos humanos, después de disueltos y esparcidos como semillas en la tierra, resuciten a su tiempo por orden de Dios y se revistan de la incorrupción. 5. Porque a la verdad, no sabríamos decir de qué potencia digna de Dios hablan los que dicen que todo ha de volver allí de donde procede y que, fuera de esto, nadie, ni Dios mismo, puede nada; mas sí que vemos bien lo que dijimos: que no hubiera éstos creído ser posible haber nacido tales y de tales, cuales a sí mismos y al mundo todos se ven haber nacido. 6. Por lo demás, nosotros hemos aprendido ser mejor creer, aun lo que está por encima de nuestra propia naturaleza y es a los hombres imposible, que ser incrédulos a la manera del vulgo, como quienes sabemos que Jesucristo, maestro nuestro, dijo: "Lo que es imposible para los hombres es posible para Dios. 7. Y dijo más: no temáis a los que os matan y después de esto nada pueden hacer; temed más bien a Aquel que después de la muerte puede arrojar alma y cuerpo al infierno. 8. Es de saber que el infierno es el lugar donde han de ser castigados los que hubieren vivido inicua y no creyeren han de suceder estas cosas que Dios enseñó por medio de Cristo (San Justino, trad. en 1954, p. 202).

Es de resaltar también la analogía que hace Taciano, uno de los discípulos de San Justino, frente a la resurrección de los muertos:

Porque a la manera que, no existiendo antes de nacer, ignoraba yo quien era, y solo subsistía en la sustancia de la materia carnal; pero una vez nacido yo, que antes no era creí en mi ser por el nacimiento, así yo, que fui y que por la muerte dejaré de ser y otra vez desapareceré de la vista de todos, nuevamente volverá a ser, como no habiendo antes sido, nací luego; y aun cuando el fuego destruya mi carne, el universo recibe la materia evaporada; y si me consumo en los ríos o en el mar o soy despedazado por las fieras, depositado quedo en los tesoros de un dueño rico. El pobre ateo desconoce estos depósitos; pero Dios, que es rey, cuando quiera, restablecerá en su ser primero mi sustancia, que sólo para Él está visible (Taciano, trad. en 1954, p. 580).

Siguiendo al mismo autor Ruiz de la Peña (1996, pp. 159-160), hay que decir lo que ya las citas de Justino y Taciano señalan, la identidad del cuerpo físico permanecerá después de la resurrección, nada se pierde. Asimismo, en continuidad con la tradición paulina, se considera que el cuerpo resucitado será diferente (Ruiz de la Peña, 1996, pp. 159-160). En esta línea de pensamiento se puede percibir lo que ya se ha mencionado en párrafos precedentes, la resurrección conserva un carácter dialéctico de conservación y de cambio, pues el cuerpo sin perder su identidad se ve afectado por un nuevo estado de vida. Basta analizar la siguiente proposición: “Se siembra un cuerpo material, resucita un cuerpo espiritual” (1 Corintios 15 Biblia de Jerusalén). Si se analiza sintácticamente, está compuesta por dos frases independientes; el sustantivo *cuerpo* de la primera frase se conserva en la segunda frase; cosa contraria sucede con el adjetivo *material* de la primera frase, el cual pasa a ser en la segunda frase *espiritual*.

Taciano (trad. en 1954) considera que ninguna forma de muerte impide la resurrección, pues nada hay imposible para quien hizo existir todo. En esta misma línea se encuentra Atenágoras, otro cristiano del siglo II, filósofo, quien explica de modo analógico que Dios en su infinita sabiduría conoce cada parte del cuerpo y no tendrá dificultad en reconstruir lo que ha quedado disperso por diversas modalidades de muerte:

Ahora bien, Dios, no es posible ni que desconozca en cada parte y miembro la naturaleza de los cuerpos que han de resucitar ni que ignore el paradero de cada parte deshecha, ni qué parte de elemento recibió lo deshecho y disuelto en sus afines, por muy difícil de discernir que a los hombres parezca lo que nuevamente se identificó de modo natural con el todo (Atenágoras, trad. en 1954, p. 712).

A este argumento de Atenágoras puede preguntársele: ¿qué sucede con las personas devoradas por otras o por animales?, ¿qué acontece con el proceso de asimilación digestivo?, después de ser asimilada la carne de estos cuerpos en los hombres (caníbales) o animales feroces, ¿cómo serán restituidos estos cuerpos el día de la resurrección?:

A mí, empero, pareceme que a los que así hablan, en primer lugar, desconocen el poder y sabiduría del que ha creado y gobierna todo este universo, el cual a cada naturaleza y especie animal le adapta el natural y conveniente alimento y ni a toda naturaleza le permite pasar a ser unida y asimilada por cualquier cuerpo, ni le fuera tampoco difícil la separación de lo unido; sin que a cada cosa criada le consiente hacer o sufrir lo que dice con su naturaleza, y lo que no, se le prohíbe, y todo lo que quiere y para lo que quiere, lo consiente o se opone a ello (Atenágoras, trad. en 1954, p. 715).

La respuesta es bastante simple; según Atenágoras, del mismo modo como en el proceso digestivo se puede observar que hay alimentos que tanto en los animales como en los hombres no pueden digerirse, y si se digieren no son asimilados, de igual forma acontece cuando una persona come carne humana (antropofagia) o un animal (Atenágoras, trad. en 1954). Seguidamente, se pasará a delinear algunos rasgos sobre la resurrección de los muertos según Orígenes debido a que, como afirma Ruiz de la Peña (1996, p. 163), es una de las doctrinas más complejas de todo el período patrístico. Según este padre alejandrino (a diferencia de la tradición precedente sobre la resurrección de los muertos que justifica su argumentación con base en los atributos divinos de omnipotencia y omnisapiencia), la identidad del cuerpo resucitado no corresponde con el cuerpo antes de la resurrección, ya que esta no es la reanimación de un cadáver, ni la prolongación de la materia en la eternidad. Este raciocinio se basa en la diferencia que hace entre *carne* y *cuerpo*, asu-

miendo que el que resucita es el cuerpo y no la carne, puesto que ya el proceso natural de la existencia muestra cómo la carne cambia de identidad en el largo período de la existencia:

La identidad entre el cuerpo presente y el futuro no se basa en la continuidad de la misma materia, puesto que ni siquiera en la actual existencia se da la identidad; nuestra sustancia carnal de hoy no es la de hace años; la identidad del cuerpo resucitado se funda en la sostenida permanencia del eidos (la figura), que ya ahora salvaguarda la posesión de un mismo y propio cuerpo a través de las incesantes mutaciones de su materia. Tal eidos no debe confundirse con la morphé (forma) ni con el schéma o figura externa. Es más bien “una cierta virtud” (lógos tis) “que no se corrompe y de la que resucita el cuerpo” (Orígenes como se citó en Ruiz de la Peña, 1996, 163).

La categoría εἶδος utilizada por Orígenes para justificar el hecho de que la resurrección no es la reanimación de un cadáver, sino el restablecimiento de la naturaleza o esencia de la persona en cuanto ser individual y colectivo, se encuentra fundamentada en el entramado filosófico griego, el cual diferencia entre figura interna y externa de un objeto:

Así ocurrió entre los griegos. Al suponer que un objeto tiene no sólo una figura patente y visible, sino también una figura latente e invisible [...]. La figura morphé es concebida entonces como el aspecto externo de un objeto, esto es, su configuración. La forma eidos, en cambio, es el aspecto interno de un objeto, su esencia (Ferrater Mora, 1964, pp. 658-716).

Estas diversas formas de abordar un hecho común, como el de la resurrección, permiten entender el trasfondo de la cuestión: la resurrección es acontecimiento totalizante. Nada de la historia del hombre y de su realidad existencial viene reducido al sin sentido, todo tiene razón de ser en el misterio encarnado y por él. Esto da razón del por qué en los primeros siglos del cristianismo, donde se fundamenta la doctrina de la resurrección, se generan ideas tan diversas como que nada hay imposible para Dios y, por lo tanto, el día de la resurrección los cuerpos destrozados serán restaurados y unidos a las almas que se hallan en espera, o la idea según la cual lo que resucita es lo auténticamente constitutivo de la persona, aquello que la hace ser y que no se ve afectado por el devenir, el cambio: su esencia.

La resurrección en clave relacional

Después de haber hecho un recorrido paradigmático sobre la resurrección, se intentará en este último apartado ofrecer una lectura relacional, permitiendo con ello comprender tal esperanza no solo como algo que acontecerá al final de los tiempos⁷, sino también como una realidad que ya está aconteciendo y de la cual todo el género humano, junto con toda la creación, de un modo u otro, está viviendo. Se presenta una pregunta de trasfondo: ¿de qué modo hacer posible que la resurrección pueda ser acogida como don que acontece y, al mismo tiempo, como evento pleromático?⁸

La totalidad de la persona como imagen de Dios

El paradigma dual condujo a comprender que la imagen de Dios en el ser humano se hallaba en el alma, es decir, solo esta podía ser concebida como un destello de la divinidad, por lo cual solo el alma podía entrar a participar de la vida nueva en Dios. En otras palabras, es posible afirmar que el cuerpo no tenía ninguna participación en la vida de Dios, pues este, por muy bueno que pudiera ser, solo era un vehículo que, una vez terminada su misión en este mundo, no tenía ninguna participación en el más allá (Granados, 2012, p. 39).

El paradigma unitario relacional que ofrece el mundo hebrero permite, a diferencia del anterior, concebir la imagen de Dios como un hecho totalizante; quiere decir que tanto el mundo interior como físico de la persona hacen parte de la imagen de Dios. Toda la persona es parte constitutiva del amor gratuito de Dios Padre en Cristo. En este orden de ideas, es posible afirmar: si el para-

⁷ Para una mayor profundización de la resurrección como esperanza cristiana, Cfr. Moltmann (1969).

⁸ Entiéndase como experiencia plena en Cristo. “La palabra griega [Pléroma] significa “plenitud”. – Con este término el NT entiende decir que en Cristo se manifiesta la plenitud de la divinidad (Col 1, 19; cf Gv 1, 3. 14), quien trae la salvación a todos los hombres, de manera que “Dios sea todo en todos” (1 Cor 15, 28). De tal plenitud participa toda su Iglesia (Ef 1, 23; 3, 19; 4, 13) como su cuerpo” (Proch, 1994, p. 151).

digma dual concebía solo el alma como imagen de Dios, el paradigma relacional concibe que no solo la inteligencia y la libertad son reflejo del divino proyecto (Concilio Vaticano II, 1965, 12-17), sino también el cuerpo:⁹

La corporalidad del hombre participa en la imagen de Dios. Si el alma, creada a imagen de Dios, informa la materia para construir el cuerpo humano, entonces la persona humana como un todo es la portadora de la imagen divina, tanto en su dimensión espiritual como corporal (Comisión Teológica Internacional, 2004, p. 31).

Concebir la totalidad de la persona humana como imagen de Dios permite dilucidar: a) La resurrección no es un hecho desencarnado, por tanto, la historia entra a ser parte de dicho evento; b) La resurrección, por ser también un evento histórico, ya que asume todo lo creado, es procesual, lo cual significa que acompaña paso a paso la vida de la historia humana, por ende, esta no puede ser entendida solo como evento soteriológico, sino también como evento crístico, esto quiere decir que Dios en Cristo no solo entra a participar de la historia para salvarla, sino para que esta pueda entrar a participar plenamente de su vida divina (Iglesia Católica, 2002, 457-460): para que toda ella llegue a ser en Cristo una sola cosa por la acción del Espíritu (Ef 1: 10 Biblia de Jerusalén).

El anterior planteamiento permite comprender desde ya que si Dios se ha encarnado para conducir la historia de la humanidad hacia la divinización en Cristo esto quiere decir, por consiguiente, que la resurrección es la plenitud de este proceso de divinización, el cual ha tenido lugar en el día de la creación, se ha realizado de manera plena por la resurrección de Cristo y en Él un día todo será.

Por otro lado, la resurrección vista desde el paradigma relacional es don y tarea. Es don en tanto que toda la integridad de la persona humana entrará en la vida nueva de Dios de un modo único y gratuito, es tarea en la medida que el don ya se está realizando de modo eficaz en el aquí y el ahora de cada ser humano (Lüdemann y Özen, 2001, p.151), por lo tanto, debe ser acogido. Para

⁹ “No es parte de..., es, por el contrario, identidad, persona, vida, historia, lenguaje, comunicación, proyecto, sueños, acogida, ternura, sexualidad, afectividad, eternidad, misterio, revelación, auto-comunicación, relación, integridad” (Granados como se citó en Tobón Monsalve, 2018, p. 218).

esto, se requiere que cada persona en su totalidad: fantasía, sentimientos, emociones, memoria, intelecto, voluntad, conciencia, razón, libertad y corporeidad, responda (Russolillo, 2008, pp. 7-18).

Así las cosas, la resurrección, como don que ha tenido inicio por la resurrección de Cristo, debe convertirse en don acogido por la total integración de toda la persona en el aquí y ahora de su existencia y, de este modo, se podrá gozar del don que resplandecerá un día de modo pleno, cuando Dios Padre resucite a todos en Cristo por la acción del Espíritu Santo.

Dialéctica muerte y vida

Ha quedado evidente por la comprensión griega y hebrea que la resurrección no es ni la preservación de la eternidad del alma en el más allá ni la prolongación de la existencia, en este caso, ni como la reanimación de un cadáver ni la restauración de la dimensión biofísicoquímica de la persona (si una persona muere vieja, entonces resucitará joven o si muere despedazada por un tiburón, en el día de la resurrección volverá a ser como era antes). Es, por el contrario, la plenitud de la vida en Dios.

Esta plenitud puede ser comprendida, por ejemplo, en el pleno desarrollo de una persona durante el proceso de su existencia: desde el momento en que el óvulo de la mujer es fecundado por el espermatozoide del hombre surge un proyecto que se llama *persona humana*, dicho proyecto deberá pasar por un proceso biológico que implica una continua dialéctica entre muerte y vida, pues hay elementos de la existencia del niño que mueren o dejan de ser y otros que se mantienen y le permiten pasar a la edad de la adolescencia, luego a la edad adulta y así sucesivamente. Ahora bien, para que el proyecto persona humana pueda llegar a su punto omega en su proceso biológico, tendrá que morir continuamente para llegar a ser lo que está llamado a ser por la existencia y que se encuentra contenido en su ADN.

En orden a lo anterior, la resurrección, por analogía, es el término de un proceso que no termina con la existencia humana, sino que se prolonga hasta la vida en Dios, es a Él a quien le compete la última palabra.

Si en lugar de oponer el presente de la salvación a su futuro, entendemos el presente como presente de toda la realidad futura, llegaremos a una comprensión, sobre la identidad nuestra vida futura de resucitados con lo que ahora somos históricamente, análoga a la que se dio en Jesús (la identidad del Jesús resucitado con el Jesús terreno y su historia terrena) la vida del resucitado es su historia transformada e imperecederamente viva en unidad con Dios. Así, los que creen en Jesús participan, por el espíritu, en el futuro de la vida resucitada y toda vida futura – con la transformación radical que la Biblia llama transfiguración- es idéntica a nuestra mismidad presente, que tiene su realidad sólo en la historia individual de la propia vida. La vida futura no es otra que la presente, si bien transformada y transfigurada hasta la participación en la misma vida de Dios (Pannenberg, 1968, p. 7).

En consecuencia, del mismo modo como la edad adulta termina con la ancianidad, y para ello la persona tuvo que morir y nacer continuamente, así el proceso de desarrollo de la persona humana termina con la resurrección. Pero no se entienda este proceso como fin, sino como plenitud, es decir, la persona llega a ser en su pleno esplendor lo que Dios en Cristo tenía pensado para ella desde toda la eternidad: “Todavía no se nos ha revelado lo que llegaremos a ser” (Jn 3: 2; 1 Cor 13: 12 Biblia de Jerusalén).

En coherencia con lo anterior, la antinomia muerte y vida acompaña tanto el proceso biológico que se evidencia en la corporeidad y también en la vida del espíritu, pues se siembra corrupción y nace incorrupción, se siembra muerte y nace vida eterna, se siembra un cuerpo físico y nace un cuerpo espiritual (1 Cor 15: 42 Biblia de Jerusalén). Este entramado muerte y vida parece ser contradictorio y maléfico, pero en clave relacional es una polaridad que hace posible que tanto el cuerpo como el espíritu puedan llegar a ser lo que están llamados a ser: una sola cosa en Cristo.

Recapitular todo en Cristo

En este último apartado se pretende ofrecer, a la luz de la psicología humanista, un itinerario formativo que permita vincular la dimensión intelectual a la afectiva, con el fin de que la comprensión racional sobre la resurrección como evento relacional-integrativo, el cual tiene lugar en el aquí y el ahora por la resurrección de Cristo (Boff, 1981, pp. 122-123) y, al mismo tiempo, se efectuará en modo pleno en la parusía¹⁰, pueda convertirse en don acogido por la respuesta libre y responsable de la persona humana.

Ha quedado claro que para poder acoger la resurrección como don pleromático, se hace necesario vivirla, hic et nunc, como don crístico. El proyecto del Padre de hacer que todo tenga a Cristo por cabeza (Col 1: 10 Biblia de Jerusalén) no ha terminado, aún está en acción. Esta recapitulación en Cristo (Ef 1: 10 Biblia de Jerusalén) puede ser entendida también como proceso de integración que corresponde, al mismo tiempo, al itinerario relacional. Incorporar todo en Cristo es hacer que todo en Él tenga inicio y fin, incluso la muerte y el mal, como queda evidenciado por medio de su pasión y muerte, nada en Él queda perdido o sin sentido, incluso lo que carecía de sentido halla en Él significado (Cencini, 2005, p. 127).

la integración tiene también otra vertiente [...], la vertiente típicamente humana, psicológica, hermenéutica, que implica por ello toda una serie de operaciones correspondientes, que nos ayuda a comprender todavía mejor el sentido del proyecto del Padre o del proyecto teológico, para que se cumpla en nosotros (Cencini, 2005, pp. 129-130).

Por consiguiente, comprender la resurrección en clave relacional, como proceso de integración, o mejor aún, como recapitulación, es direccionar todas las dimensiones hacia un único centro, en el cual converge todo el ser y hacer de la persona. Se presentará ahora un itinerario formativo que permita llevar a cabo dicho proceso:

¹⁰ En griego el vocablo significa “presencia, llegada”, y era el término técnico para indicar la visita en una ciudad de un soberano o de un personaje importante, que requería una cuidadosa preparación. En el NT parusía designa normalmente la “segunda venida” de Jesús hijo del hombre al final de la historia; dicha llegada está precedida por signos grandes y misteriosos, y no se dice cuándo y cómo esta se llevará a cabo. Los cristianos deben vivir en espíritu de espera perseverante por la segunda venida del Señor, sin caer en actitudes de miedo: la parusía es “el día del señor”, terrible para los impíos (cf. *ad es.* Mt 3), pero día de liberación quien cree en Él (Lc 21, 28), (Proch, 1994, pp. 143-144).

Dar sentido a la propia historia

Ninguno es responsable del lugar donde nace, de la cultura en la cual crece y del lenguaje que aprehende. En esta misma lógica, ninguno es responsable de las diversas circunstancias en las que cada ser humano de un modo u otro vive, fruto de la propia vulnerabilidad o a causa de la debilidad de los otros.

Se hace necesario aclarar que vivir una determinada experiencia no significa asumirla, pues, para que tal experiencia pueda ser asumida es necesario activar la capacidad decisional, permitiendo de este modo armonizar la dimensión intelectual y afectiva con lo sucedido, de otro modo cada circunstancia vivida será frustrante, ocasionando, de este modo, una permanente división entre el mundo externo e interno, entre el deseo y los hechos, entre la dimensión emotiva y la historia.

La psicología humanista viene al encuentro del anterior planteamiento y ofrece la siguiente propuesta: las circunstancias, eventos o experiencias de la vida por sí mismas no cambian la vida de la persona si esta antes no reviste los hechos vividos en fuente de sentido. En otras palabras, no son los hechos en sí mismos los que afectan, sino lo que significan para la persona que los vive¹¹. No es la cruz en sí misma lo que otorga salvación ni el dolor *per se* por el cual tuvo que pasar Jesús; la salvación viene por el total ofrecimiento de Jesucristo al Padre a tal punto de otorgar sentido al dolor y a la muerte, llegando a integrar muerte y vida en un único centro de amor: su Abba y en Él todo el género humano.

La cruz en sí misma es signo de maldición, en cambio, Jesucristo es capaz de trascender la muerte yendo al encuentro de su Padre; en este momento las polaridades caos-creación, desorden-orden, vida-muerte se integran en una única fuente de amor.

¹¹ El exponente principal del humanismo, Victor Frankl, descubre en su cautiverio en Auschwitz que la persona puede revestir los hechos de significado, gracias a su capacidad simbólica y a su capacidad de autotranscendencia, haciendo de cada circunstancia una oportunidad de crecimiento (Frankl, 2013, p. 129).

Centrar la vida en único centro

Para la psicología humanista es claro: la integración es relación; ahora bien, solo hay relación donde hay lugar para la diferencia¹². En la siguiente cita-ción del psicoterapeuta Amedeo Cencini (2005) se dejará ver cómo centrar la vida en un único centro hace que todo el mundo intrapsíquico (relación consigo mismo) y relacional (relación con los otros) de la persona se articulen llegando a hacer de la propia vida don acogido y don donado:

Construir y reconstruir, componer y recomponer la propia vida y el propio yo en torno a un centro vital y significativo fuente de la luz y el calor en el que encontrar la propia identidad [lo que somos] y verdad [lo que estamos llamados a ser] y la posibilidad de dar sentido y cumplimiento a todo fragmento de la propia historia y de la propia persona, al bien y al mal, al pasado y al presente, en un movimiento constante centrípeto de atracción progresiva. Este centro para el creyente es el misterio pas-cual, la cruz del hijo que, elevado sobre la tierra, atrae a sí todas las cosas (Cencini, 2005, p.120).

Centrar la vida en un único centro en el cual giran todos “los sentidos, sensaciones, emociones, sentimientos y afectos” (Cencini y Manenti, 2015, pp. 137-148) hace que toda la “energía psíquica”¹³ de la persona vaya a un único epicentro de la existencia, y se propicie de este modo una total armonía de su integridad. Cuando el individuo no halla un centro vital y significativo al cual direccionar toda su historia, la vida se fractura y se crea, de este modo, una división entre ser y hacer, su energía psíquica es absorbida por muchos epi-centros existenciales que ocasionan una total división del ser intrapsíquico y relacional del ser humano.

En orden a lo anterior, la integración de la persona acontece cuando esta busca entrar en relación consigo misma y con el mundo a partir de un centro vital; dicho centro no es periférico, es central, da sentido a toda la existencia, es un centro generador de vida y de significado; es capaz de penetrar todos los

¹² La integración es la relación que existe o que debería existir entre las diferentes dimensiones de la persona humana, considerando que esta es un ser “bio-psíquico-social-espiritual” (Bellantoni, 2009, pp. 10-12).

¹³ El concepto de energía psíquica “no explica el material psíquico, sino que pone los procesos psíquicos en recíproca relación de movimiento en modo dinámico y cuantitativo, y es solamente a esta relación que se refiere con la concepción energética. “La energía es un concepto abstracto de las relaciones de movimiento”. Por lo tanto, no se trata ni de contenidos específicos ni de cantidad, sí en cambio de la relación de los fenómenos desde el punto de vista de intensidad y de estado de tensión” (Wolff, 1991, p.169).

instantes y circunstancias de la existencia; penetra la individualidad, al mismo tiempo la trasciende y la rebosa; describe la realidad, de igual modo la oculta; es Palabra y acción, al mismo tiempo, es silencio.

De la autorrealización a la autotrascendencia

La resurrección, vista como acontecimiento relacional que se realiza en el aquí y el ahora de la existencia y que tiene su punto omega en el día de la parusía, permite dimensionar la vida de la persona como proceso dinámico y progresivo que ocasiona un continuo crecimiento de todo el ser y el hacer del individuo en relación.

Dicha relación no puede ser entendida solo como camino de autoconocimiento, introspección, fortalecimiento de cualidades, potencialidades, búsqueda de gratificación y equilibrio interior, sino que debe traspasar las barreras de la propia individualidad para ir al encuentro de algo o alguien. En esta lógica, es válido afirmar que la madurez de una persona está precedida por la capacidad de direccionar todo su ser y hacer hacia una realidad que la descentra: "La existencia humana está orientada siempre hacia algo o alguien que está fuera de sí mismo: un significado por realizar u otra existencia humana por encontrar" (Frankl como se citó en Fizzotti, 2007, p. 113).

Los fundamentos de la psicología humanista permiten comprender que no es la autorrealización la finalidad de la experiencia humana, ya que sería demasiado limitado centrar la magnanimidad de la experiencia humana en la propia individualidad, cuando esta en sí misma está avocada a la alteridad. En otras palabras, cada ser humano es relación de amor:

Se puede partir de la constatación que cada ser es diverso uno del otro: lo que designamos como ente es una unidad que no podemos delimitar del conjunto de todos los otros entes: su relevancia se funda por tanto en una relación que precisamente permite diferenciarlo. Lo común entre un ser y otro es su forma de relacionarse que en definitiva lo constituye. Es la relación entre un ente y otro que antecede, que es primaria: cada ser por consiguiente es un ser en relación (Frankl como se citó en Fizzotti, 2007, p. 114).

En suma, la autotrascendencia, desde la psicología humanista, es la libertad que tiene todo ser humano de constituir todo el entramado de la existencia bajo una órbita que excede los límites de la propia individualidad (Frankl como se citó en Fizzotti, 2007, p. 113). En coherencia con el tema en cuestión, la autotrascendencia es la plena conciencia de saberse y sentirse amado desde siempre y por siempre, hasta el punto de experimentar la propia existencia como don y todo lo que lo rodea como responsabilidad.

Conclusiones

Como ya se mencionó, la resurrección no era un hecho desconocido para la cultura griega, la diferencia con respecto a la experiencia cristiana consistía en que esta rechazaba la materialidad. Lo que hasta el momento no era claro es que en Dios todo es nuevo, por consiguiente, la resurrección no consistía en volver a la vida espacio temporal para continuar participando de su debilidad y corrupción, sino que era un entrar a participar plenamente de la vida en Dios. La novedad de la resurrección consistía, por tanto, en que el hombre entra a vivir plenamente en Dios, no se ve eliminado, como lo pensaría el paradigma dualista, sino que se ve plenificado. Por consiguiente, la temporalidad, la historia, entra a participar de la eternidad de modo pleno.

El análisis realizado hasta el momento permite observar el distanciamiento del período patrístico con respecto al período apostólico. Las problemáticas que surgen en el período patrístico no son las mismas del tiempo apostólico. Ahora bien, esta discriminación permite una comprensión más clara sobre la resurrección de los muertos, teniendo claro que el argumento a través del cual se entiende esta realidad no es el de los atributos divinos, atribuido a los apologistas, ni mucho menos el de la diferencia de figura y forma, planteado por Orígenes, sino a la luz del argumento relacional establecido por la tradición semita.

La resurrección como la vida en Dios por Cristo permite entender la muerte no como eliminación, emancipación, separación, liberación, culminación, sino como plenitud. La plenitud es entendida como la perfecta armonía de todo lo creado, donde ya nada ni nadie se opone al proyecto del amor de Dios, la cual busca que el hombre y todo lo creado se realicen plenamente. Desde esta perspectiva, la resurrección no es una prolongación de la existencia en el más allá, es la vida nueva en Dios. La resurrección es don gratuito de Dios y no iniciativa humana. Es vida nueva, porque la debilidad ha sido vencida en Cristo, por lo cual, el hombre, según la carne, ha sido nuevamente engendrado por el Espíritu, πνεῦμα, רוּחַ (ruah).

Sabiendo ya que la muerte no es liberación ni fracaso, sino límite en tanto que finaliza un proceso biofísico y posibilidad porque se entra a participar de la vida en Dios, carencia en la medida que hay transformación y posibilidad en tanto que es vida nueva, se puede ver de manera más clara, en qué consiste la resurrección de los muertos. Se dijo ya que el acontecimiento de la resurrección es opuesto a la inmortalidad, por consiguiente, cuando el hombre muere, muere todo él (Laín Entralgo, 1996, pp. 188-189), de lo contrario, no habría resurrección, sino liberación. Y cuando la persona es resucitada, resucita toda ella (Laín Entralgo, 1996, pp. 188-189), si se entiende que la integralidad de la relación (persona), se restablece en Dios.

El cuerpo resucitado carece entonces de los límites de espacio y tiempo dado que participa de la vida del espíritu, pero a la vez es un cuerpo encarnado, ya que la historia de quien muere también entra a participar de la vida en Dios. Nada de lo acaecido en la esfera relacional muere, pues el hombre no tiene una historia, él es historia. La resurrección es un proceso integrador donde entramos a participar de la vida de Dios.

En suma, los muertos resucitan de manera πνευματικός y no σάρξικός, es decir, la persona, toda ella establecida en el sí de Cristo, ya no dominada por los bajos instintos que la llevan a arrastrarse como la serpiente, buscando únicamente su bien, sino restaurada por Dios para vivir eternamente en la περιχορεις del amor.

En conclusión, la lectura relacional de la resurrección permite comprenderla como una realidad que ya está aconteciendo y no solo como algo que acontecerá al final de los tiempos. De este modo, todo el género humano participa de ella en el aquí y el ahora de la existencia; sin embargo, para que esta dé fruto, es decir, que la persona humana se sienta participe de la resurrección, es necesario emprender un camino de integración, que requiere de tiempo y de acompañamiento.

Conflicto de intereses

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

Referencias

- Atenágoras. (1954). *Padres Apologistas Griegos (s.II)*. B. Ruiz (trad.). Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Bellantoni, D. (2009). *L'analisi Esistenziale di Victor E. Frankl. Prospettive e sviluppi verso un intervento clinico integrato*. Roma: Pontificia Salesiana.
- Boff, L. (1981). *La vida más allá de la muerte*. Bogotá: CLAR.
- Cardona Ramírez, H. D. (2003). *Los cristianos del 30 al 50 e.c.* Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Cencini, A. (2005). *El árbol de la vida: Hacia un modelo de formación inicial y permanente*. Madrid: San Pablo.
- Cencini, A. y Manenti, A. (2015). *Psicología y Teología*. Bologna: Sal Terrae.
- Comisión Teológica Internacional (2004). *Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios*. La Civitá Cattolica, 254-286.

- Concilio Vaticano II (1965). *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*. El Vaticano. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Ferrater, Mora, J. (1964). Morphé, Eidos. En *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Fizzotti, E. (2007). *Il senso come terapia: fondamenti teorico clinici della logoterapia di Victor E. Frankl*. Milano: FrancoAngeli
- Frankl, E. V. (2013). *Uno psicólogo nei lager*. Milano, Roma: Ares.
- García, J. (1976). *El conocimiento de Dios en Descartes*. Pamplona: Ediciones Universidad.
- Gómez Rodríguez, D., Carranza Abella Y., y Ramos Pineda, C. (2016). Revisión documental, una herramienta para el mejoramiento de las competencias de lectura y escritura en estudiantes universitarios. *Chakiñan: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (1), 48-50. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6294862>
- Granados, J. (2012). *Teología de la carne: el cuerpo en la historia de su salvación*. Burgos: Didaskalos.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Iglesia Católica (2002). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Santa Fe de Bogotá: San Pablo.
- Laín Entralgo, P. (1996). *Idea del Hombre*. Madrid: Círculo de lectores, Galaxia Gutenberg.
- Lüdemann, G., y Özen, A. (2001). *La resurrección de Jesús. Historia, experiencia, teología*. Madrid: Editorial Trotta.
- Pannenberg, W. (1968). Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu *Kerigma und Dogma*, 23, pp. 105-118.
- Moltmann, J. (1969). *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme.

- Pannenberg, W. (1968). Consideraciones dogmáticas sobre la resurrección de Jesús, Kerigma y el Dogma 23. Recuperado de https://seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol8/30/030_pannenberg.pdf
- Pastor Ramos, F. (1995). *Antropología Bíblica*. Pamplona: Verbo Divino.
- Platón. (2009). *Apología de Sócrates, Critón, Fedón*. Madrid: Akal.
- Proch, U. (1994). *Dizionario dei termini biblico-teologici. Linguaggio religioso e linguaggio corrente*. Torino: Elle di ci.
- Ratzinger, J. (2007). *Escatología: La muerte y la vida eterna*. Barcelona: Herder 2a. edición.
- Russolillo, G. (2008). Libro dell ´anima parte II. Napoli: Vocazioniste.
- Ruiz de la Peña, J. L. (1996). *La Pascua de la creación*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- San Justino. (1954). *Padres Apologistas Griegos (s.II)*. B. Ruiz, (trad.). Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Taciano. (1954). *Padres Apologistas Griegos (s.II)*. B. Ruiz (trad.). Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Tobón Monsalve, J. (2018). Sexualidad, afectividad y corporeidad: ícono en la relación Trinitaria. *Perseitas*, 6(1), 209-222. doi: <https://doi.org/10.21501/23461780.2689>
- Torres Queiruga, A. (2003). *Repensar la resurrección: la diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*. Madrid: Trotta.
- Jäeger, W. (1952). *La teología de los primeros filósofos griegos*. España: Fondo de Cultura Económica.
- Jäeger, W. (1992). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wolff, T. (1991). *Introduzione alla psicologia di Jung*. Bergamo: Moretti & Vitali.

SON OTROS, NO ES NINGUNO DE NOSOTROS. UN ANÁLISIS DE LA ESTIGMATIZACIÓN COMO FENÓMENO GRUPAL

They are others, it is none of us. An analysis of stigmatization as a group phenomenon.

Artículo de reflexión derivado de investigación^a

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.3586>

Recibido: 29 de octubre de 2019 / Aceptado: 22 de enero de 2020 / Publicado: 30 de abril de 2020

*Jesús David Girado-Sierra**

^a Artículo resultado del proyecto de investigación Antropología de la Compasión y la Solidaridad, de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de la Sabana

* Doctor en Filosofía. Profesor de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de La Sabana, Bogotá, Colombia. ORCID: 0000-0001-7663-5481. Contacto: jesus.girado@unisabana.edu.co

Resumen

Este artículo presenta una clave de lectura del fenómeno de conformación del *nosotros* y exclusión de *los otros*, ofreciendo una comprensión pragmatista de la dimensión social de la responsabilidad moral. El aporte significativo de este texto está en que analiza las sociodinámicas de estigmatización como acciones resultantes de las actitudes del grupo al que pertenecen los individuos; en tal sentido, se persuade para que dichas acciones no se sigan explicando como una serie de conductas que los individuos desarrollan a título personal, debido a que esto impide diferenciar la estigmatización y segregación social del mero prejuicio individual.

Palabras clave

Conciencia de inadecuación; Estigmatización; Exclusión; Identidad; Pragmatismo; Responsabilidad moral.

Abstract

This article presents a key to reading the phenomenon of shaping ourselves and excluding others, offering a pragmatic understanding of the social dimension of moral responsibility.

The text has a significant contribution which is analyze the socio-dynamics of stigmatization as actions resulting from the attitudes of the group to which the individuals belong; in this sense, it is persuaded so that these actions are not further explained as a series of behaviors that individuals develop in a personal capacity, because this prevents differentiating the stigmatization and social segregation from mere individual prejudice.

Keywords

Inadequacy awareness; Stigmatization; Exclusion; Identity; Pragmatism; Moral responsibility;

Introducción

Una de las primeras ideas de las que parte este artículo es que la responsabilidad moral no deriva de la asimilación de un deber ético universal soportado en el conocimiento de la esencia humana; planteamiento desde el cual se ha querido justificar un llamado a responsabilizarse desprevenidamente de todos y cada uno de los seres humanos. Por el contrario, la tesis que aquí se intenta defender es que la responsabilidad moral deriva y depende de la configuración, pertenencia y participación en un *nosotros*, en contraste con aquellos etiquetados como *los otros* (Rorty, 2001; Todorov, 2013); en el entendido de que, como lo aclara Bauman, “el compromiso con la ideología de ‘todos los hombres somos hermanos’ no parece detener la intolerancia de personas que habrían tomado los derechos de hermandad con demasiada literalidad” (Bauman, 2005, p. 190). En tal sentido, se sostendrá que la estigmatización no es el resultado de una simple falta individual al imperativo de la razón —como consecuencia de una desobediencia o rebeldía a la ley moral universal (Kant, 2003)—, sino que resulta de una escisión que las personas hacen de la realidad social entre *gente como nosotros* y los otros.

En consecuencia, se argumentará en torno a cómo la potencia de la cotidiana negociación de lealtades de los individuos con diferentes grupos sociales debe ser mejor examinada desde la filosofía; esto con el fin de evitar reducir el análisis del fenómeno de estigmatización a la clave de lectura psicológica en torno a la personalidad autoritaria (Adorno, Frenkel-Brunswick, Levinson, & Sanford, 1950; Duckitt, 1992), pues se corre el riesgo de tratar dicho fenómeno como una cuestión de prejuicio individual, y no como resultado de la dinámica de conformación del nosotros y segregación de los otros. Ahora bien, es preciso señalar que la interpretación que se hará de la estigmatización es, a todas luces, pragmatista, específicamente rortiana. Desde tal perspectiva de análisis, lo que se subrayará en torno a la dinámica de conformación del nosotros y segregación de los otros no es, como se ha pensado en la tradición de la filosofía moral, un conflicto entre emotivismo y racionalismo (Baier, 1997; Habermas y Rorty, 2007), sino un problema resultante de la demanda de lealtad de un grupo al advertir la presencia de otros (Rorty, 2002, p. 85).

Asimismo, se reflexionará sobre cómo esa demanda de lealtad del círculo social supone que el vínculo sea lo suficientemente denso, en contraste con la dinámica que se desarrolla con los otros (Nussbaum, 2008), debido a que con estos últimos es más tenue la relación afectiva y, por ende, el compromiso moral (Rorty, 1998). El propósito es ir mostrando que las interacciones entre grupos sociales pueden suscitar distanciamientos que debilitan o anulan hasta la más mínima responsabilidad moral para con los otros, haciendo visible una especie de robustecimiento de los vínculos afectivos al interior del círculo del nosotros. En tal sentido, se señalará cómo dicho fenómeno social contradice la idea de que los vínculos sociales se dan por obediencia a un dictado de la razón de orientar la conducta hacia una obligación moral universal para con todos los seres humanos (Kant, 2005), pues lo que se constata es que cuando se asume una responsabilidad moral con los otros, dicho compromiso es una reproducción de la confianza experimentada originalmente en el círculo del nosotros; de tal forma que el deseo de una obligación moral universal es una manera de manifestar la pretensión de extender la lealtad y la benevolencia más allá de la “gente como nosotros” (Rorty, 1998).

Así entonces, los argumentos que se desarrollarán en este artículo pretenden ser una herramienta para la comprensión y el análisis crítico de la responsabilidad moral en los casos de estigmatización social, partiendo de la consideración de la categoría del *nosotros* como centro de gravedad narrativo que otorga a las personas la plataforma existencial para autodescribirse, dotar de sentido sus acciones morales y diferenciarse de otros grupos. Tal consideración aspira a ser útil para entender las razones por las cuales parece anémica la responsabilidad moral en los casos en los que resulta natural la estigmatización y exclusión, por ejemplo, de los inmigrantes; casos en los que suelen aparecer expresiones de justificación tales como: *son otros, no es ninguno de nosotros* o, en su manera más inhumana, “these aren't people. These are animals” [No son personas. Esos son animales], tal como lo afirmaba Donald Trump al referirse a inmigrantes que, según él, solo llegaban a delinquir (La Vanguardia, 2018).

En definitiva, el artículo remarcará cómo en el plano de la responsabilidad moral la diferencia entre ausencia o presencia de racionalidad es la diferencia entre una amenaza y una oferta: “la oferta de una nueva identidad moral y una lealtad nueva y ampliada” (Rorty, 1998, p. 120) —y dicha oferta vale como una exhortación a ampliar el círculo del nosotros, tanto para los nativos, como para los inmigrantes (Capel, 1997)—. Así, se terminará con una exhortación a poner atención al peligro que representa el debilitamiento de la responsabilidad moral por causa del cierre hermético del círculo del nosotros. La razón de prestar atención a tal fenómeno es que las personas pueden terminar tomando como criterio fundamental para distinguirse de otros grupos descripciones como: *nosotros los nativos puros* o *nosotros la gente decente*; esto, sin duda, obstaculiza la configuración de otras identidades y, por ende, priva de otras múltiples narrativas identitarias que se tienen a disposición. No obstante, como una forma de hacer frente a estos peligros, este artículo invoca la relevancia de la empatía como capacidad de generar afinidad, enriquecer la visión del mundo y, por ende, ampliar ese reducido círculo social, no solo mediante la vinculación individual a otros círculos, sino como acto colectivo de ofrecer a los otros esa misma confianza, benevolencia y sentido de lealtad —justicia— que se daría de forma natural hacia aquellos descritos como *uno de los nuestros*.

Conformación del nosotros y estigmatización de los otros

Uno de los principales problemas de las sociedades contemporáneas es la exclusión o cruel segregación, derivada de la conformación de un nosotros que etiqueta y condena a la periferia y el estigma a quienes son narrados como los otros; por tal razón pensaba Bauman (2005):

es la exclusión, más que la explotación como hace un siglo y medio sugería Marx, lo que subyace hoy en los casos más claros de polarización social, de desigualdad cada vez más profunda y de creciente abundancia de la pobreza, sufrimiento y humillación humanos (p. 10).

No obstante, la idea de la exclusión como consecuencia de la estigmatización de un nosotros hacia los otros, se ve enfrentada comúnmente a la tesis según la cual el individualismo es el rasgo característico de las actuales

sociedades. Frente a esto, es preciso advertir que, si bien es cierto que uno de los grandes legados de la modernidad fue el protagonismo de un individuo libre, dueño de su historia y abanderado del progreso, el individualismo como categoría definitoria de las sociedades contemporáneas es “un bunker obsoleto y, como tal, merece ser abandonado” (Maffesoli, 2004, p. 54). En efecto, el resultado lógico de entender las dinámicas sociales con el prejuicio del individualismo aparentemente reinante supone la consideración, por demás excéntrica, de que la identidad o el *yo* como narrativa se autodefine separado y encerrado en sí mismo. En tal sentido, resulta más útil una lectura de los fenómenos de identidad desde la configuración de la persona en relación con los grupos en los que participa, sobre el análisis focal individual aislado o, en contraste, diluido en su conjunto social; se hace menester superar esta barrera para comprender cómo en las sociedades se negocian complejas dinámicas hiperindividualistas (Lipovetsky, 2010) y aglutinantes (Maffesoli, 2007), toda vez que no es posible pensar al actual urbanitas del todo como una mónada solitaria (Bauman, 2005), sino también como embebido en construcciones discursiva e identitarias.

Así, en las antípodas de la tesis defensora del individualismo como rasgo absolutamente definitorio de las sociedades contemporáneas, se encuentra aquella que sostiene que la identidad o el *yo* como relato no es posible pensarlo sino en cuanto ligado a un(os) nosotros. En este orden de ideas, cuando se habla de identidad se está hablando de una construcción narrativa, resultante de la integración a diversas escenas o situaciones que cobran valor en cuanto son representadas frente a otros (Maffesoli, 2004). Como consecuencia de esta postura, aparece la invitación a que las personas se comprendan desde las narrativas y las creencias en las que participan, más que desde el contrato realizado por sujetos racionales asociados que dan origen a la historia y al orden social. A propósito de esto, sostiene el pensador francés Michel Maffesoli (2004):

Los héroes, los santos o las figuras emblemáticas pueden existir, pero son en cierto modo ideales-tipo, “formas” vacías, matrices que permiten a cada quien reconocerse como tal y comulgar con los demás. Dionisio, San Juan, el santo cristiano o el héroe griego; se podrían desgranar hasta el infinito las figuras míticas y los tipos sociales

que permiten una “estética” común y sirven de receptáculo a la expresión del “nosotros”. La multiplicidad de tal o cual emblema favorece infaliblemente la emergencia de un fuerte sentimiento colectivo (p. 55).

En otras palabras, la conformación del nosotros se hace posible desde la emoción colectiva tipificada o diferenciada con respecto a los otros, quienes son caracterizados por distintas creencias, de las que se siguen diversas emociones (Esses, Haddock & Zanna, 1993). El nosotros es entonces un dispositivo de identidad, un aglutinante narrativo, un continente o expresión-receptáculo. En esta medida, mientras la modernidad se entendió desde el individualismo —a pesar de que es posible reconocer en esta un *nosotros los proletarios* y un *nosotros los burgueses*, como plataforma para reclamar prerrogativas individuales—, la comprensión de la contemporaneidad exige como clave de lectura “la idea de la extensibilidad del yo (‘un ego relativo y extensible’)” (Maffesoli, 2004, p. 56).

De acuerdo con esto, pensar en la estigmatización como problema principal que antecede las actuales dinámicas de exclusión, es adentrarse inexorablemente a analizar el fenómeno de la conformación emocional del nosotros, toda vez que, como lo remarca Maffesoli (2004): “asistimos tendencialmente a la sustitución de un social racionalizado por una socialidad de predominio empático. Ésta [*sic*] la encontramos expresada en una sucesión de ambientes, de sentimientos, de emociones” (p. 56). Es por esta razón que, al momento de considerar la dimensión social de la responsabilidad moral, resulta tan significativo diferenciar el nosotros la gente decente, de los otros criminales, el nosotros los que compartimos y mantenemos una fantasía de seguridad y orden, frente a un los otros que representan el peligro y la vida antígena. Se trata en últimas de lo que Weber (1971) denominaba una “comunidad emocional”, asunto que se ha manifestado de alguna forma en otras épocas y lugares, pero que logra reclamar mayor atención en la contemporaneidad debido a la densificación urbana (Balbo, Jordan y Simioni, 2003).

Ahora bien, frente a la tesis según la cual el nosotros hace referencia a una comunidad de destino, esto es, conformada emocionalmente, desde donde cobra sentido la acción moral y los proyectos de los individuos, alguien podría argüir que no siempre es así, en la medida en que se puede dar una imposición desde afuera de la identidad, es decir, mediante un ejercicio estratégico

de control y dominio que logre etiquetar a quienes tienen rasgos comunes (los negros, los pobres, los homosexuales, los inmigrantes, por ejemplo). Esta variable crítica es preciso tenerla en cuenta, sin embargo, aun dándose este fenómeno de imposición, es innegable que históricamente ha funcionado solo como catalizador de una fuerza atractiva emocional. En otras palabras, no se puede desconocer el papel que ha jugado la manipulación e imposición de creencias que dirigen en una dirección u otra las emociones de las personas, no obstante, antes de dicha imposición, generalmente, ya existía una incipiente conformación de la identidad basada simplemente en que piensan, sienten y viven como nosotros o, por el contrario, no lo hacen. Bastaría con mencionar el caso de los *Tutsis* en Ruanda, a quienes los colonos belgas les hicieron creer que estaban en condición de superioridad racial con respecto a los *Hutus*, lo que desembocó en resentimientos y distanciamientos sociales que originaron el genocidio en 1994; empero, ya antes de la versión transmitida por los colonos existían marcadas diferencias entre las etnias. En el caso de las actuales sociedades, se evidencian cotidianamente estigmatizaciones que tienen como antesala una sutil y hasta débil configuración de un nosotros, pero, de cualquier modo, contrastante con los otros.

La conformación emocional del nosotros se corrobora toda vez que se analiza cómo “más allá de su aparente funcionalidad, todo conjunto social posee un fuerte contenido de sentimientos vividos en común. Y son éstos [*sic*] los que suscitan esta búsqueda de una ‘moralidad diferente’” (Maffesoli, 2004, p. 65). En efecto, es harto improbable que la obligación moral universal logre regular o conducir las creencias y, a su vez, las emociones de una muchedumbre que, al exacerbar sus diferencias con respecto a otro grupo, hace añicos el llamado a respetar la vida e integridad de los otros. En estos casos, la consideración de la justicia queda sustraída de cualquier universalismo, subordinándose a la experiencia cercana, esto es, tomándose como un derivado de las emociones —odio, en la mayoría de los casos, lealtad, en otros—. Como ejemplo:

El comerciante, fundamentalmente racista, protegerá al árabe de la esquina, mientras que determinado pequeño burgués preocupado por la “seguridad ciudadana” no denunciará al raterillo del barrio, y así sucesivamente. La ley del silencio no es sola-

mente una especialidad de la mafia, y esto los policías de tal o cual pueblo o barrio lo saben de sobra. Ahora bien, el denominador común de estas actitudes es precisamente la solidaridad surgida de un sentimiento compartido (Maffesoli, 2004, p. 66).

Se trata a simple vista de una experiencia ética, en tanto se enarbola la simpatía, la lealtad y la solidaridad; sin embargo, es precedida por una experiencia estética, esto es: un “sentir juntos”, vivenciado en la emoción colectiva expresada en el rito, en el drama, en las narrativas, en el orgullo de pertenencia y en la costumbre (Maffesoli, 2007). Asimismo, estética en cuanto que la conformación emocional del nosotros se basa en la necesidad de llevar a cabo cierta fantasía de pureza grupal, lo que lleva a quienes se describe como los otros a padecer dicha implementación del ideal de orden y, por ende, a ser estigmatizados y excluidos.

Ahora bien, esta conformación emocional del nosotros no solo supone pensar la experiencia ética y estética, sino la costumbre misma; en este sentido, Maffesoli (2004) arroja algunas luces para comprender esta variable:

(Consuetudo): el conjunto de los usos comunes que permite que un conjunto social se reconozca por lo que es. Se trata aquí de una relación misteriosa, que sólo [sic] rara vez y de manera accesoria se halla formalizada y verbalizada como tal (...) La costumbre, en este sentido, es lo no dicho, el “residuo” que funda el estar-juntos (p. 71).

De hecho, volviendo al ejemplo anteriormente mencionado de los Hutus y los Tutsis en Ruanda, o analizando las actuales ciudades como escenarios de estigmatización y exclusión, es preciso señalar que la identidad colectiva, derivada de la experiencia ética-estética y la costumbre misma, logra ser exacerbada por la lógica de la dominación que, en muchos casos, promueve fricciones o choques entre colectivos, poniéndose en evidencia emociones como el miedo, la repugnancia, el orgullo y la vergüenza. De hecho, entre más se profundicen las separaciones entre clases sociales y, por tanto, se generen procesos de estigmatización, más se incrementarán las fantasías de orden y de pureza en ciertos grupos jerárquicamente privilegiados, a la par que aumentará el estigma y la vergüenza entre los menos favorecidos; a esto se refiere Jeremy Seabrook (2008) cuando afirma:

La falta cada vez mayor de contacto entre ambos grupos genera fantasías y paranoias, pero también una forma de *apartheid* económico. Los ricos, que buscan la seguridad en comunidades enrejadas y en enclaves vigilados de privilegio, ven a los pobres como agentes de desintegración y crisis social. Este hecho a veces se convierte en una profecía autoinducida, ya que la desesperación sí puede generar violencia y delincuencia (p. 121).

La evidente desigualdad entre las clases altas y los marginados determina condiciones de segregación espacial en las cuales algunos se sienten libres, tranquilos y orgullosos, mientras otros se sienten intersticiales, excluidos y humillados. En ambos casos, el juego entre un nosotros y los otros tiene como plataforma una atmósfera emocional, y como reglas de juego los criterios económicos, tras los cuales se anexan también asuntos raciales. En dicha atmósfera emocional dominada por el discurso hipercapitalista (Lipovetsky, 2010), los habitantes privilegiados de las actuales sociedades le dan una enorme relevancia tanto al miedo como a la repugnancia hacia aquellos que en las reglas del juego económico son considerados sobrantes, extraños o anormales. En tal sentido, esto provoca entre los denigrados, objetos de dichas emociones, una visible estigma y vergüenza (Dovidio, Hewstone, Glick & Esses, 2010).

En efecto, los consumidores ventajosos conforman y sostienen su *nosotros* en la medida en que marcan a los otros como incompetentes que deben cargar con el castigo de la pobreza y, por ende, de la vergüenza. Erving Goffman (2006, pp. 56-129) le llama a esto “identidad manchada”; mas no ha de entenderse solo en la medida en que es impuesta por el otro grupo, sino también en cuanto los estigmatizados desarrollan una particular “conciencia de inadecuación” (Nussbaum, 2006, p. 219), es decir, un “reconocer-se como no ajustados a las expectativas sociales —económicas y raciales— de quienes experimentan orgullo al corresponder con las dinámicas locales de consumo y apariencia” (Girado-Sierra, 2019, p. 137). Aún más, lo paradójico de dicha conformación del nosotros frente a los otros es que, como ya se ha advertido, la única forma en que los normales logran su autoafirmación es mediante la estigmatización y la humillación de los anormales. En otras palabras, los miembros de ambos grupos poseen la capacidad de sentir vergüenza, sin embargo, algunos la arrojan hacia fuera, marcando negativamente, humillando y haciendo sentir culpables a los otros, de tal forma que quienes en el imaginario posan de normales logran

un tipo de “armonía sustituta” (Nussbaum, 2006, p. 257); pues solo gracias a la exhibición de la pobreza y del pobre como una anomalía, un antígeno peligroso o un delincuente, se reafirma cada día aquello que en el hábitus in-corporado (Bourdieu, 1992; Rizo, 2012, p. 55) se considera como puro y normal. Es esto lo que se transmite en la práctica discursiva económica y se difunde a través de los mass media hasta hacerse realidad social cotidiana.

En este orden de ideas, todo lo anterior puede conducir, en el peor de los casos, a una exacerbación del nosotros. Esto sucede cuando se presenta un cierre estético o emocional, de tal suerte que las personas actúan con respecto a las otras como si sintieran que provienen de una mejor clase de seres humanos, distinta a los comunes o impuros. Por esta razón, para muchos individuos sus modos de vida se fortalecen y adquieren sentido cuando se sienten orgullosos de que no son como los otros, en cuanto prefieren creer que sus hábitos de acción son mejores: “lo decisivo para su sentido de identidad es que no son ni un infiel, ni un gay, ni una mujer, ni un intocable” (Rorty, 1998, p. 178).

No obstante, en muchos casos dicha dinámica de identidad, puesta en evidencia en el juego nosotros y los otros, es de ficción; y entiéndase esta en el sentido de que se trata de dramatizar posiciones de poder, privilegios, orgullo y roles dominantes o, antagónicamente, vergüenza, incapacidad e inadecuación (Harvey, 2004). Asimismo, decir que la conformación del nosotros es de ficción es reconocer que esos denominados *los otros* constituyen para sí mismos un nosotros; pero también es decir que, ese nosotros de los consumidores dichosos es fabulado en la medida en que cuenta con un aglutinante narrativo bastante pérfido: el hiperconsumo¹ (Lipovetsky, 2006). En esta medida, la condición para permanecer y pertenecer a ese círculo del nosotros es la capacidad de consumir determinados objetos, llevar cierto estilo de vida, poseer cierta apariencia, entre otras reglas de juego; así, “los jugadores impotentes, indolentes, han de ser *excluidos del juego*” (Bauman, 2001, p. 56) —y hay que aclarar que son señalados como indolentes porque no se han dejado seducir lo suficiente por el mercado de consumo—. En suma, tanto el nosotros

¹ Lipovetsky (2006) considera que el término más adecuado para dar cuenta de la época actual es el de hiperconsumo; en el sentido en que los individuos hoy no consumen solo para demostrar superioridad con respecto a otros (consumo para otros), sino que sobretodo consumen por autocomplacencia (consumo para sí), como forma de otorgarse una “felicidad paradójica, con la cual intentan contrarrestar la realidad social estresante y triste.

de los consumidores aventajados como el de los defectuosos es de ficción, toda vez que no logra generar la fuerza moral suficiente como para desvanecer las relaciones instrumentalizadas² (Simmel, 1986; Anderson, 1965), el arte del desencuentro³ (Bauman, 2005) y la desatención cortés (Goffman, 1969) que, paradójicamente, están en el corazón del hiperconsumo, en tanto aglutinante narrativo. Se trata de un nosotros como etiqueta o envoltura psico-social donde sus miembros, al interior, mantienen relaciones frías, basadas en la competitividad y la desconfianza. Es un plural homeostático cuya función es, irónicamente, mantener a salvo la forma de vida hiperindividualista.

La estigmatización como fenómeno grupal

Al analizar los móviles de acción de los miembros de los grupos sociales que estigmatizan y excluyen —comúnmente señalados como clasistas, racistas o, en todo caso, crueles—, se evidencia que en realidad estos sujetos no pueden ser vistos como irracionales, en comparación con quienes creen en la ampliación de la solidaridad o la caridad; cuanto más, quienes desarrollan discursos y prácticas segregadoras, no son sino menos afortunados, no en cuanto que están privados de racionalidad, de verdad o de conocimiento moral, sino más bien debido a que carecen de seguridad y simpatía. A esto se refiere un pragmatista como Rorty (1998) cuando afirma:

Por “seguridad” entiendo el disfrutar de condiciones de vida lo suficientemente libres de riesgo, como para que nuestra diferencia con respecto a los demás no sea esencial para el auto-respeto y la auto-estima. Por “simpatía” entiendo el tipo de reacciones que se daban más en los atenienses después de ver Los Persas, de Esquilo, que antes; que se daban más en los estadounidenses blancos después de leer La Cabaña del Tío Tom que antes; que se dan más en nosotros después de ver por televisión algún programa acerca del genocidio de Bosnia (p. 180).

² De acuerdo con Simmel (1986) y Anderson (1965), la vida urbana está sustancialmente condicionada por la racionalidad económica, a tal punto que las interacciones entre las personas están caracterizadas por el cálculo, el individualismo, la ventaja, la instrumentalización basada en lo mínimo contractual y, en definitiva, por un modus vivendi que privilegia la racionalidad sobre la emocionalidad.

³ Bauman (2005) sostiene que la sociedad ha desarrollado una serie de técnicas para des-reconocer a quienes no pertenecen al círculo social, es decir, a los extraños. El propósito de dicho arte del desencuentro es hacer sentir al extraño que su presencia es irrelevante, un ser no reconocido o no admitido, es decir, una máscara y no un rostro. Con este conjunto de técnicas se logra enviar a *los otros* al plano de la desatención, en el cual se evitan las miradas, los contactos, los compromisos y donde, por ende, se configura un terreno hostil para que no germinen la compasión o el cuidado. Este fenómeno ya lo había analizado Goffman (1969) bajo la denominación de indiferencia o desatención cortés.

De hecho, la historia ha mostrado cómo la carencia de seguridad y simpatía ha desembocado en una exacerbación del nosotros, que termina generando un ejercicio del poder caracterizado por una dinámica centrífuga, donde se anula o desecha en la periferia a quienes no pertenecen al círculo del nosotros que ejerce mayor dominio. En otras palabras, el grupo de los dominantes declara unos ideales de orden o pureza social, generando de esa forma dispositivos de estigmatización, esto es, un conjunto de mecanismos que ponen en jaque los sentimientos morales que fortalecen la inclusión, amplían las libertades o, en definitiva, eliminan los actos de crueldad, sustituyéndolos por una especie de sentimientos cuasiestéticos que buscan hacer de la sociedad un paisaje tan límpido que algunos son descartados como suciedad (Pratto, Sidanius & Levin, 2006). Aquellos etiquetados como extraños o anormales por el grupo social, racial o económicamente dominante son vistos con cierta extrañeza y, en consecuencia, son tratados como si sus modos de vida no correspondieran con lo que se supone es verdaderamente humano. En este sentido, ese grupo marginado tiende a atribuir cualidades humanas superiores al grupo de los privilegiados, quienes a su vez mantienen un halo de pulcritud al evitar el contacto real con esos extraños —salvo cuando se les necesita para el trabajo—, generándose así un ambiente de no-relación o trato instrumental y superficial. Esta “socio-dinámica de estigmatización”, como la denominaron Elias, Norbert, Simmel, Georg, Schütz, Alfred & Cacciari, Massimo (2012, p. 61), tiende a soportarse y robustecerse gracias a la tendencia a exagerar las características negativas del grupo menos dominante. Esto es importante subrayarlo a la hora de entender la estigmatización más allá del simple prejuicio individual, tal como lo señala Elias *et al.* (2012):

Hoy en día, el problema de la estigmatización social suele abordarse como si se tratara simplemente de personas que a título individual muestran una enorme aversión contra otras consideradas como a título individual. Y este fenómeno suele conceptualizarse como *prejuicio*. Pero este enfoque implica tratar como actitudes individuales algo que no puede comprenderse sin tomar en consideración las actitudes del grupo e impide distinguir, y relacionar, la estigmatización grupal del prejuicio (pp. 61-62).

En efecto, el error común a la hora de explicar la estigmatización que deviene exclusión es considerarla solo como una consecuencia de problemas psicológicos individuales, perdiendo de vista el hecho de que las personas se mueven constantemente entre grupos con identidades constituidas, aunque sea episódicamente, desde “bases representacionales de la realidad” (Van Dijk, 2003). En otras palabras, al tratar de entender las “sociodinámicas de estigmatización” desde la clave del psicologismo reduccionista (Allport, 1954; Altemeyer, 1996), se desconoce que las personas conforman constantemente un nosotros y generan, paradójicamente, una interdependencia con quienes consideran como los otros, con el propósito de reafirmar su modo de vida, al tiempo que mantienen una asimetría en el reparto del poder. En este mismo horizonte se mueve Norbert Elias cuando subraya:

El elemento clave es aquí el reparto desigual de poder entre los grupos, y las consiguientes tensiones que se generan, y es también la condición decisiva de toda estigmatización de un grupo marginal por uno establecido. Un grupo sólo [sic] puede estigmatizar efectivamente a otro si está bien establecido en posiciones de poder de las que el grupo estigmatizado es excluido. Mientras sea así, el estigma de la desgracia colectiva asociado a los marginados puede seguir prolongándose. El desprecio absoluto y la estigmatización unilateral de unos marginados sin posibilidad de respuesta —caso de los intocables frente a las castas superiores en la India o los esclavos africanos en los Estados Unidos— indican un reparto de poder extremadamente desigual. El estigma de la “inferioridad como ser humano” es un arma que los grupos superiores usan contra otros grupos en una lucha por el poder y por conservar su predominio social. En esta situación el estigma lanzado por el grupo más poderoso sobre otro de poder inferior suele acabar formando parte de la imagen que de sí mismo tiene este último, y por esa vía lo debilita y desarma aún más. Así, el poder de estigmatizar a otro disminuye, o incluso cambia de dirección, cuando un grupo pierde la capacidad de excluir a otros grupos interdependientes —los anteriormente marginados— de la participación en estos recursos (Elias *et al.*, 2012, p. 62).

Ahora bien, dicho juego de poder ha de ser comprendido como un fenómeno entremezclado con aspectos emocionales referidos al “fastidium”⁴ del que son objeto los marginados (Nussbaum, 2006, p. 119). Evitar que se desdibujen los límites —aunque fueran débiles— del nosotros, es una respuesta lógica

⁴ El término *fastidium* es usado por Nussbaum (2006) para describir ese sentimiento que emerge y caracteriza desde épocas romanas las relaciones mediadas por diferencias de jerarquía social. En tal sentido, afirma que involucra ver y tratar con condescendencia a ciertas personas, manteniendo la distancia al percibir las como algo bajo. Así, “a las personas percibidas como bajas en el sentido jerárquico de *fastidium* se les puede imputar fácilmente propiedades repugnantes; y aquellas asociadas con una propiedad repugnante serán consideradas bajas y se las mirará con condescendencia” (p. 119).

al miedo a la contaminación; sobre todo en cuanto los extraños lo son en tanto se les describe como un antígeno que puede producir una infección anómica. Mas, lo peor de todo esto, se reitera, es que los grupos estigmatizados terminan por asimilar y describirse así mismos con las categorías que la dominante máquina de etiquetas ha producido para humillar. En tal sentido, estos grupos menos dominantes se conciben como sucios al compararse con el pulcro estilo de vida de los consumidores aventajados, y viceversa: “la sensación extendida entre los grupos establecidos de que el contacto con miembros de un grupo marginal contamina, se refiere a la infección tanto con la anomia como con la suciedad” (Elias *et al.*, 2012, p. 68). Tan fuerte termina siendo dicha estigmatización que paulatinamente va detonando una “consciencia de inadecuación” (Nussbaum, 2006, p. 219); pues, incluso cuando estas personas consiguen mejorar sus condiciones económicas, en muchos casos, siguen autodescribiéndose como anormales, sintiéndose desajustadas o extrañas, razón por la cual las vidas de algunas termina siendo una grotesca exposición de excentricidades con las que intentan demostrar que ya no son parte de los sobrantes.

Ampliar el círculo del nosotros

En las sociodinámicas de estigmatización parece prevalecer la tesis que solía sostener Samuel Huntington (2005): “sabemos quiénes somos sólo [*sic*] cuando sabemos quiénes no somos, y con frecuencia sólo [*sic*] cuando sabemos contra quiénes estamos” (p. 22). Mas, independientemente de que las afirmaciones de Huntington deban comprenderse desde el contexto de la posguerra fría, no por esto deja de tener consistencia su análisis sobre cómo las personas se definen así mismas desde la pertenencia —y participación— a modos de vida, hábitos de consumo, genealogías, prácticas religiosas, juegos del lenguaje, sentimientos frente a una historia común, costumbres e instituciones. Esto es, su tesis ofrece algunas pistas para entender la relevancia de la configuración de la realidad desde y para la identidad. Al entender del autor estadounidense, incluso la política termina subyugada a la identidad y esto se hace evidente cuando se administra el poder institucional para estigmatizar, perseguir y excluir a

quienes se considera como los otros: “la gente usa la política no sólo [sic] para promover sus intereses, sino también para definir su identidad” (Huntington, 2005, p. 22).

Esta posición, sin embargo, tiene un evidente carácter de justificación beligerante para interpretar la dinámica *nosotros y los otros* (que en el caso de Huntington se expresa en el choque de civilizaciones); de hecho, citando la novela *Dead Lagoon*, señala:

No puede haber verdaderos amigos sin verdaderos enemigos. A menos que odiamos lo que no somos, no podemos amar lo que somos. Estas son las viejas verdades que vamos descubriendo de nuevo dolorosamente tras un siglo de hipocresía sentimental. ¡Quienes las niegan niegan a su familia, su herencia, su cultura, su patrimonio y así mismos! No se les perdonará fácilmente (Huntington, 2005, p. 20).

Esta postura, como es evidente, supone no solo una referencia a un contrario, sino también una fricción entre las identidades de los colectivos: en medio de un pluralismo de concepciones del mundo, el nosotros en muchos casos es un *performance* que se conforma en la medida en que deforma a los otros; es decir, la autoafirmación de la identidad se da como un proceso de defensa frente a quienes no comparten la vinculación a cierta producción tanto material como intangible que caracteriza al colectivo. El nosotros se conforma desde el ser, el conocer, el hacer y el compartir el mundo de la vida en las relaciones inter-subjetivas; empero, la necesaria autoafirmación de ese nosotros es un epifenómeno resultante del choque con los otros; es por esta última razón que las apelaciones a una pertenencia no son más que un dispositivo identitario —ideológico— que termina reforzando las *sociodinámicas de estigmatización*.

Ahora bien, esta comprensión de la conformación del nosotros puede resultar conflictiva, realista o hipercontextualizada, pero no por eso inútil; no obstante, lo que queda por decir desde una postura crítica es lo siguiente: habla muy poco de la posibilidad de quebrar la actitud de choque con quienes no están en el círculo del nosotros o, lo que es lo mismo, no dice nada en torno a la relevancia de la simpatía y la solidaridad —a no ser que sean útiles para los propios intereses—. En dicha tesis hay pocas esperanzas para la promoción de

sentimientos que no sean el odio y el orgullo (en cuanto sobrevaloración de la propia identidad); por tanto, este tipo de lecturas conflictivas de la conformación del nosotros no es que resulten inútiles, sino incompletas.

Aparentemente en la misma línea, un teórico de la talla de Richard Rorty no rechaza la posibilidad de entender la conformación del nosotros en clave un tanto conflictiva, al afirmar: “sostengo que lo típico es que la fuerza de ‘nosotros’ es contrastante, en el sentido de que contrasta con un ‘ellos’ que también está constituido por seres humanos: por la especie errónea de seres humanos” (Rorty, 2001, p. 208). Sin embargo, el pragmatista insta a considerar que no es adecuado quedarse en la simple consideración de las fricciones que se generan en la configuración social de las identidades; por lo tanto, habría que apostarle más bien a la revisión de las posibilidades de ampliar esa referencia con el fin de hacerle frente a las “sociodinámicas de estigmatización”; en correspondencia con esto sostiene Rorty (2001):

Considérese la actitud de los liberales norteamericanos de la actualidad frente a la desesperanza y a la miseria infinitas de la vida de los jóvenes negros en las ciudades estadounidenses. ¿Decimos que se debe ayudar a esas personas porque son seres humanos como nosotros? Podemos decirlo, pero es mucho más persuasivo, tanto desde el punto de vista moral como desde el político, describirlos como compatriotas, como *estadounidenses*, insistir en que es una afrenta el que un estadounidense tenga que vivir sin esperanzas. Aquello a lo que apunto con estos ejemplos es que nuestro sentimiento de solidaridad se fortalece cuando se considera que aquel con el que expresamos ser solidarios, es “uno de nosotros”, giro en el que nosotros” significa algo más restringido y más local que la raza humana. Esa es la razón por la que decir “debido a que es un ser humano” constituye la explicación débil, poco convincente, de una acción generosa (p. 209).

De acuerdo con esto, la conformación del nosotros no hay que tomarla en un sentido universalista, es decir, partiendo de la idea de que es suficiente con reconocer a los demás como seres racionales para justificar las intenciones morales hacia ellos:

Kant, asumiendo su actitud más rigurosa, nos dice que una buena acción realizada hacia el otro no puede ser considerada como acción *moral* —como acción hecha por deber— si el otro no es considerado *simplemente* como ser racional, y no como pariente, vecino o ciudadano (Rorty, 2001, p. 210).

La propuesta pragmatista, por el contrario, señala que la inclusión de los otros al círculo del nosotros depende, sobre todo, de la ampliación de una lealtad densa (Walzer, 1994), del identificar notorias similitudes en las prácticas y el léxico, y de la capacidad de sensibilizarse frente al dolor y la humillación de esos *otros*.

En este horizonte, lo que está en la base de esta manera de entender la conformación del nosotros es la solidaridad humana. Sin embargo, no entendida como el reconocimiento de un yo-nuclear o una esencia humana, sino como “la capacidad de considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en la categoría de ‘nosotros’” (Rorty, 2001, p. 210). En consecuencia, las principales contribuciones del intelectual al progreso moral en las actuales sociedades deberían ser: “las descripciones detalladas de variedades particulares del dolor y la humillación (contenidas, por ejemplo, en novelas o en informes etnográficos), más que en los tratados filosóficos o religiosos” (Rorty, 2001, p. 210). Así entonces, el uso pragmatista de la categoría del nosotros, aunque supone en su configuración la diferenciación con los otros, no por ello imposibilita las herramientas para que dicho círculo social se extienda; por tanto, la conformación del nosotros no ha de ser pensada como sinónimo de constitución inmutable y hermética de la identidad; por ende, es preciso comprender que las personas pueden, desde su etnocentrismo o dispositivo de identidad, exponerse a procesos de aculturación y persuasión, con el fin de desarrollar mecanismos de inclusión que permitan la ampliación de la expresión *gente como nosotros*.

En tal sentido, dicha expansión ético-política del nosotros puede ser también llamada solidaridad; aunque, no entendiendo esta como un principio universal descubierto o como resultado de un despertar de la razón, sino como una creación; se trata entonces de “ver la solidaridad como una cosa creada, antes que descubierta, producida en el curso de la historia, antes que reconocida como un hecho ahistórico” (Rorty, 2001, p. 213). Además, el mejoramiento del sentimiento de solidaridad o, lo que es lo mismo, de la ampliación del círculo del nosotros, será clave para contrarrestar los fenómenos de estigmatización y exclusión, debido a que dicha ampliación del círculo social consiste en que las

personas empiecen a describir a los otros como si fueran parte de la categoría del nosotros y, por tanto, a desear que ellos sean tratados como todos nosotros queremos ser tratados (Rorty, 2001).

En definitiva, lo más loable que pueden hacer las personas es ensanchar la configuración de su círculo del nosotros y, por tanto, sus intenciones morales; es decir, evitar la exacerbación de su identidad al punto de conformar grupos herméticos. Se trata más bien de “crear un *étnos* aún más amplio y más abigarrado” (Rorty, 2001, p. 216). De tal forma que se pueda crear una sociedad que se vanaglorie más por su capacidad de promover la inclusión que por generar o consentir prácticas de estigmatización y exclusión. Mas, para lograrlo es necesario educar el sentimiento de solidaridad como sospecha-proactiva, esto es: como una capacidad de evaluar constantemente si los grupos sociales se ocupan de sensibilizarse frente al dolor y la humillación a las que son sometidas otras personas, reconsiderando seriamente si las estructuras institucionales actuales son aptas para hacer frente a ese dolor y esa humillación, y cultivando cotidianamente la curiosidad por buscar alternativas de solución que posibiliten reducir fenómenos que generan dolor y humillación, tales como la estigmatización y la segregación.

Conclusión

Las actuales sociedades, al convertirse en escenarios de estigmatización, han devenido en auténticos territorios de miedos y de muros; por tal razón, promueven de forma asombrosa distanciamientos y, por ende, estereotipos, debido a que estos facilitan la comprensión y explicación de las trasgresiones o atentados al orden establecido. Es decir, frente a cualquier delito o vulneración de los esquemas de seguridad el estereotipo es útil, pues ayuda a clasificar simbólicamente el mundo y a fortalecer la idea de que lo propio de esos descritos como los otros es acechar, intentar violar el sistema de protección, quebrantar el orden, parasitar los recursos o ensuciar la pulcritud de las zonas de los nativos. Aún más, los estereotipos también sirven para reafirmar el desreconocimiento del otro, en la medida en que posibilitan la mitigación

de la culpa cuando un infortunio ocurre: ante una catástrofe natural, una tragedia por violencia o muertes por inanición en sectores de marginales de inmigrantes, los nativos establecidos se suelen consolar con la idea de que esos individuos pobres no son lo suficientemente inteligentes para entender que no deben habitar en lugares de alto riesgo, o que por ser animales son propensos a la delincuencia, a la violencia, a la desobediencia y la anomia (Cortina, 2017).

Otra forma de sobrellevar —pero paradójicamente también empeorar— los distanciamientos sociales, es construyendo barricadas, las cuales suponen una especie de código social para expresar estatus y distinción, como forma de comunicar a los otros que, quienes habitan dentro de la fortaleza, se resisten a ser vistos como sobrantes del sistema; se trata de una estética de la seguridad:

Esos elementos tienen que ser sofisticados, no sólo [*sic*] para proteger contra el crimen, sino también para expresar el estatus social de los residentes: cámaras sofisticadas, intercomunicadores y portones con apertura electrónica, sin hablar del proyecto y de la arquitectura defensivos, se convierten en afirmaciones de la posición social (Do Rio Caldeira, 2007, p. 354).

Así entonces, el miedo lleva a algunos nativos a construir muros, reales y simbólicos: las cercas y los estereotipos o el lenguaje de aislamiento, ambos útiles para estigmatizar y segregar, emulando las monumentales murallas de las fronteras de algunos países. Lo irónico de todo esto es que quienes construyen dichos muros no solo amplían la distancia social con los otros, sino que terminan aprisionándose, y se encargan de que sus prisiones reflejen su estatus, configurando así una genuina estética del confinamiento, como forma de hacer frente al sentimiento de inseguridad en el territorio (Virilio, 1999).

En definitiva, a lo que lleva la exacerbación del nosotros es a la configuración de distanciamientos sociales y dinámicas de estigmatización-exclusión de aquellos a quienes se les reconoce como los otros; lo cual

va produciendo en el paisaje social una atmósfera [*sic*] de sospecha, de humillación, de segregación y anulación de lo diferente. Es el miedo, incluso expresado como repugnancia, el que subyace en los fenómenos de exclusión, tomando el control, quebrando cualquier tendencia a la solidaridad o la inclusión, detonando así dispositivos de vigilancia y castigo (Girado-Sierra, 2019, p. 143).

De hecho, el miedo a los otros se autoreforza con cada reproducción de las narrativas o discursos, justificándose así la idea de “conservar la distancia social” (Navalles Gómez, 2011, p. 174). Todo esto transforma, inexorablemente, las experiencias individuales y sociales, así como también el paisaje social y el espacio público; es a esto a lo que se refiere Teresa Do Rio Caldeira (2007) cuando afirma:

La idea de salir a dar un paseo a pie, de pasar naturalmente por extraños, el acto de pasear en medio de una multitud de personas anónimas, que simboliza la experiencia moderna de la ciudad, están todos comprometidos en una ciudad de muros. Las personas se sienten restringidas en sus movimientos, asustadas y controladas; salen menos de noche, andan menos por las calles, y evitan las “zonas prohibidas” que solo hacen crecer el mapa mental de cualquier residente de la ciudad, en especial en el caso de las élites. Los encuentros en el espacio público se hacen cada día más tensos, hasta violentos, porque tienen como referencia los estereotipos y miedos de las personas. Tensión, separación y sospecha son las nuevas marcas de la vida pública (p. 363).

A estas marcas de la vida pública no es preciso hacerles frente acudiendo a una propuesta de homogeneización de los individuos. De hecho, creer que las personas son iguales, o tratar forzosamente de hacerlas parecer iguales, es tan perjudicial como las prácticas de estigmatización y segregación. En efecto, cuando se considera que el reconocimiento del otro tiene como condición que este sea tomado como absolutamente igual, resulta contraproducente para la inclusión, en tanto elimina no solo la atracción y curiosidad por lo distinto, sino sobre todo el valor mismo de lo diverso. Es menester resignificar las dinámicas sociales desde una aceptación de la desigualdad en cuanto diferencia, solo así tendrá sentido el convivir, pues de lo contrario sería una tiránica y perversa homogeneización. Sobre este respecto, es importante recordar la advertencia de Iris Young (1990) en torno a una “dictadura de la homogeneización”,⁵ frente a la cual expresa de la siguiente manera lo que sería una forma de vida ideal en la ciudad: “es un estar junto a extraños (...) la vida en la ciudad ejemplifica las relaciones sociales de diferencia sin exclusión” (1990, p. 227). En este sentido,

⁵ Gran parte de las obras de Iris Young (1990) son una advertencia a que no se tome el camino de la supresión de la aceptación, valoración y reconocimiento de la diferenciación social. De hecho, cuando se dan prácticas sociales de exclusión de lo distinto, se puede configurar en el habitus de las ciudades un auténtico régimen de homogeneización o uniformidad. En otras palabras, se torna una práctica común suprimir la diferencia. Para Young, la forma de contrarrestar este fenómeno es a través de la justicia social concertada (como resultado de la inclusión), y no mediante la imposición de decisiones que reproduzcan la injusticia social, en la medida en que ejercen opresión y dominio en los escenarios donde se desarrollan los sujetos.

el miedo a los otros no desaparece al imponer la homogeneización o construir “invernaderos humanos inmunizados” (Vázquez Rocca, 2008, p. 1), toda vez que dicha tendencia siempre tendrá un alcance hacia un grupo limitado de personas; de tal suerte que quienes no pertenezcan a este esquema de *iguales* serán excluidos y tratados como una especie de entidad contaminante; y cuando esto sucede, se convierten los países y las ciudades en imperios de muros, miedos y repugnancia, esto es, en escenarios de la más cruel “biopolítica de inmunización” (Esposito, 2009, p. 14).

Ahora bien, no basta con penalizar las conductas individuales como forma de hacer frente al fenómeno de estigmatización y segregación, como si se tratara solo de un problema psicológico o de la acción de un *yo* aislado que ha disparado un prejuicio personal hacia otro *yo* aislado. Como ya se ha explicado, la estigmatización es un fenómeno en el cual se evidencia que los individuos se sienten parte de ciertos grupos en los que se soporta su identidad; por tanto, es preciso apostarle a la educación de las emociones grupales o con función sociopolítica, mediante narraciones que promuevan una representación participativa con la forma de vida de los otros (Rorty, 1998). La fe en la educación sentimental se soporta en que la historia ha mostrado cómo la ampliación de la benevolencia hacia los extraños le debe mucho al sentimiento de compasión, a los vínculos de amistad y solidaridad, en contraposición a la exacerbación del odio, la repugnancia y el miedo. La educación del sentimiento de solidaridad ha llevado a que las sociedades configuren mejores prácticas de justicia hacia los estigmatizados, al narrar su infortunio como punto de partida para que los grupos amplíen su lealtad y den cabida, a través de las leyes, a aquellos que no contaban.

En tal sentido, la educación del sentimiento de solidaridad supone que esta no ha de ser comprendida como un derivado de la naturaleza bondadosa de todos los seres humanos, sino más bien como una destreza que debe ser aprendida y, por ende, modelada a través de procesos educativos. Esto supone considerar que las emociones como la compasión pueden ser moldeadas, de tal forma que las personas puedan sentirse más orgullosas de incluir y ayudar a otros que de estigmatizarlos y segregarlos. En efecto, al comparar las actuales luchas contra el racismo con la forma como en el pasado se estigmatizaba y

esclavizaba a las personas por su etnia, se pone en evidencia que la solidaridad no es una capacidad innata que permanece intacta a pesar del tiempo y los contextos socioculturales, sino que es más bien una habilidad que se mejora en la medida en que los individuos se hacen más expertos en expandir y mejorar su sensibilidad para incluir a personas distintas. Aún más, dicha educación sentimental o proceso de sensibilización es útil, no en cuanto que muestra cómo la sociedad ha descubierto una receta moral, o en tanto cuenta cómo los individuos se han alejado progresivamente de la irracionalidad bárbara, el mal radical o el estado de naturaleza, sino en la medida en que narra la historia de cómo algunas sociedades se atrevieron a desconfiar de sus prácticas, reconociendo la contingencia tras el orgullo de decir *nosotros*, al tiempo que creaban esperanzas en una sociedad distinta. Esperanzas que dieron lugar a muchas instituciones liberales promotoras de mecanismos de sensibilización e inclusión para posibilitar la expansión y mejoramiento de ese nosotros, mediante el compromiso con la eliminación de la desigualdad, el abuso y la opresión, esto es, de los actos de crueldad.

Conflicto de intereses

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

Referencias

Adorno, T., Frenkel-Brunswick, E., Levinson, D., & Sanford, R. (1950). *The authoritarian personality*. New York: Harper.

Allport, G. (1954). *The nature of prejudice*. Reading, M.A.: Addison-Wesley.

Altemeyer, B. (1996). *The authoritarian specter*. Cambridge: Harvard University Press.

- Anderson, N. (1965). *Sociología de la comunidad urbana: Una perspectiva mundial*. México: FCE.
- Baier, A. (1997). Hume ¿teórico moral de las mujeres? *Telos, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 6(1), pp. 9-34. Recuperado de <https://minerva.usc.es/xmlui/handle/10347/5558>
- Balbo, M., Jordán, R., y Simioni, D. (2003). *La ciudad inclusiva*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Bauman, Z. (2001). *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- Bauman, Z. (2005). *Ética posmoderna*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (1992). *Réponses*. París: Seuil.
- Capel, H. (1997). Los inmigrantes en la ciudad. Crecimiento económico, innovación y conflicto social. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 3, pp. 1-13. Recuperado de <http://www.ub.edu/geocrit/sn-3.htm>
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Barcelona: Paidós.
- Do Rio Caldeira, T. (2007). *Ciudad de muros*. Barcelona: Gedisa.
- Dovidio, J. F., Hewstone, M., Glick, P., & Esses, V. M. (2010). Prejudice, stereotyping, and discrimination: Theoretical and empirical overview. *Handbook of prejudice, stereotyping, and discrimination*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Duckitt, J. (1992). Psychology and prejudice. A historical analysis and integrative framework. *American Psychologist*, 47(10), pp. 1182-1193. doi: 10.1037/0003-066X.47.10.1182
- Elias, Norbert, Simmel, Georg, Schütz, Alfred & Cacciari, Massimo. (2012). *El extranjero. Sociología del extraño*. Madrid: Sequitur.

- Esposito, R. (2009). *Inmunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esses, V., Haddock, G., & Zanna, M. (1993). Values, stereotypes, and emotions as determinants of intergroup attitudes. En D. McKie y D. Hamilton (Eds.), *Affect, cognition and stereotyping* (pp. 137-166). San Diego, C.A: Academic Press.
- Girado-Sierra, J. (2019). Análisis ético-político de los espaciamentos cognitivos morales y estéticos. *Cinta Moebio*, (64), pp. 132-144. doi: 10.4067/s0717-554x2019000100132
- Goffman, E. (1969). *The presentation of self in everyday life*. Harmondsworth: Penguin.
- Goffman, E. (2006). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Habermas, J., y Rorty, R. (2007). *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Buenos Aires: Amorrortu.
- Harvey, D. (2004). *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Huntington, S. (2005). *Choque de Civilizaciones. La reconfiguración del Nuevo Orden Mundial*. Buenos Aires: Paidós.
- Immanuel, K. (2003). *Critica de la razón pura*. México: Porrúa.
- Immanuel, K. (2005). *Metafísica de las costumbres*. México: Técnos.
- La Vanguardia. (17 de mayo de 2018). Trump llama 'animales' a los inmigrantes indocumentados. *La Vanguardia*. Recuperado de <https://www.lavanguardia.com/internacional/20180517/443639892127/trump-inmigrantes-animales.html>
- Lipovetsky, G. (2006). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama.

- Lipovetsky, G. (2010). *La cultura Mundo: Respuesta a una Sociedad Desorientada*. Barcelona: Anagrama.
- Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México: Siglo XXI.
- Maffesoli, M. (2007). *En el crisol de las apariencias. Para una ética de la estética*. México: Siglo XXI.
- Navalles Gómez, J. (2011). Acercamientos a la distancia social. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 11(2), 173-190. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53719732011>
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano*. Buenos Aires: Katz.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del Pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.
- Pratto, F., Sidanius, J., & Levin, S. (2006). Social Dominance Theory and the Dynamics of Intergroup Relations: Taking Stock and Looking Forward. *European Review of Social Psychology*, 17, pp. 271-320. doi: 10.1080/10463280601055772
- Rizo, M. (2012). Conceptos para pensar lo urbano. El abordaje de la ciudad desde la identidad, el habitus y las representaciones sociales. En: Valladares, Luis (coord.) *La ciudad, antecedentes y nuevas perspectivas* (pp. 53-86). Guatemala: USAC.
- Rorty, R. (1998). *Truth and progress*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2001). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2002). *Filosofía y futuro*. Barcelona: Gedisa.
- Seabrook, J. (2008). *Ciudades*. Barcelona: Intermón Oxfan.
- Simmel, G. (1986). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.

- Todorov, T. (2013). *Nosotros y los otros*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Van Dijk, T. (2003). *Ideología y discurso. Una introducción multidisciplinaria*. Barcelona: Ariel
- Vázquez Rocca, A. (2008). Peter Sloterdijk: espumas, mundo poliesférico y ciencia ampliada de invernaderos. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 18(2), pp. 315-322. Recuperado de <http://theoria.eu/nomadas/18/avrocca.pdf>
- Virilio, P. (1999). *La inseguridad del territorio*. Buenos Aires: La Marca.
- Walzer, M. (1994). *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame: Notre Dame Press.
- Weber, M. (1971). *Économie et société*. París: Plon.
- Young, I. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press.

REFLEXIONES ANCESTRALES PARA LA PSICOLOGIA¹ EN COLOMBIA²: UN DEBATE COMUNAL Y COMUNERO

Ancestral reflections for psychology³ in Colombia⁴: a communal and communal debate

Artículo de reflexión derivado de investigación^a

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3315>

Recibido: 6 de septiembre de 2019 / **Aceptado:** 5 de marzo de 2020 / **Publicado:** 30 de abril de 2020

*Luis Eduardo León Romero**, *Paola Andrea Pérez Gil***

¹ Psicología colonial.

² Colombia como un país que no ha superado la colonización.

³ Colonial psychology.

⁴ Colombia as a country that has not overcome colonization.

^a Artículo de reflexión derivado de la investigación Huytaqa Psy Majui. Orígenes, prolegómenos y fundamentos radicales y telúricos (teoría de la tierra) de una psicología ancestral indígena. Fase I.” avalada por la Universidad Cooperativa de Colombia, Sede Bogotá en convenio con las Corporaciones Tiguaia y FH Consult.

* Magíster en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás. Docente investigador grupo Boulomai, Facultad de Psicología, Universidad Cooperativa de Colombia. Bogotá-Colombia. Contacto: luis.león@campusucc.edu.co; solancestral@gmail.com ORCID: 0000-0003-1363-5673

** Magíster en Desarrollo Educativo y Social de CINDE y Universidad Pedagógica. Docente investigadora de la línea en Psicología Ancestral Indígena, grupo Boulomai, Facultad de Psicología, Universidad Cooperativa de Colombia. Bogotá-Colombia. Contacto: paola.perez@campusucc.edu.co; muisca.2012@gmail.com ORCID: 0000-0002-1920-9352

Resumen

Se propone una visión crítica desde la psicología ancestral indígena sobre el problema de lo comunitario en Colombia, un sentido filosófico de lo propio como comprensión cosmogónica y espiritual del origen del desorden epistemicida de la tradición política de estado; además, la ciencia que lo secunda en la ironía histórica de la negación de las causas primeras de lo comunitario y de los orígenes problemáticos de la guerra y sus violencias. En el fondo se encuentra el hallazgo investigativo fenomenológico de la ancestralidad indígena como origen de la tierra y de su gente. El resultado reflexivo de trasegar la ancestralidad colombiana y americana para visualizar un lado original de nuestra historia, en espíritu de comunalidad que, aunque oculta por más de cinco siglos, sigue en su creativa radicalidad (de raíz) esperando a que el psiquismo del mestizado destino de colonialismos y esclavitudes de la moderna infelicidad se dé la vuelta para despertar a las fuerzas originarias como órdenes de una conciencia ancestral psicosocial tan milenaria como nueva, potencia de cuidado reparador de los establecimientos y dependencias coloniales de hoy.

Palabras clave

Comunidad; Epistemicidio; Espiritual; Espíritu de comunalidad; Psicología ancestral indígena; Pueblos indígenas; Colonialidad.

Abstract

A critical vision of indigenous ancestral psychology is proposed on the problem of the community in Colombia, a philosophical sense of the own as cosmogonic and spiritual understanding of the origin of the epistemicidal disorder of the political tradition of the state and the science that supports it in historical irony of the denial of the first causes of the community and of the problematic origins of the war and its violence. In the background the phenomenological investigative finding of indigenous ancestry as a studious origin of the earth and the people of the earth. The reflective result of passing on the Colombian and American ancestry to visualize an original side of our history in a spirit of communality that, although hidden for more than five centuries, continues in its creative radicality (at the root) waiting for the psyche of the mestizo destiny of colonialism and slaves of modern unhappiness turn around to awaken the original forces as orders of an age-old psychosocial consciousness as a new power of repairing care of the colonial establishments and dependencies of today.

Keywords

Community; Epistemicide; Spiritual; Spirit of communality; Indigenous ancestral psychology; Indigenous villages; Coloniality.

El espíritu de comunalidad en nuestra raíz telúrica

Chogue Sue Mhuysqa:

Buen día, gente. Gracias por querer estar en mink´a de conocimiento con nosotros. Entregamos lo que somos y tomamos y recibimos de su alimento. Partimos de la suposición —y excúsenos por eso— de que si está en mink´a, a través de esta palabra, intuirá que no puede ser solo una gran razón, o por lo menos no solo razón lineal. Por lo tanto, queremos empezar donde lo hace toda ancestralidad, por amar y reconocer que somos del mismo origen, pues venimos de la tierra como raíz de linaje, familia y hermandad en eticidad.

Así es lo primario en lo indígena: agradecimiento consciente del origen, por eso no sería coherente si se obviara. Gracias al Paba Sua (padre sol) y a la Hitcha Guaia (madre tierra), a Temsacá (Monserate)⁵ a Chiguachia (Guadalupe)⁶, y al Majui (el encuentro contigo en Cota, Cundinamarca). Gracias gran Iguaque⁷, Guatavita⁸, río Bogotá, río Yuma (Magdalena), Muequeta (hoy Bacata o Bogotá), territorios de Cundinamarca, Boyacá, Santander, Amazonas, Antioquia, Guajira, Huila, Meta, Nariño, Caribe, Valle, Cauca, Orinoquia y Tolima. Gracias abuelo Gata (fuego), abuela Sie (agua), abuelo Fiba (aire), abuela Guaia (tierra), abuelo tabaquito, abuela Hayu (coca), abuelo Tihiqui (borrachero), abuelito Cidrón⁹, abuelito Sanalotodo¹⁰ y abuelo Yage¹¹.

Gracias a las tradiciones y gracias a la psicología comunitaria. Gracias a nuestros abuelos y abuelas, los amamos mucho. Gracias a nuestros linajes y territorios, gracias Amerrique¹² (Anton, 1977, p. 4) “tierra de los vientos” y

⁵ Montaña sagrada ubicada en Bogotá Colombia.

⁶ Montaña sagrada ubicada en Bogotá, Colombia.

⁷ Laguna sagrada ubicada en el departamento de Boyacá. Según la tradición Mhuysqa lugar de origen de la humanidad.

⁸ Laguna reconocida por su relación con la leyenda del Dorado en Colombia.

⁹ Planta de curación.

¹⁰ Planta de curación.

¹¹ Reconocida planta suramericana de curación también conocida como ayahuasca.

¹² Palabra Maya con la que se reconocía el continente americano. Concepto que se destaca en la obra de Anton (1977), en su libro Amerrique, los huérfanos del paraíso.

extraña Colombeia¹³. Gracias a sus abuelos y sus abuelas, gente del semillero, los queremos y valoramos, y gracias a usted que siente estas palabras. Muchas gracias papá, mamá, matriz de psiquismo y confianza psiquista, son la sagrada humanización del principio telúrico como fuerza de origen. Gracias por la vida y a través de ella por sus fraternos regalos: espíritu de conocimiento, curación, sensibilidad y música.

Gracias abuelo Fernando¹⁴, gracias Mamo¹⁵ Roberto, gracias Mamo Lucas, gracias, Bata¹⁶ Concepción, y gracias abuelos, Taitas, Mamos, T' hualas y Jaibanas¹⁷, nuestros psicólogos ancestrales. Gracias al origen por ser algo español y por ser negro, sobre todo en nuestro caso, y el de muchos millones, gracias por ser corazón indígena.

¿Qué es de lo humano si no hay vida en ello? ¿Qué es del psiquismo sin el fundamento esencial del amor? ¿Qué es de nosotros si ya no confiamos ni en la vida ni en el otro? Hay que plantar y replantar la vida, como dice el abuelo Mhuysqa,

hay que volver a la siembra, tanto en la tierra como en nosotros, en la tierra hay que sembrar el alimento, saber de las plantas y sus beneficios, en nosotros hay que sembrar el amor, también alimento, enamorarnos de ese conocimiento milenario que viene de abuelos y ancestros, despertar la conciencia para saber lo que nos mantiene enfermos (Ritual círculo de la palabra, comunicación personal, 2017).

¹³ “Miranda fue desarrollando su propia gramática política y fraseología republicana. Ello le permitió la construcción de su concepto de América, es decir, de una estatalidad especial que recibió el nombre de Colombeia (más tarde, Colombia). La observación de diversas corporaciones, gobiernos, sistemas políticos y militares fue su prioridad durante sus tres viajes al Imperio Antiguo. Sus ideas políticas sirvieron a los planes mirandinos en nombre de la liberación de América y la configuración de un modelo continental ‘poscolonial’ integrado. Los viajes y los diarios de Miranda convergieron en la principal construcción de la época de un concepto integral americano, cuyos componentes y alcances representan un fundamento para las concepciones históricas de América, en lo que respecta explícitamente a Norteamérica y Suramérica. A la luz de este concepto macro y de las experiencias europeas acumuladas en sus diarios, Miranda evaluó y (re) definió conceptos fundamentales de la modernidad como: derecho, libertad, emancipación, rebelión, tiranía/despotismo, pueblo, república, clase, raza, opresión, esclavitud, independencia, anarquía, revolución, equilibrio de poder en Europa, sistema de salud, bienestar, ley y sanciones. Sus diarios dan cuenta de sus exhaustivas reflexiones en torno a todos ellos” (Zeuske y Otalvaro, 2017, p. 192).

¹⁴ Sabedor mayor del pueblo Mhuysqa de Cota en Cundinamarca, Colombia.

¹⁵ Nombre como se autodenominan los sabedores de la sierra Nevada de Santa Marta. “Cuando se habla de Mamo, se habla también de luz que brilla, porque Mamo o Mama significa sol, se entiende como persona de sabiduría, la cual, para poder tenerla ha tenido que prepararse durante años” (León Romero, 2017, p. 136).

¹⁶ Mujer en lengua Inga del putumayo en Colombia.

¹⁷ Diversas maneras de nominar a los médicos tradicionales o chamanes de diferentes regiones en Colombia.

Y entonces, darle importancia y tomar la salud, la vida y la muerte para mí y para mi hermano, la vida siempre es la llama del centro, ese fuego de espiritualidad que es la fuerza de lo común.

Solo así se entiende que se nació semilla, desde una fuerza antes que semilla, un propósito transhumano, el de la madre y el padre espirituales que ordenan lo necesario para su sentido como ley de origen, lo entendemos y asumimos desde los caminos que nos hermanan comunes y fraternos en el propósito humano y más que humano, porque el amestizado y sabroso (saber) sancocho (mezcla) nos agregó variados tipos de elementos, pero nunca hemos dejado de ser indígenas en sentido de tierra y espiritualidad (la tierrita). Para Luis Villoro, filósofo mexicano citado por el pedagogo colombiano Alfonso Torres, esto significa que: “en toda América, pese a los cambios introducidos por la colonia, los antiguos poblados indígenas mantuvieron el sentido tradicional de la comunidad en coexistencia” (Torres Carrillo, 2013, p. 148).

Se aclara que lo decimos porque lo vivimos, no estamos solo citando a los abuelos ni a los libros como ciencia discursiva, sino que lo vivimos desde su palabra y desde la fuerza de los territorios sagrados, desde nuestros corazones como maloca de nuestras almas y casas de pensamiento. No se está inventando o teorizando algo en ilusionismo racional, se habla desde el dato real, “no olvidemos que según William James uno de los significados del término dato, es precisamente el de experiencia directa e inmediata en la que la ciencia sustenta todas sus afirmaciones concretas” (Wilber, 1998, p. 193). Para nosotros la experiencia directa de lo que vemos y hemos visto, potencia empirista de lo que escuchamos, degustamos, sentimos, sufrimos, amamos y extra-sensorialmente podemos saber también en nuestra naturaleza humana. Somos americanos, hijos de la tierra de los vientos y, por lo mismo, nos aceptamos como unidad indisoluble aborígen y planetaria, como alma que se sujeta a la tierra, que se enraíza y solo así vuela espectral, como semillero que al ser humano viene de la divinidad (lo no dividido) y anhela encontrar de nuevo la comunal unidad.

La vida sustenta la eco-ética, el principio y fundamento de la existencia. Como indica Galindo (2007):

La vida no es un pensamiento estático, un discurso conceptual lógico, tampoco un ser per se que existe por fuera de sus concreciones en seres vivientes a los cuales les daría forma, siguiendo el hilemorfismo aristotélico o también el mundo de las ideas perennes de la propuesta platónica (p. 184).

Aquí en nuestra comunidad, insiste el Mhuysqa, la vida está en los elementales: el agua, la tierra, el aire, el sol y la luna, ellos son el movimiento constante que determina la lógica bajo la cual se rige la vida, son dinámicos y cambiantes debido a las diferentes percepciones bajo las cuales son recibidos, pero en su esencia más pura tienen la lección adecuada para cada uno de nosotros; el agua limpia y es lo que calma el fuego interno del corazón, el fuego es la luz que guía, la tierra es la fertilidad, la luna es el poder de lo femenino y el sol es el padre protector. Ve como es este orden de la montaña, todos conviven con todos, el tabaco puede ser vecino del tihiki, la yerba buena puede estar al lado de la mejorana, el Guayacán le da sombra a la guadua mientras esta profundiza su ser, y nadie se sale del orden, todas saben en su silencio que hacen parte de algo mayor que las cuida, de un origen común en el que confían y al cual se entregan.

Para los Wayuú, indígenas de la Guajira colombovenezolana, la comunidad es Ayaawataa, “una forma de encontrar y solucionar las necesidades de nuestra comunidad que permite ver y cuidar la semilla de nuestra comunidad que son los niños —dice— Esperanza Pushaina-promotora [sic] comunidad de Patsuain” (Fundación caminos de identidad (Fucai), 2015, p. 50). Así:

Ayaawataa en lengua wayuu [sic] significa verse, mirarse, reconocerse en lo colectivo, reencontrarse y tomar conciencia (Aya=yo, waa=nosotros, taa=marca que determina lo colectivo)... Ayaawataa se orienta a la constitución de un tejido familiar, comunitario y social para proteger la vida... va más allá de la función de observar, pues implica tejer acciones en pro de la vida... este vitalismo comunal wayu [sic] tiene tres momentos, el primero se refiere al reconocerse en lo que acontece y reconocerse críticamente en sus potencialidades, el segundo en tomar conciencia sobre las causas, consecuencias, opciones y alternativas posibles, y el tercero, a activar una red de cuidado que ordena y regula el desarrollo (Fucai, 2015, p. 50).

Para los Kogui de la sierra nevada es Kunchagua, una psicología y filosofía de principios cosmogónicos y telúricos como mirar del estar en la vida, escuchar de la madre y silencio de mirada espiritual sobre cómo estamos para estar bien, movimientos del amor, del alma y del espíritu como ordenamiento en la ley de origen, es decir, orden del cuidado mutuo humano-totalidad para y desde la tierra madre y del cosmos padre. Usos y costumbres para sanarnos como personas, como comunidades y como hijos de la tierra. Para el Mamo Roberto Nacogui se presenta así; “la psicología de lo indígena es como mirar, mirar las cosas bien, mirar correcto para sanar el espíritu enfermo de la naturaleza” (Ritual de trasnocho, comunicación personal, 2017).

En sentido similar, para el Tupac-Katarismo dice el descendiente y profesor Rene Reynaga, hay una fuerza comunera de abuelos que recogen los nietos Quechua Aymaras en su propósito dignificante de América, dicen los hermanos peruanos y bolivianos que es cuestión de volver al “Ayllu como la fuerza de la organización social comunitaria, una organización donde el ser y el hacer están en un mismo plano, el del trabajo que nos hace comunes” (Reynaga, 2016, p. 2). Una armonía afectiva, alegre, festiva y folclórica (sabia) con los otros y la naturaleza como buen vivir que siembra la comunidad, un poder como servicio que está espiritual y cosmogónicamente ligado a la tierra, una sujeción de la vida psíquica al sentido totalizante de lo telúrico como origen.

Ser comunitario es ser de humanidad que está en unidad, un querer nuestra tierra para reconstruir nuestra historia, sabiduría aborigen (desde el origen) como fuerza civilizatoria de tradiciones, mitos, ritos, medicinas y ancestros. No un retorno al pasado, la memoria actualizante del mismo como sentido presente de otro camino, andar de tierra como encuentro originante de lo original que somos, como fuego indiano de una raza cósmica que en el estar siendo como trabajo creativo evidencia una práctica de la vida que nos recuerda comunes.

A ese ámbito de arraigo, que sólo [sic] en y por los símbolos se manifiesta hierofánicamente y se sustrae, podemos denominarlo–siguiendo el camino señalado por el eminente pensador R. Kusch – ámbito del estar (estar-en-la-tierra), para diferenciarlo tanto del ámbito especulativo del ser como del ámbito ético del bien (y del acontecer ético-histórico), y a la vez relacionarlo con ambos (Scannone, 1984, p. 73).

La negación de la raíz en nuestro sentido comunal

Contrariamente, hay que estar advertidos de lo desindianizado, dice Reynaga (2016, p. 3), del espejo trágico del Pachuco en nuestras juventudes, atavismo que nadie quiere y que no aparece con sentido significativo de fortaleza popular por ejemplo en la identidad mexicana según Octavio Paz, a saber:

Algo semejante ocurre con los mexicanos que uno encuentra en la calle. Aunque tengan Muchos años de vivir allí, usen la misma ropa, hablen el mismo idioma y sientan vergüenza de su origen, nadie los confundiría con los norteamericanos auténticos. Y no se crea que los rasgos físicos son tan determinantes como vulgarmente se piensa. Lo que me parece distinguirlos del resto de la población es su aire furtivo e inquieto, de seres que se disfrazan, de seres que temen la mirada ajena, capaz de desnudarlos y dejarlos en cueros. Cuando se habla con ellos se advierte que su sensibilidad se parece a la del péndulo, un péndulo que ha perdido la razón y que oscila con violencia y sin compás. Este estado de espíritu —o de ausencia de espíritu— ha engendrado lo que se ha dado en llamar el “pachuco”. Como es sabido, los “pachucos” son bandas de jóvenes, generalmente de origen mexicano, que viven en las ciudades del Sur y que se singularizan tanto por su vestimenta como por su conducta y su lenguaje. Rebeldes instintivos, contra ellos se ha cebado más de una vez el racismo norteamericano. Pero los “pachucos” no reivindican su raza ni la nacionalidad de sus antepasados. A pesar de que su actitud revela una obstinada y casi fanática voluntad de ser, esa voluntad no afirma nada concreto sino la decisión —ambigua, como se verá— de no ser como los otros que los rodean. El “pachuco” no quiere volver a su origen mexicano; tampoco —al menos en apariencia— desea fundirse a la vida norteamericana. Todo en él es impulso que se niega a sí mismo, nudo de contradicciones, enigma. Y el primer enigma es su nombre mismo: “pachuco”, vocablo de incierta filiación, que dice nada y dice todo. ¡Extraña palabra, que no tiene significado preciso o que, más exactamente, está cargada, como todas las creaciones populares, de una pluralidad de significados! Queramos o no, estos seres son mexicanos, uno de los extremos a que puede llegar el mexicano (Paz, 2018, p. 2).

Al parecer, lo presente en nuestro fracturado sentido comunal es ese ser hueco, vaciado y listo a tomar cualquier forma, los mercenarios amórficos del ethos, fantasmagórico sentido identitario del alma en pena que también advertía Aldous Huxley (1987) como paradoja del mundo feliz, “el problema de lograr que la gente ame su servidumbre... un sistema de eugenesia a prueba de tontos, destinado a estandarizar el producto humano y a facilitar así la tarea de los dirigentes” (p. 8), un ejercicio republicano de tan solo dos siglos como

franco desencanto del mundo (consideraba en su orbe Weber), el malestar del hombre que pierde su fin y de la ciencia de fanatismo técnico que lo pervierte como peligroso machete epistemicida:

Una ciencia, plenamente desarrollada, de las diferencias humanas, que permita a los dirigentes gubernamentales destinar a cada individuo a su adecuado lugar en la jerarquía social y económica. (Las clavijas redondas en agujeros cuadrados tienden a alimentar pensamientos peligrosos sobre el sistema social y a contagiar su descontento a los demás)... o bien, un solo totalitarismo supranacional cuya existencia sería provocada por el caos social que resultaría del rápido progreso tecnológico en general y la revolución atómica en particular, que se desarrollaría, a causa de la necesidad de eficiencia y estabilidad, hasta convertirse en la benéfica tiranía de la utopía (Huxley, 1987, p. 9).

Retomando a Reynaga, “se cambió el orgullo indio por la vanidad criolla, nos dominan porque hay 48 millones de indios que quieren ser solo blancos” (2016, p. 3). Esto en un país que solo reconoce un millón seiscientos mil indígenas, el 3,6% de la población colombiana según los datos de la Cepal, una población de 102 pueblos y 85 lenguas. No logramos conectar con nuestro ser ancestral, tanta frialdad moderna y autómatas no nos deja sentir con facilidad que aún somos el ser que está en la memoria de nuestro aire, el flujo de nuestra agua, el espíritu de nuestro fuego y la fuerza noble y totalizante de nuestra tierra. Por eso, hoy somos psicología¹⁸ y no psicología, Colombia¹⁹ y no Colombia, una ciencia con un estatuto científico mal definido y un país con un estatuto político fallido.

En este sentido de la raíz que nos recuerda lo ancestral, conviene aclarar antes cómo para Georges Canguilhem (1998) (tutor de Foucault) el gran problema de la psicología de hoy, abanderada e influenciada de modernidad técnica y racional anglo-eurocéntrica es el de la ausencia total de sentido filosófico, acompañada consecuentemente por una negación violenta de la pregunta por el qué de esta ciencia. Se obvia ideológicamente un sano pero lejano

¹⁸ Expresión hecha por un estudiante de la clase de psicología comunitaria del programa de psicología de la Universidad Cooperativa de Colombia. En la misma propone el dolor de una ciencia profundamente colonial y moderna no consciente de la realidad suramericana.

¹⁹ Término acuñado por el filósofo colombiano Álvaro Parada Fernández en su libro *Ironía Histórica Cínica*. En el mismo se refiere a Colombia como un intento de país en colonización no finalizada (Parada, 2005, p. 89).

elemento problematizador que desde lo ontológico recupere la fuerza teórica de origen. Por esto, extrañamente la sola pregunta hoy resulta para los psicólogos una humillación y para los estudiosos del psiquismo un muy hondo vacío.

Pregunta perturbadora para el psicólogo tal vez por la falta de una respuesta satisfactoria, lo cual debiera implicar más un asunto de humildad y no de humillación. El problema no es negar el alma, sino reconocer humildemente que aún no sabemos qué es. Al respecto Canguilhem (1998) va a observar:

En psicología la pregunta por su esencia y concepto cuestiona la existencia misma del psicólogo, pues considera que al no responder por lo que es, no sabe claramente qué es lo que hace... busca en una eficacia discutible la justificación de su importancia, sin embargo, deja la duda de estar mal fundada y de la aplicación incorrecta de una ciencia... En efecto, de numerosos trabajos que dan más cuenta del método que del ser de la psicología, pareciera que se tratara solo de un empirismo compuesto, mezcla de una filosofía sin rigor, una ética sin exigencia y una medicina sin control (pp. 2-5).

Entonces frente a una ciencia que está en deuda de comprender y sanar, la pregunta no es ni impertinente, ni fútil, es de conciencia ética con ella misma y de urgencia frente a los problemas humanos. Incluso, desde este planteamiento es posible proponer que frente a tal estatuto de lo mal definido es viable estar en la reflexión interrogante y con respondiente cinismo, ¿por qué no?, un debate de la ciencia más del lado de lo popular, entiéndase aquí, tal vez lo ancestral y mítico.

Por esta razón, la tarea comunitaria es honrarnos y reconocernos ontológicamente como hijos de esta tierra, lo sabemos hace mucho tiempo, hoy Boaventura de Souza (2016) lo reconoce así

las ontologías no occidentales son mucho más ricas. Aquí en este continente, están en las calles, en los pueblos; ontologías que tienen un respeto muy grande por los ancestros, que todavía son considerados vivos dentro de la comunidad. Por eso el territorio es sagrado, es el territorio donde enterraron a sus muertos (p. 1).

Para nosotros despierta una psicología cuya visión de hombre es de antrópica ancestralidad, una calidad de ser lo humano en su propósito evolutivo de integralidad y, por lo tanto, solo humanizante en simbiosis telúrica, el hombre terrícola, básica totalidad almfíca de sentido aborigen como continuidad de muerte y vida, de materia y energía, de cuerpo y alma, de emoción y razón, de padre universal y madre de tierra, de arriba y abajo, la totalidad divina en armonía del cielo y la tierra que viene del origen y vuelve siempre a él porque es alma en construcción de lo que es en sí misma y en búsqueda de perfección de espíritu.

Para Domingo Llanque Chana (1990), esta categoría es Pacha y

encierra tres niveles de comprensión en una sola palabra (agua, aire y fuego). Entre los aymaras, Pachamama merece gran respeto, se le ofrecen liberaciones, en cualquier oportunidad en que se comparte comida y en todos los ritos del ciclo agrícola. La tierra se constituye como los cimientos del cosmos, el fundamento de toda la realidad, el receptáculo de todas las fuerzas sagradas, que se manifiesta en montes, bosques, vegetación y aguas. Es el lugar y el tiempo, el espacio primordial. La tierra lo sostiene todo, es la base de la vida. La misma vida humana está ligada a la tierra de forma profunda. La tierra es matriz de vida (p. 45).

Un estar telúrico de Hitcha Guaia para los mhuysqas, psicología como huytaqa psy majui, como sabiduría del psiquismo en el encuentro con el sí mismo, mismidad de tierra, comunalidad caminante de mitos, de usos y costumbres, de prácticas indígenas que recrean en su potencia mítica colectiva y del indivisible individuo lo actualizante de los saberes de la liberación espiritual para la curación prepersonal, comunal y planetaria, hierofanía y sacralidad de conciencia evolutiva, de la sensibilidad corpórea consciente y del pathos (amor) que perdona, la integración como gran aceptación personal y la evolución aquí esencial y eterna de lo transpersonal. Un movimiento de la fuerza de los ancestros como empuje del alma (cuerpo y alma) que en potencia despliega su misión de curación propia, naturaleza de su gran tarea de evolución.

Para Tim Flannery (2011), este movimiento como propósito evolutivo de ancestralidad cosmogónica se puede entender así:

En 1898 el erudito Yan Fu tradujo al Chino el libro *evolution and ethics*, publicado por Tomas Huxley en 1893. Las teorías Darwinistas de la evolución humana que se exponían en la obra encontraron una rápida aceptación en China, tal vez en parte por que reflejan algunas creencias populares Chinas sobre las etapas del desarrollo humano que implican un proceso desde unos antepasados recolectores que vivían en cavernas a otros que utilizaban el fuego y construían casas, y posteriormente a unos seres agrícolas. En su versión, Yan Fu traducía la palabra *evolución* como *Tian Yang*. Los caracteres chinos pueden leerse en distintos sentidos, y una forma de interpretar esos caracteres es como *actuación de los cielos*. Y en este caso los cielos significan el conjunto de la creación.

La expresión de Yang Fu actualmente resulta vaga y ha caído en desuso, pero actuación de los cielos me parece una forma bonita y esclarecedora de escribir el descubrimiento de Darwin, ya que la evolución es efectivamente una especie de actuación, cuyo tema es el proceso electroquímico que llamamos vida, y cuyo escenario es la Tierra en su conjunto. Financiada por el sol, la actuación de los cielos lleva representándose por lo menos 3.500 millones de años y, salvo catástrofe cósmica, probablemente seguirá en cartel otros mil millones. No obstante, se trata de un tipo peculiar de actuación, ya que no hay asientos salvo en el propio escenario, y los espectadores son también los intérpretes (p. 36).

Por esto, vale decir como certeza evolutiva en el sentido de nuestro cielo como espiritualidad de ancestralidad y tierra. Los psicólogos podemos hoy tratar de entender el camino de Bochica, de Viracocha, de quetzatcoal, la sabiduría (Huytaqa) de la vida psíquica de nuestros pueblos y reconocer que se puede hacer acompañamiento y cuidado (terapia) desde lo indígena. Hemos adquirido una especie de misión (camino), en la que nuestra tarea varía en funciones tales como: sentir, escuchar, estar y recuperar para hoy el saber propio de ancestralidad, puentear y traducir el mensaje ancestral a un mensaje académico, sostener el mensaje ancestral, la coherencia de la curación propia desde nuestro saber y revelar a la academia y a la vida que existe una terapia ancestral indígena y un conocimiento definible para ellos como ciencia, claro está, no cualquier clase de ciencia, sino ciencia propia del espíritu de la tierra.

Al respecto, dicen Jung y Wilhelm (1981) en uno de sus libros más espirituales, místicos y profundos, *El secreto de la flor de oro*:

Soy un médico y tengo que ver con gente común. Por eso sé que las universidades han cesado de actuar como fuentes de luz. La gente está saciada de la especialización científica y del intelectualismo racionalista. Quiere oír acerca de una verdad que no estreche sino ensanche, que no oscurezca sino ilumine, que no escurra sobre uno

como agua, sino que penetre conmovedora hasta la médula de los huesos... La babilónica confusión de lenguas del espíritu occidental ha engendrado una desorientación tal que cada cual ansía una verdad simple o, al menos, ideas generales, que no hablen solo a la cabeza, sino también al corazón, que den claridad al espíritu que las contempla y paz al inquieto empuje de los sentimientos... (p. 24).

El espíritu comunal en nuestra historia

Este sentido comunal del psiquismo más propio como saber de psicología tradicional en la conciencia de tejer lo que somos como trabajo comunero de crecimiento y maduración en la vida, es decir, el propósito que nos convoca, comprende que el problema de ser lo humano en la compleja Colombia del post acuerdo y de su sentido más vital, nos pone de frente a los históricos conflictos que generación tras generación hemos acumulado en nuestro psíquista trasegar individual y colectivo desde los primeros asomos de la modernidad y sus vicios en nuestras consciencias. Desde 1492, 1810, 1948, 1991 o 2016²⁰, el asunto de un inconcluso sentido integral de estado colombiano —que la dialéctica tensión colonial de posiciones entre victimarios y víctimas, ricos y pobres, blancos o indios o negros o campesinos, burgueses y proletarios, entre tantas divisiones—, siempre nos ha limitado en lo partidario o subversivo como consecuencia de la exclusión, mas no en el sentido único de comprender a ser lo mismo.

De allí que el problema psíquico de un hombre fraccionado en su trinchera rural o urbana, libertaria o represiva, positivista o negativa, consciente o inconsciente, erótica o tanática, el mismo dualismo psicoantropológico, pero de común, un ser humano tan anhelante como desconocedor de lo que era nuestro propio sentido de lo comunero como base de cualquier sentido político de grupalidad vital, original, propio, coherente y deseable.

Siguiendo al gran historiador colombiano Antonio García Nossa (1981), este trabajo psíquista comunal de nuestra digna esencia popular como ayllu, ayaawataa o comunero implica refundar y actualizar lo que en sí es el anhelo político de lo común vivificante de una historia que comienza de veras:

²⁰ “Descubrimiento” de América (1492), revolución de independencia colombiana (1810), asesinato del líder popular Jorge Eliecer Gaitán (1948), elaboración de la última constitución (1991) y votaciones por la paz (2016).

Quando se expresa su ansia de autonomía y cuando se afirman los elementos sustentadores de su propio ser: el colono —el fiel vasallo— no tiene historia propia, sino la de sus conquistadores. El primer acto de afirmación radical de ese conjunto heterogéneo y contradictorio de clases, razas, grupos y estamentos sociales que se identifican a sí mismos como americanos y que toman conciencia de una aspiración común frente al sistema de colonización, fue la insurrección de los comuneros... esas luchas sociales constituyeron la más reiterada, auténtica y profunda expresión de una aspiración nacional a la vida independiente desprendida radicalmente de la historia de la nación conquistadora y del estado imperial (p. 17)

Y esta historia inspiradora que interpela es la del indígena, la del negro y la del campesino, la del híbrido desindianizado ciudadano de hoy en trasegar a lo establecido social y su sentido comunal y democrático, es decir, es tal vez la historia de la conciencia comunera de arraigo telúrico que funda el espíritu rebelde de nuestro pueblo y que hoy afronta la tarea también revolucionaria de sembrar raíces de tranquila agua para la paz.

De nuevo recordar el pensamiento de García Nossa (1981) en este sentido:

Si hoy atraviesan crisis todavía violentas las repúblicas de Hispano-Colombia —escribe José M. Samper en su ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas— es, evidentemente, porque la revolución de 1810 no se ha completado y subsisten muchas de las causas que produjeron la lucha. La vieja España no es ya nuestro terrible y valiente adversario directo, pero todavía nos combate, sin quererlo, por medio de sus representantes, es decir, de los elementos que nos dejó profundamente arraigados en las instituciones, (psiquismos), tradiciones y costumbres coloniales... La estabilidad no será completa ni la prosperidad palpable y sólida en el seno de sus pueblos sino el día en que, terminando la lucha actual de los principios opuestos la revolución democrática haya vencido (o integrado) completamente a la colonia (...) (p. 21).

De fondo psicosocial, una propuesta con llamado al refundido y ausente sentido mítico de recuperar esta ancestralidad común que nos aúna desde el vivificante valor de la tierra, la historia, lo popular, lo sagrado y los abuelos. Sin embargo, se advierte con sentido terapéutico (de cuidado) esos ancestros que, movidos en la potencia oprobiosa de la rebeldía, quedaron también paradójicamente envueltos en la candela de la guerra; y de los llamados generacionales de más antiguos abuelos que, con fiel y oprobiosa justicia de muerte, convocaron

desde la candela a sus nietos; y de nietos que se han matado históricamente por racionalistas. Tan justas como mágicas fundamentaciones sobre una madre tierra que ya no aguanta más el dolor de recibir la sangre de sus hijos.

Gabriel Angel, antiguo combatiente de las Farc²¹, conocedor del diálogo por la paz en la antigua zona de despeje, reconoce en su libro *La luna del forense* el reto de apagar la candela histórica despertada por Gonzalo Jiménez de Quesada y perpetuada por sus burgueses nietos al traicionar el espíritu de los Yariguíes (indígenas del Magdalena medio) y convertirlo en Candela. En este sentido, va a decir este combatiente de la paz, “se nos hace un nudo en la garganta recordando la silueta desnuda del misterioso e impasible espíritu Yariguí, quien permanece constante alimentando el fuego de su pueblo hasta tanto no resplandezcan la paz y la justicia en el territorio de sus antepasados” (Angel, s.f., p. 28).

Por esto, una propuesta de psicología y comunalidad es coherente con el saber ancestral propio, como dirían los Mamos de la Sierra Nevada, un camino para enfriar la candela y endulzar el corazón, un puenteo de encuentro terapéutico con lo que en origen somos y en él, la manera original de ponernos cuidado como psicología de la paz, como vivencia real de tranquilidad en uno y con el otro, de paz con uno y con el otro, un camino ancestral de psiquismo, ética y política como buen vivir (saludable) en el que el propósito integral fundante es reincorporar al hombre a su sentido humano, y este en América, en Colombia y en nuestros territorios con nuestra gente es un sentido humano en relación cosmogónica con la madre común que hermana, la madre tierra.

²¹ Antigua guerrilla colombiana denominada Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, hoy reconocidas como partido político Fuerza Alternativa del Común.

Tierra como madre es principio cosmogónico²² de origen y, por lo tanto, de vida, energía de potente vibración telúrica de femineidad que como la total radicalidad de conexión consciente integra lo humano:

La Hitcha Guaia²³ como mutua dependencia mística y sagrada que encierra el logos y el pathos en la metamorfosis de ser ego a ser gente y a ser con posibilidad trascendente en divinidad espiritual. Una unidad dulcemente absoluta, universal, divina (no-dividida) y cósmica de chyminiga-hoa, donde el ser (guy) de la gente (Mhuysqa) está en camino del que es (Gua), que a su vez deviene y transforma (mini) desde la unidad inseparable de la esencialidad del (Chy) como fuego eterno (sin-tiempo) del espíritu hacia [sic] la densidad física y materialmente real (Ga) del fuego físico en espacio y tiempo, de los elementos de la cruz sagrada del aire (pensamiento), la tierra (origen), el agua (pathos) y el fuego (espíritu), y de la Gua de la madre tierra como madre del Guy, el lugar donde se siembra el maíz y la comida, donde se siembra la vida del hombre, la madre, el ser de todo, piedras, plantas, animales y del ser humano, el mhuysqa (gente). Una totalidad perecedera de sustancia que se manifiesta en perenne tejido, tal cual, la ruana (León, 2016, pp. 284-285).

Lo comunero también como tarea de caminar la tierra, un propósito de siembra radical (de raíz) como ejercicio ritualístico de prácticas terapéuticas del pensar bonito, del labrado cosmogónico, mítico y de ley de origen como fuerza espiritual común (fe comunitaria), del sentir corpóreo corazonante como recuperación de sensibilidad para la vida, del trabajo telúrico y popular como minga de praxis comunalista, de la botánica de plantas sagradas como ayuda elemental de la conciencia ancestral, de nuestras sombras y negativos como sentidos almíficos de evolución, de los saberes populares por recuperar desde la tradición y relatos de vida de la propia gente, del perdón reconciliante como aceptación de un hombre que se integra desde la conciencia del bien y desde la conciencia del mal, como camino libertario de amistarse con las cadenas para volver a ser y a estar en potencia tanto in-dividual (no dividido) como colectiva identitaria de mismidad y otredad y, para nada menos importante,

²² “La madre grande, la sabiduría, llamada por nuestros abuelos Pegiyechia Bague, se encontraba allá en Tomsa, en el ombligo del universo donde está Yetuge el vacío, allí estaba con chiminigagoa, el Tchypaba. Ella guardaba en su memoria prodigiosa todo el paraíso, el cosmos o Abos, con astros, estrellas, luceros, lo mismo que tenía el padre en sus sueños pero ellos no querían crear, sin embargo deseaban ser parte de la vida, ser parte de la gente, ellos se abrazaron y de su abrazo surge chyminigagua, con su presencia esplendente, comienza a desplazar a Umzha, la oscuridad, iluminando todo lo que estaba en la memoria de la gran madre, iluminando todos los sueños de Tchypaba, nuestro padre, así es como el paraíso comienza a ocupar espacio. La madre Bague entregó a chyminigagua las semillas femeninas para que por la fuerza de la palabra creara. El padre le entregó las semillas masculinas, para que por la fuerza del pensamiento hiciera todos los sueños realidad” (Escribano, 2005, p. 10).

²³ Madre tierra en lengua Mhuysqa.

tal vez por temor lo más olvidado, para mirar a nuestros muertos con sentido reconciliador y proyección de paz hacia el amor, pues dicen los abuelos, la pen-dejada del hombre de hoy es que es tan inteligente y miedoso que se le olvidó mirar con el corazón para descubrir que siempre están los suyos para ser recordados como fuerza, pa` dejarlos descansar, pa` pedirles perdón y pa` pedirles consejo, para mirarlos dulcemente y volver a estar en paz.

La fe del espíritu construye sus cimientos en la base de la comunidad, en ese punto en el que todos se vuelven uno, en el ritual, en la danza, en el confieso y en el pago, allí se construye comunidad, allí está el abuelo, la medicina, la luna, el sol, el fuego, el frío, nosotros, allí en las malocas y en los lugares sagrados somos comunidad. Para Huxley (2010) está planteada como interrupción a esa excitación emotiva que el ser individuado por sí solo no logra vislumbrar; para él “la excitación emotiva, cualquiera que sea su causa o su carácter, es siempre excitación de ese yo individuado para el cual ha de morir quien aspire a vivir para la realidad divina” (p. 253), por tanto, la realidad divina, así como él mismo la plantea, es para nosotros concedida tras la entrega de sí al otro en los rituales, que de la mano de lo relacional como esencia psicosocial fluye y se construye con corazón, entrega y sufrimiento.

En este sentido:

El individuo, la persona, el yo, no existe ni se concibe como uno autosuficiente, sino existe y se concibe como parte de una integralidad existencial; se concibe en el marco de la definición filosófica “nosotros”: nosotros la naturaleza, nosotros el ser humano, la sociedad, el hombre, la mujer, los niños, los ancianos; nosotros la tierra, nosotros el cosmos (Menchu, 2008, p. 73).

El trabajo en comunidad es un trabajo que vincula tanto la vida como el amor, en la medida en la que el individuo no solo pone atención en sí mismo, sino que su amor ha llegado a tal nivel como para dirigir su mirada a la comunidad, ha alcanzado un nivel de lo propiamente humano. “Al alcanzar el nivel humano, el amor (pathos) se manifiesta como un proyecto de libertad como una gran fuerza de cohesión, de simpatía y de solidaridad” (Boff, 2000, p. 89), entonces, una solidaridad por el otro como entrega a la vida misma, la propia y la otra, la del otro, vida que se manifiesta en tarea de acompañamiento continuo, tarea

ancestral que desde el estar en ritualidad es originalmente obra silenciosa de unidad común, lo comunero en esa esencialidad es sobretodo fuego sagrado como espíritu sacro de origen espirituoso que teje el significado común. Es decir, volver a la comunidad es un caminar a la tierra y su fuego bonito espiritual como el alimento que históricamente ha de ser sembrado desde el corazón humano y recogido en relacionamiento popular hierofánico.

Lo sagrado es volver a sentir con corazón dulce, volver a la tierra, recuperar la tierra para recuperarlo todo²⁴, recordar la tierra en nuestro corazón como tibieza armoniosa de un amor en sentido páthico telúrico, alma de Qyca²⁵ (comunidad), fuerza del corazón que lo que supone es la entrega al otro, confianza (fe) en la vida, y esto no es solo palabra, o cualquier palabra, esto es siembra y como siembra es práctica, metódica de caminar la tierra, solo que pensante y transpensante, si pensar nos divide y sentir nos duele, talvez trans-sentir y trans-pensar como conciencia profunda nos encuentre, y esto solo se entiende en la guerrera tarea de mirarse y mirarnos, yo y nosotros como adentro y afuera de lo mismo, un mirar relacional como danza epistémica a través del fuego eterno del lugar sagrado.

La comunidad no se trata tampoco de ahondar en la particularidad, tomando como punto de partida la diferencia, por el contrario, es bajo los parámetros de la unidad entre unos y otros que hombres y mujeres hacen parte de lo que son y crecen acorde al complemento que ofrecen a la comunidad.

La mujer y el hombre somos hijas e hijos de la Madre Tierra, y esa identidad se comprende al asumarnos parte de la naturaleza e interdependientes con el movimiento cósmico. El problema ontológico planteado exige la profunda certeza del ejercicio identitario, consciente e inconsciente de esa construcción plural, puesto que la relación interpersonal y la relación del ser entre sus distintas expresiones define el contenido del nosotros (Menchu, 2008, p. 74).

Tal propósito de la evolución psicológica presupone conocer y vivenciar la orientación y ubicación de este hombre en su psicoancestralidad personal y social, pues solo su saber de lo que es como origen, de sus aprendizajes negativos y positivos, le otorgan el sentido propio del valor por lo que es y, de la misma

²⁴ Principio de los pueblos ancestrales.

²⁵ Palabra Mhuysqa.

forma, le develan las fuerzas históricas y psíquicas que la colonia no superada le ha encubierto. La propuesta es por un sentido del orden común y nada más común que el amor y el espíritu de nuestra tierra, este era un pueblo de la tierra, ahora su gente en sanación grupal debe ser de nuevo ancestro, tierra, siembra, familia en orden de padres e hijos, de nietos a abuelos, solo que con mayor raíz de origen como mítica fertilidad radical (de raíz) humana, política, social y democrática.

Apagar dulcemente el fuego de los Yariguíes, ordenar la ciencia, ordenar Colombia, ordenar el mundo es volver a ordenarnos en nuestros principios comunales de vida, por eso, un trabajo como el de sembrar la tierra para sembrar al hombre implica el sentido de lo social y comunal que es trabajar. Aquí las tareas productivas están también sumadas al trabajo de hacerse mejor humano, más total, un propósito para el niño, la niña, la mujer, el abuelo y la abuela, la obra consciente de aceptar el camino evolutivo de nuestra alma, de devolverle a la tierra todo este dolor humano como alimento, de alimentar a la tierra con nuestro amor interior, familiar, de otredad, y de volver a tomar como primero lo original que somos, este centro nos totaliza, nos hace comunes, nos hace humanos, la gran tarea, la inefable hermosa obra, y solo después, darnos la vuelta, sentir la fuerza en nuestros brazos, la raíz en nuestros pies, respirar tranquilos, el presente fuerte y ahí sí, seguir la marcha de la vida.

Finalmente, en *palabra Amazónica* los mayores lo proponen así:

Debemos sembrar, cuidar, cosechar y comer la abundancia. La abundancia se debe reflejar en cada plato de comida. Allí se debe ver la diversidad, por allí entra la salud, la identidad y la autonomía, en cada plato está el amor, el afecto y la autoridad. Cada plato refleja nuestra capacidad, nuestro saber y nuestra creatividad. Cada plato nos da energía, fuerza, esperanza y capacidad. La capacidad de gobierno y liderazgo se debe reflejar en el plato de cada persona, de cada familia, de cada comunidad y de cada pueblo.

El río me dijo: Las semillas no están perdidas, están escondidas y es hora de que las busques, las llames y las cultives. Si quieres recorrer el camino de la abundancia debes buscar conocimientos y herramientas que vienen de atrás. Debes trabajar colectivamente, sembrar con mentalidad de abundancia, que sobre, que haya para todos. Y debes estar organizado primero en familia y luego en comunidad (Fucai, 2017, p. 69).

Conflicto de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

Referencias

- Angel, G. (s.f.). *La Luna del Forense*. Ediciones Magdalena Medio.
- Anton, D. (1977). *Amerrique, los Huérfanos Del Paraíso*. Piriguazú ediciones.
- Boff, L. (2000). *La dignidad de la tierra*. Simancas ediciones.
- Canguilhem, G. (1998). ¿Qué es la Psicología? Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Recuperado de http://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/obligatorias/114_adultos1/material/archivos/cangilhen1.pdf
- De Souza, B. (2016). Hay que empezar de nuevo. Recuperado de <https://ladiaria.com.uy/articulo/2016/5/hay-que-empezar-de-nuevo/>
- Escribano, M. (2005). *Cinco mitos de la literatura oral Mhuysqa*. Semper ediciones.
- Flannery, T. (2011). *Aquí en la tierra, argumentos para la esperanza*. Taurus.
- Fucaí. (2017). *Comunidades indígenas de abundancia*. Kimpres.
- Fundación caminos de identidad (Fucaí). (2015). *Comunidades indígenas tejedoras de vida*. Editorial Kimpres S.A.S.
- Galindo, G. (2007). *Bioética Global Bogotá D.C.* Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- García Nossa, A. (1981). *Los Comuneros 1781-1981*. Plaza y Janés.

- Huxley, A. (1987). *Un mundo Feliz*. Atalanta ediciones.
- Huxley, A. (2010). *La psicología perenne*. Editorial Suramericana.
- Jung, C., y Wilhelm, R. (1981). *El secreto de la flor de oro*. Editorial solar.
- León Romero, L. (2017). *Descripciones de una psicología ancestral indígena*. Tiguaia, comunidad de ciencias ancestrales.
- León, L. (2016). *El camino de Bochica, la ruta del sol. Una cosmogonía de la psique. Preludios filosóficos para una psicología ancestral indígena*. Ediciones Cátedra Libre.
- Llanque Chana, D. (1990). *La cultura Aymara, desestructuración o afirmación de identidad*. Editorial Ideas.
- Menchu, R. (2008). *El agua y la humanidad, una existencia recíproca*. Expo Zaragoza.
- Parada, A. (2005). *Ironía histórica cínica*. Universidad Autónoma de Colombia.
- Paz, O. (2018). *Octavio Paz "El pachuco y otros extremos"*. <http://ccat.sas.upenn.edu/romance/spanish/219/13eeuu/paz.html>
- Reynaga, R. (2016). *Tupac Katarismo. Tupac Katarismo en América Latina*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Scannone, J. (1984). *Estar-ser-acontecer. El horizonte tridimensional del pensar filosófico latinoamericano*. Editorial Guadalupe.
- Torres Carrillo, A. (2013). *El retorno a la comunidad. Problemas, debates y desafíos de vivir juntos* (1ra Ed.). CINDE EL BÚHO.
- Wilber, K. (1998). *Ciencia y Religión. El matrimonio entre el alma y los sentidos*. Kairós.
- Zeuske, M., y Otalvaro, A. (2017). La construcción de Colombeia: Francisco de Miranda y su paso por el sacro imperio Romano Germánico, 1785-1789. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 44(1), 177-198. <https://doi.org/10.15446/achsc.v44n1.61224>

HACIA LA CONSTRUCCIÓN INTERDISCIPLINARIA DE UNA ANTROPOLOGÍA DEL DOLOR EN PERSPECTIVA FRANCISCANA

Towards the interdisciplinary construction of an
anthropology of pain in franciscan perspective

Artículo de investigación científica y tecnológica^a

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3606>

Recibido: 23 de agosto de 2019 / Aceptado: 16 de diciembre de 2019 / Publicado: 30 de abril de 2020

Luis Fernando Sánchez Sánchez^{}, Nicolás Alberto Alzate Mejía^{**},
Enrique León Arbeláez Castaño^{***}, Fernando Antonio Zapata Muriel^{****},
Luis Fernando Benítez Arias^{*****}*

^a Artículo derivado del proyecto Estudio Hermenéutico del dolor en perspectiva antropológica y franciscana (Código: M8819), avalado en la convocatoria institucional del Centro interdisciplinario estudios Humanísticos CIDEH 2019–Universidad de San Buenaventura, Medellín.

^{*} Magíster en Educación y Desarrollo Humano, Universidad San Buenaventura, Filósofo-Teólogo. Docente investigador, línea de investigación antropología, educación, formación. Grupo de investigación “Gidpad”, Medellín-Colombia. Contacto: luis.sanchez@usbmed.edu.co ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5610-0690>

^{**} Magíster en Teología Comparada de las Grandes Religiones, Instituto Católico de París, magíster en Bioética, Universidad Javeriana, Teólogo, Universidad de San Buenaventura. Docente investigador, línea de investigación antropología, educación, bioética. Grupo de investigación “Gidpad”. Contacto: nicolas.alzate@usbmed.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9146-0517>

^{***} Doctor en Psicología, Universidad de San Buenaventura. Docente investigador, línea de investigación antropología, educación, bioética. Grupo de investigación “Gidpad”, Medellín-Colombia. Contacto: fartbelaezj@une.net.co, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8432-517>

^{****} Doctor en Teología, Universidad Pontificia Bolivariana, magíster en Psicología, Universidad San Buenaventura. Docente investigador, línea de investigación antropología, educación, bioética. Grupo de investigación “Gidpad”. Contacto: zafernando331@gmail.com ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4225-6384>

^{*****} Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Antonianum de Roma, magíster del Instituto Católico de París y Universidad de la Sorbona. Profesor en Pensamiento Medieval y Franciscano. Contacto: lbenitezarias@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9472-4813>

Resumen

El propósito general de este trabajo investigativo ha sido realizar un estudio sistemático en torno al sentido del dolor en perspectiva interdisciplinaria, con el fin de hacer aproximaciones a una nueva visión que favorezca el significado del dolor. Se presenta la validez y la vigencia de la mirada evangélica del dolor en Francisco de Asís a través de un estudio hermenéutico y de análisis documental. Discusión: el dolor nos hace tomar conciencia de nuestro existir en el mundo, de la individualidad, de los límites y de la corporeidad. Todo ser humano ha experimentado alguna vez el dolor, por ello se afirma que es algo inherente e intrínseco a la condición humana, aunque no se apetezca, no se busque, se le quiera huir o evadir, a pesar de ser, en algunos casos, algo inevitable. El método a seguir es el documental, guiado por la hermenéutica, con el fin de congregarse las diversas verdades construidas desde las diferentes disciplinas que acuden al estudio de este tópico. Conclusión: el dolor no se puede reducir a un hecho neurológico ni orgánico exclusivamente. El dolor humano requiere de un tratamiento interdisciplinario si lo que se busca es aportar un valor antropológico en favor de una mirada integral con la que se reconozca el aporte de múltiples intencionalidades epistemológicas y de las ciencias humanas que acuden al estudio del dolor.

Palabras clave

Antropología del dolor; Humanismo; Interdisciplinaria; Dolor; Sentido; Existencia; San Francisco de Asís.

Abstract

The general purpose of the research work, which is presented below, is intended to conduct a systematic study around the sense of pain in an interdisciplinary perspective, in order to make approaches to a new vision that favors the meaning and meaning of pain by presenting the validity and validity of the evangelical sense of the latter in Francis of Assisi, through a hermeneutical study and documentary analysis. Discussion: Pain makes us aware of our existence in the world of individuality, limits and corporeality. Every human being has ever experienced pain, so it is said that it is something inherent and intrinsic to the human condition, even if you don't want to, don't look for it, you want to run away or evade it, despite being in some cases something inevitable. The method to follow is the documentary, guided by hermeneutics, in order to congregate the different truths constructed from the different disciplines that go to the study of this topic. Conclusion: pain cannot be reduced to a neurological or organic fact exclusively. Human pain requires an interdisciplinary treatment, if what is sought is to provide for an integral view, recognizing the contribution of multiple epistemological intentions and human sciences that come to the study of pain.

Keywords

Anthropology of pain; Humanism; Interdisciplinarity; Pain; Sense; Suffering; Saint Francis of Assisi

Introducción

¿Por qué existe el dolor y cuál podría ser su sentido desde una perspectiva humanista, cristiana y franciscana?

Dado que el individuo, en las sociedades consideradas posmodernas, ha cambiado la pregunta respecto al dolor por la siguiente: *¿cómo puedo liberarme del dolor y sufrimiento que me atormentan?* Y ante el desinterés por descubrir el sentido del dolor en la existencia humana, el grupo de investigación ha optado por trabajar cuatro categorías que pueden ayudar a resignificar y retomar la pregunta existencial de la presencia del dolor y del sufrimiento en el ethos antropológico. Las categorías a desarrollar son las siguientes: *dimensión antropológica y teológica, psicológica-existencial y la dimensión espiritual-trascendente-franciscana.*

Por tanto, el lector encuentra los aportes que hace cada categoría en los respectivos ítems que componen los resultados minuciosamente analizados y que, sin duda, enriquecen los conocimientos sobre la comprensión y el significado del dolor como una emoción primaria en la cotidianidad vivida.

La mirada psicológica del dolor

El dolor ha sido considerado como una experiencia subjetiva que es accesible para la propia persona. Es una señal de alarma cuando el sujeto se ve amenazado en su integridad. Por esta razón cumple con una función biológica de adaptación y, a la vez, se convierte en una experiencia emocional desagradable asociada a un daño en el organismo o en el psiquismo.

Las manifestaciones del dolor tienen que ver con el insomnio, la falta de deseo sexual, disminución en la actividad física y laboral, la baja autoestima, la pasividad y con un estado emocional negativo (Morgan, 1968). Se caracteriza porque acapara toda la atención de la persona, es difícil de comunicar a los demás, es complejo y tiene varios componentes: el fisiológico, el emocional, el cognitivo, el afectivo, el conductual y el existencial.

Componentes del dolor

El componente fisiológico está determinado por las terminaciones nerviosas, diferentes a las de la temperatura y la presión, las cuales llevan información al tálamo y la formación reticular, que son el centro de la sensibilidad dolorosa y de la sensación de dolor en las diferentes partes del cuerpo. Estas partes del sistema nervioso envían la información a la corteza cerebral en donde se interpreta y, a su vez, envía órdenes al sistema límbico y al hipotálamo para activar las emociones que son de suma importancia cuando ocurre el dolor. Allí, la información se energiza y se modifica, también se activa el sistema nervioso autónomo, se disparan las glándulas suprarrenales, aumenta la presión arterial, el azúcar en la sangre, la sudoración, la dilatación de la pupila y se produce tensión muscular. Es aquí donde el dolor se convierte en una emoción primaria, puede ser producido por el estrés y originar aprendizajes por condicionamiento pavloviano. Es posible también la aparición de dolores hipocondríacos, dolores histéricos conversivos, alucinaciones y depresión. Es la ocasión para aprender a simularlo o convertirlo en disfuncional y es cuando la persona responde inadecuadamente a un medio difícil y conflictivo (Ardila, 1978).

El componente cognitivo se refiere al procesamiento de la información biológica de esta realidad mediante las ideas irracionales. Estas fueron estudiadas por Albert Ellis (1980). Una de ellas es aquella en la que el dolor nos hace sentir incompetentes. Otras son la de culpar a otros por nuestros dolores, la intolerancia a la frustración, la irresponsabilidad emocional y la ansiedad por preocupación. Cuando se presenta el dolor, aparecen ideas irracionales para explicarlo.

También encontramos los esquemas maladaptativos tempranos que fueron analizados por Jeffrey Young (2001), y se refieren a la dependencia, la vulnerabilidad al daño, la pérdida de control, la privación emocional, el abandono, la desconfianza y el abuso, el aislamiento social, la defectuosidad, la indeseabilidad social, la incompetencia, la inflexibilidad y los límites insuficientes. Estos esquemas maladaptativos tempranos se adquieren en la infancia,

se disparan a lo largo de la vida y contribuyen en la formación de desórdenes mentales. Cuando se presenta el dolor, estos aparecen como consecuencia de un mal procesamiento de la información.

Los autoesquemas se forman como resultados de los anteriores esquemas: la autoestima, el autoconcepto, la autoimagen y la autoeficacia, los cuales se ven afectados cuando se presenta el dolor.

El componente conductual se refiere a los diferentes comportamientos que se producen como las conductas de evitación, las de escape, la agresividad y la inmovilización que, como efecto del dolor, se utilizan para manejarlo inadecuadamente.

Componente existencial del dolor

Todos los componentes anteriores solo miran aspectos parciales del dolor, pero el componente existencial se refiere concretamente a la persona que sufre cualquier dolencia. Veamos ahora entonces este componente, importantísimo para entender lo que es la experiencia humana del dolor y lo que es su resignificación; como dijimos al principio, es subjetivo y accesible para la propia persona.

El hombre es un sujeto que está en proceso permanente para convertirse en persona. Como sujeto, se diferencia de un objeto, pero está en continua relación con el mundo de la objetividad que le hace demandas y que trata de convertirlo en un objeto. Por eso el ser humano está en constante lucha con la objetividad (Berdiaev, 1955). Todas esas demandas de la objetividad obligan al sujeto a luchar por su integridad porque, al tratar de volver al sujeto un objeto, se pone en peligro su integridad, su mismidad, su unicidad y su proceso de convertirse en Persona. Realmente el yo íntimo personal no es un ente estático, sino que está en continuo cambio a consecuencia de estas demandas de la objetividad, pero luchando por mantener su identidad y mismidad, que como

ser único e irreplicable le conciernen. Esta lucha continua hace que la vida misma sea un dolor, porque todo intento de cosificación produce dolor, el cual es propio de la existencia y no desaparece hasta la hora de la muerte.

Pero aparte del dolor existencial, que se acaba de describir, el dolor físico y el dolor psicológico son una demanda del cuerpo del sujeto hacia la desintegración y se unen a esa lucha del mundo de la materia por convertir al sujeto en un objeto. La vida misma es un dolor y el dolor físico es un solo aspecto del gran dolor de la persona.

Todo el proceso de individuación en el que está sumido el ser humano produce dolor y es lo que llamamos ansiedad primaria o dolor primario.

El cuerpo es la proyección de la persona, el cual posee una sabiduría orgánica y es por esto por lo que el dolor corporal debe ser asumido dentro nuestra subjetividad y no puede ser negado, reprimido o parcializado. Es necesario entrar en contacto con él. Asumirlo puede disminuirlo y hasta desaparecerlo. Cuando no lo asumimos, entonces aparece el dolor psicógeno. Muchas veces se convierte en vehículo de nuestras intenciones, como cuando lo que vamos a hacer a otros o al medio, nos lo hacemos a nosotros mismos. Es lo que los psicólogos existenciales llaman retroflexión.

Lo que buscamos con el dolor es encontrarlo como una oportunidad para unificarnos en tanto lo resignificamos. De esta manera crecemos y nos mantenemos íntegros, conservando nuestra mismidad.

El dolor nos hace tomar conciencia de nuestro existir en el mundo de la individualidad, de los límites y de su corporeidad.

Esta realidad existencial nos produce ciertas amenazas como son la pérdida de la libertad, la cohabitación forzada con el enfermo, la amenaza de la identidad psicológica, la obligación de revisar el proyecto de vida y los valores, la imagen deteriorada de sí mismo, el cuestionamiento de su pasado y su

futuro, y la autonomía. Otras son la marginación social, la soledad, el rechazo de la verdad y recurrir a la culpabilidad (Colombo, 1999). Con el dolor no se puede competir y mucho menos compartirlo.

El dolor es descrito, desde este componente, como dolor rápido, lento, visceral, martillo que golpea, espina que nos punza, ladrillo en el estómago, cocodrilo que nos muerde, un congelador, como piedra que nos aplasta. Estas descripciones son existenciales, no científicas.

Resignificar el dolor

Es importante saber qué es lo que tenemos que hacer cuando se presenta en nuestra vida el dolor. Lo primero que tenemos que hacer es sentirlo como una emoción primaria: no negarlo, ni reprimirlo, ni evitarlo hasta que encuentre su función adaptativa (física o psicológica). Luego, suprimirlo; una vez conocida su función, hay que tratar de suprimirlo atacando sus causas médicas y resolviendo nuestros problemas psicológicos. Si persiste y es inevitable resignificarlo: se examinan los significados cognitivos, los esquemas, los procesos y los productos mentales para así evitar la desintegración interior. Detengámonos ahora en lo que es su resignificación.

Resignificar el dolor es encontrarle una explicación desde la realidad, la razón, la existencia y la trascendencia, asunto que pasa por dos etapas: el abordaje emocional de esta realidad y el abordaje consciente. Con una explicación procesada integramos el dolor a la realidad del sí mismo, o sea del yo, y resolvemos toda la confusión que inicialmente nos produjo al desorganizar nuestra mente y al crear estados de ansiedad y de depresión. De este modo, nuestra subjetividad en su identidad no solo cambia y crece, sino que se preserva íntegramente. El dolor así percibido, explicado y resignificado deja de ser una amenaza para nuestra integridad y pasa a hacer parte de nuestra mismidad.

La mirada antropológica del dolor

Conciencia del dolor como conciencia de la vida

Comprender la realidad del dolor humano lleva implícito la condición de cuidar la vida, por tanto, desde la antropología del dolor, quienes escriben, postulan de igual modo la antropología del cuidado junto a lo axiológico, teleológico y deontológico que ello implica en la postulación de una nueva cultura.

Toda persona ha experimentado alguna vez el dolor, por ello se afirma que es algo inherente e intrínseco a la condición humana, aunque no se quiera, no se busque, se le quiera huir o evadir, a pesar de ser en algunos casos algo inevitable. Pareciera que el único fin del abordaje médico es evitar del dolor, pero el fenómeno implica trascender la mirada exclusivamente médica, sanitaria o biologicista, como se afirmó en la introducción. Ello implica entonces proponer un abordaje interrelacionado y complejo para darle cabida al aspecto subjetivo, cultural, político y social del dolor. Pero para comprender todas las sensaciones y manifestaciones, no solo se puede ubicar el dolor en la perspectiva mecánica del cuerpo, sino en el entrettejido holístico-antropológico del individuo, su realidad personal, cultural y comunitaria vivida.

Por tanto, el dolor no se puede reducir a un hecho neurológico, ni orgánico exclusivamente. El hombre no es solo un grupo de fibras nerviosas o meramente un apéndice del cerebro. Hoy no se quiere comprender el dolor como un fenómeno unilateral, sino desde una perspectiva compleja y multifactorial, como un entramado de elementos interrelacionados. Como punto de partida se plantea que la percepción, vivencia y manejo del dolor están determinadas en gran medida por la concepción antropológica dominante. En tal sentido, David Le Breton (2002) afirma lo siguiente:

En efecto, a lo largo de la historia, los hombres han tratado de interpretar la significación y la justificación del dolor (y del sufrimiento) a través de recurrir a los dioses, los ritos o las religiones, incluyendo a la medicina moderna que ha transformado la experiencia del dolor, convirtiéndolo en un problema técnico, en un sinsentido. Nada más falso, dice Le Breton, para quien el dolor es un hecho personal, encerrado en

la concreta e irrepitible interioridad del hombre, censurando de este modo el organicismo dualista de nuestra tradición occidental que reduce el dolor a una mera disfuncionalidad de la maquinaria corporal (p. 50).

Dolor, componente de toda existencia humana y no es posible plantear un derecho a no padecerlo. Lo que puede ser reclamado es que todo ser humano se abstenga de causar dolor a los demás, así como explorar acaso en qué medida es un deber paliar los malestares de los demás.

El dolor como un componente existencial y antropológico esencial se considera como un elemento intrínseco e inherente al ser humano. El dolor como camino de transformación personal. El dolor como experiencia subjetiva e inherente a la condición antropológica.

La solidaridad constituye una actitud de estar con quien sufre y actuar a favor de alguien que está necesitado. Este compromiso humano caracteriza reciprocidad y remite la igualdad de todos los humanos como sufridores vulnerables y necesitados. No hay dolor sin sufrimiento, pero no todo sufrimiento es dolor, es decir, sin significado afectivo que traduzca el desplazamiento de un fenómeno fisiológico al centro de la conciencia moral del individuo.

Un acercamiento a la mirada bíblica–teológica del dolor

El judaísmo enseña el pecado de Adán y Eva como origen del dolor humano. Según el relato del Génesis, después de comer del fruto prohibido, dijo Dios a Eva:

Multiplicaré tu dolor en el parto, con dolor darás a luz los hijos; tu marido, tendrá dominio sobre ti. A Adán le replicó: maldita será la tierra por tu causa; con trabajo comerás de ella todos los días de tu vida...Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado (Génesis: 3,16-19, La Biblia de las Américas).

“En medio del pecado del Adán y Eva, y del castigo: ¿quién puede sanar el dolor, curar la herida y restaurar el corazón sino Yahveh Dios?” (Jeremías: 17,10, La Biblia de las Américas).

El papa Juan Pablo II afirmaba que:

El Antiguo Testamento, tratando al hombre como un conjunto psicofísico, une con frecuencia los sufrimientos "morales" con el dolor de determinadas partes del organismo: de los huesos, de los riñones, del hígado, de las vísceras, del corazón. En efecto, no se puede negar que los sufrimientos morales tienen también una parte física o somática, y que con frecuencia se reflejan en el estado general del organismo (1984, Pt. 6).

Por su parte, para el cristiano, el dolor tiene un sentido redentor a la luz de Jesucristo; Jesús el crucificado-resucitado, para cumplir con el designio del Padre, afronta y asume el dolor, padece la muerte en Cruz, pero allí no acaba todo, él resucita de entre los muertos, mostrando que en medio del dolor puede encontrarse la salvación. Jesucristo, el crucificado resucitado, enseña con su palabra y con su vida que el dolor y la muerte aportan sentido a la vida al ser vencidos en la cruz. Él asume el dolor en la cruz manifestando que solo lo que es asumido puede ser redimido, restaurado. La resurrección se convierte así en centro de nuestra fe, causa de nuestra alegría y motivo de esperanza para el creyente.

Desde el cristianismo primitivo, San Pablo afirma: "Sabemos que toda la creación gime a una, y hasta con dolores de parto hasta ahora; y no sólo ella, sino que también nosotros mismos, que tenemos las primicias del Espíritu" (Romanos: 8, 22-23, La Biblia de las Américas).

En este sentido, el papa Juan Pablo II afirmaba:

El sufrimiento humano suscita compasión, suscita también respeto, y a su manera atemoriza. En efecto, en él está contenida la grandeza de un misterio específico... en el tema del sufrimiento, estos dos motivos parecen acercarse particularmente y unirse entre sí: la necesidad del corazón nos manda vencer la timidez, y el imperativo de la fe...brinda el contenido, en nombre y en virtud del cual osamos tocar lo que parece en todo hombre algo tan intangible; porque el hombre, en su sufrimiento, es un misterio intangible (1984, Pt. 4).

El Apocalipsis invita a tener esperanza en un cielo nuevo y una tierra nueva. El autor sagrado dirá:

Vi un cielo nuevo y una tierra nueva; porque el primer cielo y la primera tierra pasaron, y el mar ya no existía más y oí una gran voz del cielo que decía: He aquí el tabernáculo de Dios con los hombres... ellos serán su pueblo, el será su Dios. Enjugará Dios toda lágrima de los ojos de ellos; y ya no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor; porque las primeras cosas pasaron. Y el que estaba sentado en el trono dijo: He aquí, yo hago nuevas todas las cosas. Y me dijo: Hecho está. Yo soy el Alfa y la Omega, el principio y el fin (Apocalipsis: 21,1-6, La Biblia de las Américas).

Aunque la literatura relacionada con el objeto de estudio elegido es demasiado extensa, se enunciarán cinco estereotipos que ofrece la hermenéutica bíblica para comprender e interpretar el dolor:

- El primer estereotipo considera el dolor como parte inherente a la existencia de la vida.
- En el segundo, el dolor se examina como componente del colectivo social. Hay sociedades que padecen un dolor y sufrimiento a causa de la miseria, de la injusticia social, del hambre y de la discriminación. En el contexto bíblico-teológico son conocidos como “los pobres de Yahvé” (Alzate, 2019, p. 19).
- En el tercero se ha discernido sobre el dolor que proviene de la presencia del mal. Algunas concepciones protestantes cristianas, consideran que las acciones humanas que van en contra de la vida, del bienestar, del respeto a la dignidad, son estructuras de pecado (Fernández, 2001).
- El cuarto estereotipo estriba en el dolor que se expresa en una constante presencia que el cristiano asume con responsabilidad, sin conocer las razones de aquella misteriosa presencia del dolor en la vida personal. Este dolor ayuda al creyente a madurar su fe (Jasper, 1978).

- El quinto proviene de la relación Cristo-Existencia Humana. En esta articulación, Cristo asume todos los dolores y padecimientos de la humanidad en el sacrificio de la Cruz. “Tanto amó Dios al mundo que entregó a su hijo hasta sufrir la muerte y una muerte de Cruz” (Juan 3,16, La Biblia de las Américas).

El dolor es entonces un aspecto ineludible en la existencia cristiana. Pareciera que los dolores de Cristo y de los cristianos se ubican dentro del plan de Dios para construir la redención y aquel estado de salvación que se espera conquistar. Por tanto, el dolor en perspectiva cristiana es una experiencia que se asume con fe para construir un estado de salvación, de liberación y de redención.

La mirada franciscana: el dolor en San Francisco de Asís, paso fundante para vivir la perfecta alegría

La lógica del mundo contemporáneo presenta como respuesta ante el dolor su ocultación y enmudecimiento. Dentro de la lógica teológica hay otro referente. Esto no es dolorismo, puesto que el dolor no se comprende en él mismo, sino anclado a una realidad personal: Jesucristo es un referente, el significado, el universo semántico para el sentido del dolor. El dolor reclama una orientación y esa orientación es proporcionada por Dios, valor de la existencia. Ante esto: ¿qué sucede con quien no es creyente? Presentar el dolor, sufrimiento anclado a una persona, darle su significado y un universo semántico supone que no es una realidad descarnada ni desencarnada, tiene carne, es necesaria la carne para la pasión, el dolor, el sufrimiento.

La visión franciscana del dolor y el sufrimiento

El hombre franciscano tiene una orientación de existencia bien precisa: debe mirar a Jesucristo para dar el justo sentido a su existencia [incluyendo el dolor] y para concretizar los contenidos de la humanidad, a los que está llamado a vivir y a dar testimonio a los otros (Iammarrone, 2012)

Ante el dolor y el sufrimiento, la espiritualidad y pensamiento franciscanos proponen la fraternidad, la apertura al otro, la gratuidad, la minoridad, la humildad, la generosidad de juicio y de acción, la alegría del perdón y la disponibilidad a la reconciliación. Si Dios, el ser humano y el mundo están integrados en esta visión del ser humano franciscano, entonces todo lo que concierne a ese ser humano, incluyendo el dolor y el sufrimiento, hacen parte de esa integración y su significado se inscribe en esa integración, la visión holística de la realidad y del ser humano. La significación de todo está en el horizonte, la orientación dada a la realidad de esa creatura humana. Esta visión nos saca de una mirada materialista y utilitarista de la vida y del ser humano, integrando allí el dolor y el sufrimiento.

La diferencia franciscana es ponerse al servicio de la confianza indispensable para reforzar la franquicia humana, esta seguridad que nos ayuda a ultrapasar la angustia de la muerte, de las bestias salvajes, de las enfermedades incurables o extrañas, la angustia que nos empuja a fijar las riquezas, a multiplicarlas las conquistas amorosas y dominar a los otros. Es mejor siempre poner en relieve el acceso a Dios y la fraternidad es su testimonio (Forthomme, 2010, p. 581).

Si la antropología franciscana se define por la cotidianidad y la forma vitae, entonces es válida la pregunta sobre la forma como se encarna el dolor en esta particular forma de vida. Dentro de esa visión fraterna, la figura del hermano como madre que custodia al enfermo (Regula Pro Eremitoriis, Escritos de San Francisco de Asís) nos indica el carácter fraterno entorno al dolor.

Un aporte franciscano a esta dimensión del ser humano tiene como una de las claves de lectura la estigmatización del santo de Asís, desde allí se comprende el sentido de encarnación y de pasión en la persona de Jesucristo. Esta materialización del dolor llevó a ciertas lecturas que veían el lado carnal de Jesús como una simple apariencia, una resonancia de una de las herejías de la antigüedad: el docetismo, orilla desde la cual se propugnaba una presencia aparente de Jesús de la carne y, por lo tanto, el dolor, el sufrimiento y la pasión son meras situaciones pasajeras, puesto que el sufrimiento es extraño a su condición divina. Cristo no está dotado de una natura ad dolendum, esto es excluido de él; no hay en él causam et meritum doloris (Mota, 1983, p. 220). Había una valoración culposa del dolor, del sufrimiento, por eso no cabía esto

en la persona de Jesucristo, adquiere esta explicación un carácter moralista, es un defectus algo imposible en la persona de Cristo. Los escritos sobre el dolor de Cristo buscaban en los autores medievales llevar a los feligreses al cambio de vida, a la meditación en el recogimiento empático. Esto se conoce en la predicación de la Edad Media como *exemplata*. El crucifijo viene a ser un espejo de humildad, piedad, firmeza, paciencia y constancia. Estas imágenes del Crucifijo se refuerzan con la predicación empleando un recurso llamado: *exemplata*, a través del cual el predicador lleva a la feligresía a un cambio de vida, a la conversión de vida, por la influencia sobre las emociones de los auditores. Afirmar el dolor en el Cristo es refrendar la encarnación del Hijo de Dios quien asume el sufrimiento humano, su dolor, “Él es un hombre de dolor” (Mota, 1983, p. 253), renunciando así a la impasibilidad.

Una consideración completamente nueva a la luz de los autores que estudian el franciscanismo y sus fuentes es el hecho que en el Cántico de las Creaturas hay una relación entre quienes construyen la paz y la reconciliación y aquellos que sostienen enfermedad y tribulación.

El tema del dolor en la perspectiva franciscana reclama estudios e iluminaciones acerca del Cántico de las Creaturas. Vale la pena decir en este momento que un estudio exegético, para quien esté interesado, no puede prescindir de la fuente titulada *Gli scritti di S. Francesco D'Assisi* (Esser, 2002).

Los autores dedicados a los análisis de las fuentes franciscanas sostienen que el santo de Asís era un hombre plenamente melodioso; recurso incluso en los momentos más difíciles donde la tristeza y la amargura eran sus compañeras de viaje, invita a un hermano a tocar mientras su cuerpo está azotado por el dolor (Franciscanos, 2018). El Cántico de las Creaturas es compuesto en una época de dolor y de sufrimiento, a través del canto había una apertura del ánimo a las maravillas, al reconocimiento de las maravillas de la vida. A los ojos de los estudiosos del franciscanismo, el Cántico de las Creaturas es el fruto de una persona reconciliada que lo incluye todo. Su experiencia no lo separa de la realidad material o carnal, al contrario, expone con todo su vigor la fuerza de

su condición humana y carnal. En el Cántico todas las creaturas y realidades allí mencionadas pierden su carácter destructor y temible, incluyendo el dolor y el sufrimiento, es un mundo sin peligros.

Por otro lado, paradójicamente, los escritos franciscanos dan cuenta de uno de los diálogos de Francisco con sus hermanos sobre la alegría como virtud que implica y trasciende el dolor. Leamos el texto que presenta José A. Guerra, compilador de la obra titulada *San Francisco de Asís, escritos, biografías, documentos de la época*:

Cierto día el bienaventurado Francisco, en Santa María, llamó a fray León y le dijo:

– Hermano León, escribe, el cual respondió: – “Heme aquí preparado”. – Escribe – dijo– cuál es la verdadera alegría: Viene un mensajero y dice que todos los maestros de París han ingresado en la Orden. Escribe: No es la verdadera alegría. Y que también, todos los prelados ultramontanos, arzobispos y obispos; y que también, el rey de Francia y el rey de Inglaterra. Escribe: No es la verdadera alegría. También, que mis frailes se fueron a los infieles y los convirtieron a todos a la fe; también, que tengo tanta gracia de Dios que sano a los enfermos y hago muchos milagros: Te digo que en todas estas cosas no está la verdadera alegría. Pero ¿cuál es la verdadera alegría? Vuelvo de Perusa y en una noche profunda llego acá, y es el tiempo de un invierno de lodos y tan frío, que se forman canelones del agua fría congelada en las extremidades de la túnica, y hieren continuamente las piernas, y mana sangre de tales heridas. Y todo envuelto en lodo y frío y hielo, llego a la puerta, y, después de haber golpeado y llamado por largo tiempo, viene el hermano y pregunta: ¿Quién es? Yo respondo: El hermano Francisco. Y él dice: Vete; no es hora decente de andar de camino; no entrarás. E insistiendo yo de nuevo, me responde: Vete, tú eres un simple y un ignorante; ya no vienes con nosotros; nosotros somos tantos y tales, que no te necesitamos. Y yo de nuevo estoy de pie en la puerta y digo: Por amor de Dios recogedme esta noche. Y él responde: No lo haré. Vete al lugar de los Crucíferos y pide allí.

Te digo que, si hubiere tenido paciencia y no me hubiere alterado, que en esto está la verdadera alegría y la verdadera virtud y la salvación del alma (*San Francisco de Asís*, 1980, p. 85).

La narración es precisamente una invitación a interpretar la expresión *verdadera y perfecta alegría* en contexto de la espiritualidad franciscana y cristiana. Y la primera pregunta que el lector podría hacerse al finalizar esta

narración sería: ¿cómo construir la vía que va desde el dolor que produce el rechazo y la discriminación hacia la verdadera y perfecta alegría? En otras palabras, más psicológicas y existenciales, podría enunciarse la pregunta de la siguiente manera: ¿cómo entender el dolor humano, como emoción primaria, constructora de sentido de vida, para transformarla en estado de alegría y trascendencia?

De acuerdo entonces con el texto narrativo, el dolor producido por el desprecio, la indiferencia, la exclusión y la discriminación que sufren los excluidos, al tocar las puertas del convento y ser rechazados, está muy lejos de ser asumido con paciencia y esperanza, y mucho menos con alegría y entusiasmo; puesto que todo tipo de rechazo genera frustración, resentimiento e, incluso, tristeza y melancolía.

Sin embargo, San Francisco comienza un ejercicio reflexivo y de discernimiento ante el rechazo y la discriminación que ha vivido. Intentará comparar el dolor vivido por no ser tenido en cuenta, con aquel dolor vivido y asumido por Cristo en la Cruz. Nada, absolutamente ningún dolor podría haber sido más grande que el vivido por Cristo en la Cruz.

San Francisco otorga entonces valor al acto kenótico realizado por Jesucristo, un acto de anonadamiento, incluso hasta la muerte y una muerte de Cruz, al haber sido rechazado, condenado y excluido de los vivientes. Y es allí mismo, en medio del sacrificio hecho en la Cruz, el lugar donde dilucida, a partir de su humildad, la verdadera y perfecta alegría que experimentará Cristo al haber asumido obedientemente la voluntad del Padre.

El hermano Francisco se da cuenta de que el dolor de Cristo posee un valor en sí mismo, en cuanto que otorga liberación, redención y salvación a la humanidad sufriente y a toda persona de buena voluntad que se deja acoger en los brazos abiertos en la Cruz. San Pablo lo expresará afirmando: “lejos de mí gloriarme, si no es en la Cruz de Nuestro Señor Jesucristo, por el cual el mundo ha sido crucificado para mí y yo para el mundo” (Gálatas: 6,14, La Biblia de las Américas).

En la espiritualidad cristiana y franciscana, el dolor es un estado que se desvanece, se diluye y desaparece practicando las virtudes de la caridad y del amor. Puede decirse que las virtudes cristianas son un remedio que ayuda a disminuir el dolor humano; y cuando Jesucristo expresa: “Bienaventurados los que lloran y sienten dolor (...)” (Mateo: 5, 4, La Biblia de las Américas), es precisamente una invitación a que aquellos que están alegres, abracen, acojan a quienes están desconsolados, tristes y padeciendo un dolor intenso. Por ello puede decirse entonces que son bienaventurados aquellos que se lamentan y sufren a causa de un intenso dolor.

Conclusiones

El dolor nos hace tomar conciencia de nuestro existir en el mundo de la individualidad, de los límites y de la corporeidad. Todo ser humano ha experimentado alguna vez el dolor, por ello se afirma que es algo inherente e intrínseco a la condición humana, aunque no se quiera, no se busque, se le quiera huir o evadir, a pesar de ser en algunos casos algo inevitable.

El dolor tiene varios componentes: el fisiológico, el cognitivo, el emocional y el conductual, y se manifiesta como un obstáculo para la realización del ser humano. Pero la resignificación, especialmente dentro de lo existencial y lo trascendente, lo transforma en algo que tiene sentido y, en lugar de ser negativo para la realización personal, obtiene un valor inmensurable.

El dolor es una experiencia que cuestiona al ser humano en asuntos referentes al sentido y el significado de la vida en medio de sus traumas; dicho cuestionamiento reta a aquella persona doliente a entablar una relación con su dolor, hasta aprender a superarlo o asumirlo en forma resiliente.

Las religiones y el mundo de lo espiritual trascendente tienen como tarea coadyuvar en la transformación del hombre en pro de su humanización; al dolor, oculto en la oscuridad más profunda del ser humano, puede encontrársele respuesta a la luz de la verdad que brilla en lo más intrínseco del hombre,

es así como lo espiritual trascendente y las diversas religiones pueden: liberar, transformar, unificar, trascender al ser humano llevándolo al encuentro consigo mismo a la luz de su fe o de su propósito de vida.

El dolor desde la perspectiva franciscana es muy Cristo-céntrico. En la antropología franciscana se interpreta como la persona justa, que siempre ha intentado practicar la justicia y la rectitud, por muy mal que le vaya en la vida, incluso, que padezca dolor y sufrimiento a causa del rechazo, de la discriminación y de la vulneración de sus derechos, termina encontrando más fácilmente sentido a su propio dolor, simplemente por el hecho de haber actuado en justicia y rectitud. Dichas formas de actuar hacen brotar de la misma intimidad del yo con su Dios, la verdadera y perfecta alegría en perspectiva franciscana. El hecho de ser justo produce una inmensa alegría, así no se sienta recompensado en este mundo finito.

En la espiritualidad franciscana, quien aprende a asumir el dolor como posibilidad de sentido, al estilo de Cristo, es decir, quien asume el dolor por amor a los otros, conoce la verdadera y perfecta alegría; mientras que una persona que experimenta dolor se muestra apesadumbrada, triste y desesperanzada, como si la vida no tuviese sentido, jamás alcanzará la alegría que proviene del Espíritu de Dios, incluso, no podrá trascender, terminando más bien por despertar lástima. En Tesalónica, San Pablo cuenta: “no os dejéis dominar por la tristeza como la gente que vive sin esperanza” (1Tesalonicenses: 4,13, La Biblia de las Américas).

La certeza del cristiano en perspectiva franciscana consiste entonces en conocer que el dolor, el rechazo, la discriminación y las persecuciones en este mundo no son nada comparados con la alegría que produce la amistad con Dios. Igualmente, el cristiano sabe que Cristo no ha prometido una felicidad alucinógena y banal, sino que este Jesús histórico y Cristo de la fe para el cristiano, compañero de camino para quien sufre, ha venido a este mundo a sacarle doble filo al dolor, enseñando a convertir el dolor humano-natural en un dolor sobrenatural.

Jesucristo el crucificado y resucitado nos enseña que el dolor y la muerte aportan sentido a la vida al ser vencidos en la cruz. La resurrección se convierte así en centro de nuestra fe, causa de nuestra alegría y motivo de esperanza para el creyente.

El tipo de ser humano revelado por Jesús, el crucificado y resucitado es el hombre-mujer solidarios, el calvario es señal de esperanza porque invita a asumir la cruz desde lo destructible y lo destruido de la persona, el crucificado-resucitado, re-vela, des-vela y hace visible el amor en su entrega máxima, pues deja ver al hombre solidario con los excluidos, con los despreciados y con los débiles.

Conflicto de intereses

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

Referencias

- Alzate, N. (2019). Alzate, N. (2019). La riqueza del concepto pobreza: una mirada hacia la celebración de los 50 años del documento MEDELLÍN. *Kavilando*, 66-86. Obtenido de <http://www.kavilando.org/revista/index.php/kavilando/index>
- Ardila, R. (1978). *Psicología fisiológica*. México: Trillas.
- Berdiaev, N. (1955). *Esclavitud y libertad del hombre*. Buenos Aires: Emecé.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Argentina: Nueva visión.
- Colombo, G. (1999). *La enfermedad: tiempo para la valentía*. Bogotá: San Pablo.
- Ellis, A. (1980). *Razón y emoción en psicoterapia*. Barcelona: Plaza & Janes.

- Esser, K. (2002). *Gli scritti di S. Francesco D´Assisi*. Recuperado de http://www.fratellidisanfrancesco.it/index.php?option=com_content&view=article&catid=21:san-francesco-dassisi&id=71:gli-scritti-di-san-francesco:com_content&view=article&catid=21:san-francesco-dassisi&id=71:gli-scritti-di-san-francesco
- Fernández, H. (2001). Acercamiento a la problemática del sufrimiento en el mundo. *Cuadernos Franciscanos*, 1(7), 189-191.
- Forthomme, B. (2010). La antropología según el espíritu franciscano. *Selecciones de Franciscanismo*, (120), 381-404.
- Franciscanos.org. (2018). *Celano: Vida segunda de San Francisco, 26-54* [Entrada en un sitio web]. Recuperado de <http://www.franciscanos.org/fuentes/2Cel02.html>
- Iammarrone, G. (2012). La visión del hombre en la regla bulada de los hermanos menores. *Selecciones de Franciscanismo*, (121), 27-49.
- Jasper, K. (1978). *Clarificazione della essistenza*. Milano: Milano.
- Juan Pablo II. (1984). *Carta Apostólica Salvifici Doloris*. El Vaticano. Recuperado de http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/hlthwork/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris_sp.html
- Morgan, C. T. (1968). *Psicología fisiológica*. México: McGraw-Hill.
- Mota, R. (1983). *Documentos Franciscanos en el archivo histórico de protocolos de Madrid*. Madrid, España: Archivo Ibero-Americano.
- San Francisco de Asís. (1980). *San Francisco de Asís: escritos, biografías, documentos de la época*. J. A. Guerra (Ed.). Madrid, España: BAC.
- Young, J. (2001). *Cognitive therapy for personality disorders*. Florida, Estados Unidos: Sarasota.

LA TEORÍA DE ADAM DE WODEHAM SOBRE LA PERCEPCIÓN NO VERÍDICA DE CÍRCULOS SUSPENDIDOS EN EL AIRE^a

Wodeham's theory about the untrue perception of circles
suspended in mid-air

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3669>

Recibido: 24 de septiembre de 2019 / Aceptado: 5 de marzo de 2020 / Publicado: 22 de julio de 2020

*Lydia Deni Gamboa**

^a Artículo derivado del proyecto de investigación: La filosofía de la mente de William of Ockham y Adam of Wodeham.

* Doctora en Filosofía por la Universidad de Quebec en Montreal. Actualmente es profesora investigadora en el Colegio y Posgrado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Contacto: lydia.gamboa@correo.buap.mx ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1575-3254>

Resumen

Cuando vemos una vara moviéndose en círculos, aparece un círculo en el aire desde la perspectiva de la primera persona. Esta ilusión fue explicada por Peter Auréolo mediante la idea según la cual, en tal caso, existe una entidad aparente en nuestra visión, la cual es la causa directa de tal ilusión. Wodeham presenta una explicación diferente pero similar a la de Ockham. Para él, cuando un agente cree que existe un círculo suspendido, él mismo forma una inferencia cuya conclusión es que existe un círculo suspendido en el aire. Esta inferencia es casi imperceptible para nosotros, según Wodeham. En este artículo reconstruyo la explicación que ofrece Wodeham del proceso por el cual un agente cree que existe un círculo suspendido en el aire. Este proceso es diferente a lo propuesto por Ockham.

Palabras clave

Adam de Wodeham; Cognición; Creencias falsas; Filosofía de la mente; Ilusiones; Percepción no verídica; William of Ockham.

Abstract

When we see a rod moving in circles, a circle appears in the air from the first person's perspective. This illusion was explained by Peter Auréolo by the idea that, in such case, there is an apparent entity in our vision, which is the direct cause of such illusion. Wodeham presents a different but similar explanation to Ockham's. For him, when an agent believes that a suspended circle exists, he infers a conclusion which is "There is a circle suspended in the air." This inference is almost imperceptible to us, according to Wodeham. In this article, I reconstruct Wodeham's explanation of the process by which an agent believes that "There is a circle suspended in the air." This process is different from what Ockham proposed.

Keywords

Adam of Wodeham; Cognition; False thoughts. Philosophy of mind; Illusions; Non-veridical perception; William of Ockham.

Introducción

En la *Ordinatio*, William of Ockham OFM (c. 1288- c. 1347) presenta la teoría de Peter Auréolo OFM (c. 1280-1322) sobre las *entidades aparentes* o *entidades intencionales*, las cuales, según él mismo, son propuestas para explicar algunos tipos de ilusiones o de percepciones no verídicas (Ockham, *Ordinatio* d. 27, q. 3; OTh 4: 230-238)¹. Una de estas ilusiones es aquella provocada por el movimiento circular y rápido de una vara, y consiste en la percepción de un círculo en el aire². Para Auréolo esta ilusión es causada directamente por una entidad aparente. Ockham presenta una objeción frente a este caso particular de percepción no verídica —junto con muchos otros— y ofrece una explicación diferente a la propuesta por Auréolo. A su vez, Adam of Wodeham OFM (1298-1358), alumno de Ockham, al analizar el mismo caso de percepción no verídica, toma una parte de la explicación que ofrece su maestro, pero no su totalidad. La diferencia entre ambas explicaciones radica, en primera instancia, en que Wodeham hace otra descripción respecto de la manera en la que se genera este tipo de ilusión. Para Wodeham, tal ilusión es generada por el movimiento rápido y circular de una vara con una luz brillante en uno de sus extremos. Esta diferencia no es sustancial, pero se debe, al parecer, a que Wodeham detalla este caso con base en la descripción propuesta por Avicena. Como veremos, en realidad Wodeham no solo describe aquello que provoca tal ilusión del mismo modo que Avicena, sino que también ofrece una explicación basada en la teoría de la percepción de Avicena³. Al conjuntar las perspectivas de Avicena y de Ockham, Wodeham ofrece una explicación diferente, según la cual la percepción de tal círculo de luz constituye una ilusión causada directamente por el intelecto mediante ciertas cogniciones verídicas producidas por la percepción verídica de tal objeto en movimiento y por la formulación de una

¹ Todas las referencias a los libros de Ockham y de Wodeham corresponden, en el caso del primero, a la *Opera Theologica* (abrev.: OTh), Ockham, 1967-2000; a la *Opera Philosophica* (abrev.: OPh) Ockham, 1974-2001 y, en el caso de Adam Wodeham, a la *Lectura secunda in librum primum Sententiarum, Prologus et distinctio I-XXVI* (abrev.: *Lectura secunda*), Wodeham, 1990.

² “Secunda experientia est in motu subito baculi et circulari in aere. Apparet enim quidam circulus in aere fieri ex baculo sic moto. Queritur igitur quid sit ille circulus qui apparet videnti? Aut enim est aliquid reale existens in baculo, quod esse non potest, cum sit rectus. Aut in aere; quod non, quia circulus coloratus et terminatus in aere esse non potest. Nec est ipsa visio quia tunc visio videretur, et iterum visio non est in aere ubi circulus ille apparet. Nec alicubi intra oculum esse potest propter easdem rationes. Et ideo relinquitur quod sit in aere habens esse intentionale sive in esse apparenti et iudicato.” *Ordinatio* d. 27, q. 3; OTh 4: 231.9-18.

³ Sobre este tema vea, por ejemplo, Kaukua (2014) y McGinnis (2013).

inferencia cuya conclusión es falsa. En este artículo me propongo reconstruir la teoría que explica, según Wodeham, la ilusión de que un círculo de luz existe en el aire cuando una vara, con una luz brillante en sus extremos, se mueve en círculos y rápidamente. Como veremos, esta explicación es problemática y no parece resolver el problema.

Las objeciones de Ockham y Wodeham en contra de Auréolo se dan en el contexto de una discusión más amplia descrita por Martin Pickavé (2017) que trata sobre la naturaleza de las ilusiones y, en consecuencia, sobre los objetos inmediatos de las percepciones no verídicas. Según Pickavé, Ockham defiende frente a Auréolo la idea según la cual una ilusión no ocurre en el ámbito de lo sensitivo, sino en el ámbito de lo intelectual. Nuestra lectura de la teoría de Ockham coincide con esta idea, pues, por una parte, para Ockham estas ilusiones ocurren como resultado de una inferencia cuya conclusión es falsa, y por otra, una de las premisas de este tipo de inferencias se funda en la percepción reflexiva de un juicio. Wodeham cambia de perspectiva y, si bien sostiene que estas ilusiones resultan de inferencias, supone que una de las premisas de estas inferencias se funda en la percepción reflexiva de percepciones visuales atentas. De este modo, Wodeham vuelve a colocar una parte del origen de estas ilusiones en el ámbito sensitivo del proceso de percepción no verídica.

Poco se sabe sobre la filosofía de Wodeham en general, sin embargo, tenemos editados el “Prólogo” y el “Primer Libro” de sus comentarios a las *Sentencias* (1990) de Pedro Lombardo, el *Tractatus de indivisibilibus* (1988) y algunas otras secciones de su *Ordinatio* gracias a un trabajo colaborativo en internet⁴. También tenemos una biografía escrita por William J. Courtenay (1978) y, finalmente, tenemos editado el “Prólogo” que el mismo Wodeham (1974) escribió a la *Summa Logicae* de Ockham. Gracias a la biografía de Wodeham sabemos que ciertas versiones reducidas de su *Ordinatio* fueron editadas, impresas y reimprimas numerosas veces a finales del siglo XV y principios del XVI (Courtenay, 1978, p. 155). Por esta razón, Wodeham es considerado el primer y más importante ockhamista. Este trabajo intenta contribuir al conocimiento de la filosofía de la mente y la epistemología de este autor.

⁴ En el siguiente link se puede tener acceso a la obra disponible de Wodeham <http://scta-staging.lombardpress.org/Wodeham>

La teoría de la percepción de Adam de Wodeham

Wodeham, al igual que su maestro, defiende la idea según la cual el conocimiento genuino es proposicional y resulta de un proceso cognitivo que involucra básicamente dos tipos diferentes de estados mentales: las cogniciones intuitivas y las cogniciones complejas o proposicionales. Todas estas cogniciones se encuentran inherentes en un alma o *forma viva*⁵, y son llamadas por Wodeham “actos vitales” (*actus vitales*)⁶. Las cogniciones complejas son asentimientos o juicios proposicionales, es decir, estados mentales vinculados, cada uno, a una proposición. Si una proposición vinculada a un asentimiento es verdadera, entonces, el asentimiento en cuestión será evidente⁷. Una proposición vinculada a un asentimiento puede ser de dos tipos: una proposición contingente o una proposición no contingente. Las proposiciones contingentes están compuestas de al menos un término que refiere a una cosa presente pero no necesaria. Las proposiciones no contingentes están compuestas de al menos un término que refiere a una cosa percibida en el pasado y, en este sentido, tal término indica algo necesario, a algo que ya no puede ser de otro modo. Toda proposición y todo asentimiento evidente presupone una aprehensión simple, es decir, un acto vital por el cual experimentamos una cosa⁸. Una aprehensión simple o acto no complejo (*actus incomplexus*) puede ser una cognición intuitiva o una cognición abstractiva. Si una proposición verdadera en presente es asentida evidentemente, entonces ha sido formada en virtud de una cognición intuitiva en condiciones normales⁹. Si percibimos por medio de una cognición intuitiva el color blanco de una cosa, inmediatamente formularemos una proposición contingente en presente —

⁵ A diferencia de Ockham, Wodeham cree que cada animal humano está formado de un cuerpo, una forma corporal y solo un alma. Wodeham no está de acuerdo con la teoría sobre la multiplicidad de las formas de su maestro: “... in homine intellectiva et sensitiva sunt formae distinctae, quod falsum reputo...” (*Prologus Lectura Secunda*, q. 1: 16.62-63). Sobre la teoría de la multiplicidad de las formas de Ockham, véase, por ejemplo, Charalampous (2013). Sobre el origen de esta discusión, véase los textos clásicos de Lottin (1932) y Zavalloni (1951).

⁶ “[O]mnes actus vitales in nobis recipiuntur immediate in forma viva; sed omnes sensationes, tam interiores quam exteriores, et omnes intellectiones in nobis sunt actus vitales” *Prologus Lectura Secunda* q. 2: 11. 49-51.

⁷ Sobre los asentimientos evidentes y su estatus epistemológico según Wodeham vea el reciente artículo de Gamboa (2018).

⁸ “[O]mnis evidens assensus intellectus praesupponat apprehensionem simplicem” *Prologus Lectura Secunda* q. 1: 9. 46-47. “[O]mnis experientia alicuius obiecti est quaedam cognitio eiusdem.” *Lectura Secunda* d. 1, q. 5: 278. 29-30.

⁹ “[I]lle actus incomplexus qui natus est causare evidentem assensum de veritate contingenti de praesenti, et quae naturaliter requirit existentiam et praesentiam, est intuitiva notitia.” *Prologus Lectura Secunda* q. 2: 37. 69-71.

por ejemplo, “esta blancura existe”— la cual será evidentemente asentida¹⁰. Si una proposición verdadera en pasado es asentida evidentemente, entonces aquella habrá sido formulada en virtud de una cognición abstractiva¹¹.

En suma, gracias a una cognición intuitiva se tiene la experiencia de una cosa presente y, por esta razón, en virtud de una aprehensión simple de este tipo, un agente es capaz de formular una proposición contingente en presente, la cual, si es verdadera, será asentida evidentemente. En otras palabras, una cognición intuitiva es una experiencia perceptual mediante la cual podemos saber genuinamente que una cosa existe, es blanca o se mueve¹². Por una cognición abstractiva, en cambio, se tiene experiencia de una cosa percibida previamente y, por esta razón, en virtud de tal cognición simple, un agente es capaz de formular una proposición no contingente en pasado, la cual, si es verdadera, será asentida evidentemente. En otras palabras, una cognición abstractiva es un recuerdo o acto de imaginación mediante el cual podemos genuinamente saber que una cosa existió, *i. e.*, que no existe actualmente, que era blanca o se movía¹³.

¹⁰ “Virtute tamen intuitivae, formata propositione ex ea, potest evidenter iudicari albedinem esse...” *Prologus Lectura Secunda* q. 6: 170. 58-59. “...visa hac albedine visione sensitiva, potest evidenter cognosci hanc albedinem esse.” *Prologus Lectura Secunda* q. 1: 13. 5-6. Ockham llama “visiones” a las cogniciones intuitivas, pues algunas de estas dependen de alguno de nuestros sentidos externos, tal como los ojos.

¹¹ “Accipiamus enim assensum evidentem quo intellectus iudicat *a* fuisse – sit *a* aliqua singularis albedo quam aliquando vidit et non videt modo – et ponamus quod modo incipiat sic iudicare. Iste assensus per se requirit aliam notitiam incomplexam huius albedinis mediante qua causetur. Et non per se requirit intuitivam, quia illa non existente potest causari, igitur abstractivam...” *Prologus Lectura Secunda* q. 1: 19. 7-11.

¹² “Omnis notitia incomplexa aliquorum quae potest naturaliter esse causa notitiae evidentis respectu propositionis contingentis de praesenti, vel rei significatae per talem propositionem, realiter et specificè distinguitur a notitia incomplexa illorum quae quantumcumque intenduntur non potest esse causa assensus evidentis respectu eiusdem vel dissensus. Sed anima potest habere tales duas notitias respectu eiusdem singularis, puta unam virtute cuius potest cognoscere evidenter quod Sortes est vel quod Sortes est albus et huiusmodi nisi Deus miraculose operetur hic, vel nisi sit impedimentum propter imperfectionem illius notitiae vel propter aliquam indispositionem ex parte obiecti vel medii vel potentiae vel organi – et aliam virtute cuius non potest cognoscere naturaliter utrum existat vel non, sicut patet per experientiam.” *Prologus Lectura Secunda* q. 2: 35.10-22.

¹³ “...omnis actus qui est sensatio exterior, vel se habens ad suum obiectum quoad iudicium natum causari virtute eius et quoad dependentiam ab illo, sicut se habet sensatio exterior ad suum, congrue vocatur notitia intuitiva, nam sensatio exterior est intuitio obiecti sui. Sed talis est notitia incomplexa virtute cuius iudico rem existere quae tamen potest non existere. Igitur. Omnis autem imaginatio sensitiva et actus conformiter se habens ad obiectum suum sicut actus imaginandi ad suum est abstractiva cognitio, quia scilicet omnis talis sic abstrahit ab existentia et praesentia cogniti quod eius virtute non potest cognosci existere vel non existere, ne dependet ab existentia illius.” *Prologus Lectura Secunda* q. 2: 37.74-83.

En este artículo solo requerimos comprender el vínculo entre una cognición intuitiva o intuición y un asentimiento evidente. Así como también considerar la idea según la cual las premisas de una inferencia están constituidas por proposiciones asentidas o juzgadas. Finalmente, necesitaremos pensar que la conclusión de una inferencia resulta de tales juicios¹⁴.

La teoría de Adam de Wodeham sobre la cognición de un círculo de luz suspendido en el aire

Wodeham propone su teoría sobre la ilusión de la presencia de un círculo de luz suspendido en el aire en el contexto de una discusión sobre la existencia de entidades aparentes (*esse apparens*), es decir, en el contexto de una discusión con Peter Auréolo. Según la interpretación de Wodeham de la teoría de Auréolo, un círculo de luz en el aire no puede ser real por tres razones. En primer lugar, porque si lo fuera, entonces tal círculo se encontraría en la vara, pero según el experimento en cuestión, la vara no necesita ser circular para que percibamos tal círculo de luz, sino que la vara en cuestión puede ser perfectamente recta y así también percibiríamos aquel círculo de luz. En consecuencia, aquella figura geométrica no existe realmente como parte constitutiva de la vara. Además, el círculo de luz no es real, pues si lo fuera y no existiera en la vara, entonces existiría en el aire. Pero en el aire no puede existir ni sostenerse (*terminatus*) un círculo colorido, *i.e.*, no transparente. Finalmente, tal círculo tampoco puede existir realmente en la visión misma, pues así podría ser visto por una visión. Es decir, si existiera en la visión, formularíamos una proposición tal como “veo que en mi visión existe un círculo de luz”. Pero al percibir un círculo de luz no formulamos una proposición como esta, sino solo una proposición tal como “un

¹⁴ “Item, non minus firmiter homo propter hoc quod evidenter assentit ‘sic esse sicut significatur per principia’ assentit ‘sic esse sicut significatur per conclusionem’, absque hoc quod ille assensus feratur super principia, quam homo possit ex hoc quod diligit finem elicere dilectionem alicuius quod est ad finem, absque hoc quod illa dilectione diligit finem. Sed hoc potest homo, quia homo non fertur per dilectionem super finem nisi apprehendat finem.

...Item, homo experitur quod postquam per multa et diversa media induxit aliquam conclusionem cui assentit—puta a priori et [a] posteriori vel per experientiam et per causam vel per diversas experientias et diversas causas—firmius et magis assentit quam prius. Nec tamen simul cogitat quod sic sit sicut per omnia illa media significatur. Igitur habet assensum firmiorem quam prius, quo non fertur nisi super conclusionem illam, quia assensus causatus per unam evidentiam syllogisticam intenditur per aliam. Et hoc non posset nisi esset eiusdem speciei; nec esset eiusdem speciei si ferretur particulariter super obiectum alterius speciei. Ferretur autem super obiectum alterius speciei si caderet super ‘sic esse sicut significatur per principium’ ex quo inferitur conclusio, igitur.” *Lectura Secunda* d. 1, q. 1: 204.18-205.36.

círculo de luz existe, y parece estar en el aire”. Se sigue entonces que, según la lectura que hace Wodeham de Auréolo, el círculo de luz tiene una existencia en el aire aparente, no real¹⁵.

Contra esta teoría, Wodeham primero evoca la doctrina de Avicena (1972) expuesta en la Parte 3 del Capítulo 8 del *Liber de Anima seu Sextus de naturalibus*, en donde se pregunta de qué manera una cosa es vista como dos (*qualiter unum videatur duo*) (pp. 267-283).¹⁶ La respuesta de Avicena, tal como lo interpreta Wodeham, dice que los ojos y los espíritus vitales del cuerpo son afectados inmediatamente por la figura (*aspectus*) de la cosa visible intensa, y que los ojos y aquellos espíritus vitales están al servicio de la *specie* de aquella cosa visible en virtud de la facultad de visión. Con esta primera idea, Wodeham continua del modo siguiente:

[W.1] Y debido a que la capacidad (*virtus*) visual atenta fija una intuición en una cosa sensible, debido a que aquello visible es movido circularmente, de esta manera, aquellos espíritus velocísimos y aptísimos para aquel movimiento junto con la atención del alma, acompañan aquel visible, y ocurre inmediatamente el movimiento circular en los espíritus. Y como aquellos espíritus en [aquel movimiento] circular continuo se siguen ellos mismos mutuamente, así sucesivamente son afectados por la *especie* de la cosa vista. Y aquel círculo con color es lo que aparece, lo cual por esta razón aparece en el lugar a causa del movimiento del fuego visto, pues ahí por la excesiva atención es producida una figura (*Prologus Lectura Secunda*, q. 4: 104.15-21)¹⁷.

¹⁵ “Secunda est experientia in motu subito circulari baculi igne igniti [in] extremitate. Apparet enim quidam circulus in aere fieri ex baculo sic moto. Iste circulus qui apparet aut est realis, existens in bacula, et hoc non, quia ille rectus est. Nec in aere, quia circulus coloratus et terminatus in aere esse non potest. Nec est ipsa visio, quia tunc [visio] videretur. Et iterum, circulus non est in aere ubi circulus ille apparet. Nec alicubi intra oculum esse potest, propter easdem rationes. Igitur relinquatur quod sit in aere in esse apparenti et iudicato.” *Prologus Lectura Secunda* q. 4: 103.3-9. Véase la nota 2, donde Ockham presenta casi la misma cita. La única diferencia es que Wodeham habla de la *experientia* de un círculo de luz en el aire, mientras que Ockham habla de la experiencia de un círculo en el aire.

¹⁶ “Ad istud dico prima ad rem quod forte ideo apparet mihi quod videatur bene, quia secundum doctrinam Avicennae, Sexto Naturalium, parte 3, c. 8, ubi reddit causas talium experientiarum, et quomodo unum appareat esse duo et huiusmodi, [dicit] quod ad aspectum illius visibilis intensi statim afficiuntur oculi et spiritus vitales corporei, subtiles et mobiles, deservientes virtuti visivae, specie illius visibilis.” *Prologus Lectura Secunda* q. 4: 103.10-14. Véase Avicena (1972), pp. 267-283).

¹⁷ “Et quia virtus viva attente figit intuitum in tali visibili, ideo sicut illud visibile movetur circulariter, ita spiritus illi velocissimi et aptissimi ad motum propter attentionem animi prosequuntur illud visibile et fit statim motus circularis in spiritibus. Et sicut spiritus illi in illa circulatione continue sibi invicem succedunt, ita successive afficiuntur specie rei visae. Et ille circulus coloratus est qui apparet, qui ideo apparet in situ motus ignis visi, quia ibi per nimiam attentionem figitur aspectus.” *Prologus Lectura Secunda* q. 4: 104.15-21. McGinnis (2010) identifica los espíritus con *pneumas* en el capítulo 9 de su libro *Avicenna*, pero McGinnis (2013) no aclara esto de nuevo en su artículo. Kaukua (2014) no explica el rol de los espíritus en la percepción. Avicena define los espíritus del modo siguiente en la Parte 3 del Capítulo 7 del *Liber de Anima seu Sextus de naturalibus*: “...in nervo concavo sit corpus subtile quod est vehiculum virtutis videntis, quod appellatur spiritus...” Avicenna (1972, pp. 257).

De acuerdo con esta interpretación de Wodeham, la cosa visible —en este caso, la luz de una vara en movimiento circular— causa una figura, la cual, junto con la atención del alma, genera el movimiento circular de los espíritus. Y por esto vemos un círculo de luz, porque los espíritus, al seguirse mutuamente a causa de la atención y la *especie* de la cosa visible, forman un círculo aparente. De acuerdo con esta lectura, la apariencia de que existe un círculo de luz se debe a varios elementos: la figura circular *in situ*, las *especies*, la atención del alma que fija una *intuición* en una cosa sensible y los espíritus vitales corporales.

Wodeham presenta esta interpretación, pero no toma todo lo que en ella considera, sino solo la forma —de acuerdo con sus palabras— y, como veremos, la idea según la cual la atención juega un papel importante en la explicación de la percepción de un círculo de luz¹⁸. Wodeham quizá solo toma algunos elementos de [W.1] porque, al considerar la navaja de Ockham, parece que en la teoría de Avicena se encuentran más entidades de las necesarias, y según Wodeham, porque el argumento de Avicena no es del todo correcto. Este argumento supone que el círculo que aparece en el aire se encuentra objetivamente —*i. e.* como un objeto— al interior de los ojos, en los espíritus vitales corporales, lo cual es falso¹⁹. Sin embargo, tal como lo indica Auréolo, al defender la existencia de entidades aparentes, el círculo aparece como si se encontrara *in situ*, en el lugar donde se encuentra la vara moviéndose en círculos, más allá del cuerpo y del alma, es decir, no aparece como si estuviera en alguna parte de nuestro cuerpo²⁰. Wodeham está de acuerdo con Auréolo, por esta razón propone otra explicación parcialmente basada en la teoría de Avicena:

¹⁸ De hecho, parece que Wodeham añade a la teoría de Avicena la idea de que la atención está involucrada en esta explicación, pues en el texto de Avicena no aparece este término o algún concepto similar —véase la referencia al texto de Avicena en la nota 15— además, Wodeham incluye, en relación con el término *attentio*, un término que tampoco aparece en el texto latino, a saber, *intuitio*.

¹⁹ A esto volveremos más adelante, pues parece confirmar que para Wodeham, así como para Ockham, Avicena y Auréolo, cometen el mismo error al concluir que algo existe en la mente, diferente de los estados mentales y sus contenidos, que constituye un objeto de una percepción no verídica. Sobre este argumento véase Pickavé (2017, p. 194).

²⁰ “Ad formam igitur argumenti dicendum secundum istum modum respondendi quod circulus apparet in proposito, [ita] quod ille circulus est obiective intra oculum. Non tamen apparet homini esse intra oculum sed in situ circulariter descripto in motu virgae ignitae propter attentionem animi qua ibi figit aspectum.” *Prologus Lectura Secunda* q. 4: 104.47-105.50.

[W.2] Pero considerando esta respuesta, yo diría en consecuencia que debido a que los ojos acompañan atentamente esta extremidad de la [vara] con fuego que se mueve en círculos, el intelecto inmediatamente, por la visión continua del mismo fuego moviéndose circular y rápidamente —o de otro modo equivalente— compone una proposición, poniendo la visión del fuego como sujeto— de modo que por aquella es aprehendido el fuego mismo en diferente lugar continuamente— y la existencia del círculo como predicado. A través de la proposición formada, parece que el fuego aquel es circular, pues la proposición —a causa de esto que está compuesta de una cognición intuitiva que frecuentemente es una cognición evidente— es una proposición frecuentemente evidente —aunque falsa— en tanto que la misma sería, o a partir de ella, se podría inferir una conclusión (*argumentum*) de manera casi imperceptible ‘ahí existe un círculo’. Y la proposición significa esto que es una misma apariencia por la cual aparece que ahí existe un círculo. Esta respuesta es más sensible que la primera, sea verdadera o sea falsa (*Prologus Lectura Secunda*, q. 4: 105. 60-71)²¹.

Wodeham involucra los siguientes elementos en su explicación: un intelecto, algunas cogniciones intuitivas, cogniciones evidentes y una apariencia. Según nuestra interpretación, en virtud de la atención visual o intuitiva puesta en una de las extremidades de la vara en cuestión —y de una intuición reflexiva, como veremos— el intelecto forma una proposición tal como “veo una luz que forma un círculo”, donde el sujeto “veo una luz” está constituido por una intuición de la luz —“la visión del fuego como sujeto”, y el predicado está constituido por el círculo que forma la vara con luz en uno de sus extremos— “la existencia del círculo como predicado”. Pero esto no es todo, según Wodeham, esta proposición constituiría el antecedente de una proposición condicional tal como “si veo una luz que forma un círculo, ahí existe un círculo”. Según Wodeham, a partir de ambas proposiciones, de manera casi imperceptible, concluiríamos que “ahí existe un círculo de luz”. Finalmente, según Wodeham, la conclusión de esta inferencia significaría la apariencia de un círculo de luz. La inferencia casi imperceptible sería como la siguiente:

Si veo una luz que forma un círculo, ahí existe un círculo.

²¹ “Sed tenendo istam responsonem, dicerem consequenter quod quia oculus prosequitur attente extremitatem istam ignitam circulariter motam, intellectus statim ex visione eadem continuata ipsius ignis circulariter moti momentanee—vel alia et alia aequivalentibus—componit propositionem, ponendo visionem ignis pro subiecto, ita quod per illam apprehendatur ipse ignis in alio situ et alio continue, et esse circuli pro praedicato. Qua propositione formata, apparet ignis ille esse circulus, quae propositio, propter hoc quod componitur ex cognitione intuitiva quae multum est evidens cognitio, est propositio multum evidens—licet falsa—in tantum ut ipsa sit, vel ex ea, inferri possit discursu quasi imperceptibili ibi existere circulum. Et propositio hoc significans est ipsa apparitio qua apparet ibi esse circulus.—Ista responso est magis sensibilis quam prior, sive sit veri or sive non.” *Prologus Lectura Secunda* q. 4: 105. 60-71.

Veo una luz que forma un círculo.

Luego, ahí existe un círculo.

La segunda premisa resultaría no solo de la atención puesta en el movimiento de la vara, sino también de una intuición reflexiva, es decir, de una intuición dirigida a nuestra visión de la vara que forma un círculo. En efecto, Wodeham sostuvo la teoría según la cual, para formular proposiciones tales como “veo una luz que forma un círculo” —una proposición contingente en presente cuyo sujeto refiere a un evento mental, en este caso, a una visión o intuición dirigida a una luz— es necesaria la intuición de aquel evento mental²².

La primera premisa estaría formada por una proposición condicional. Si el antecedente de este condicional se da, podemos inferir el consecuente, a saber, “ahí existe un círculo”. La segunda premisa sería falsa, pero un agente podría creer que es verdadera debido a que, normalmente, una proposición contingente causada por una intuición —reflexiva o no— es verdadera²³. La inferencia en cuestión tendría como conclusión una proposición falsa pues, tal como lo sugieren Ockham y Wodeham, según veremos más adelante, si creemos ver a *x*, de ello no se sigue que *x* exista, ya sea *extra animam* o *intra anima*. Sin embargo, según Wodeham, tal conclusión significaría la apariencia de un círculo de luz, gracias a la cual parecería que un círculo de luz en realidad existe: “propositio hoc significans est ipsa apparitio qua apparet ibi esse circulus” (*Prologus Lectura Secunda*, q. 4: 105. 60-71). Wodeham ofrece una explicación diferente de la ofrecida por Auréolo, quien introduce las entidades aparentes para explicar tales ilusiones.

Wodeham toma de la teoría que él mismo adscribe a Avicena la idea según la cual, gracias a la atención fijamos una intuición en una cosa y, por esta razón, dice Wodeham que una misma visión puede dirigirse a una misma luz locali-

²² “...anima potest naturaliter cognoscere actus suos, tam abstractive quam intuitive, cognitionibus aliquibus; et non sensitivis, ex prima conclusione; igitur intellectivis. Probatio maioris: omne cognoscibile ab anima, cuius aliqua notitia incomplexa sufficit ad notitiam evidentem alicuius veritatis contingentis de eo—et sit notitia incomplexa eius—sufficienter cognoscitur ab anima intuitive et abstractive, ex primo articulo. Sed actus animae tam sensitivi quam intellectivi sunt huiusmodi, Igitur. Minor patet, quia quilibet experitur quod intelligit, quod diligit, quod videt, quod audit, quod gaudet, quod tristatur, et sic de aliis actibus vitalibus animae. Igitur etiam aliqua notitia talium actuum incomplexa sufficit ad evidentem notitiam utrum sint vel non sint, nam ex aliqua notitia certificamur quod sunt...” *Prologus Lectura Secunda* q. 2, 51.48-58.

²³ Véase notas 8, 9 y 11.

zada en diferentes puntos: por una visión “es aprehendido el fuego mismo en diferente lugar continuamente” (*Prologus Lectura Secunda*, q. 4: 105. 60-71). Gracias a la atención, a su vez, podemos percibir nuestra propia visión y formar una proposición reflexiva tal como “veo una luz que forma un círculo”. Por otra parte, Wodeham toma de Ockham la idea según la cual la ilusión de que un círculo existe no constituye una percepción no verídica sino una conclusión falsa. En efecto, según Ockham:

Ningún círculo aparece en el ojo. El intelecto, sin embargo, a veces cree que esta proposición es verdadera ‘un círculo existe en el aire’. Pero no aparece ningún círculo en un ojo ni algo equivalente.

No se sigue [lo siguiente] ‘se juzga que existe en el aire, luego existe en el aire’, no más que ‘se juzga que Dios existe en un cuerpo, luego Dios es un cuerpo’. ...así como a causa de esto que se juzga que existe un círculo en el aire no se sigue que un círculo existe en el aire ni realmente ni intencionalmente, así a causa de esto que se juzga que un círculo existe, no se sigue que existe ni realmente ni intencionalmente (*Ordinatio*, d. 27, q. 3; OTh 4: 246.12-247.11.)²⁴.

La inferencia que presenta Ockham es similar a la que propone Wodeham según nuestra reconstrucción, pero no es la misma. Además, según Ockham, tal como lo ha indicado Pickavé (2017, p. 194), la idea según la cual existe un círculo suspendido en el aire o una entidad aparente que sustituya a este objeto que no existe, surge de una falacia, de un error inferencial. La inferencia que propone Ockham, cuya conclusión es falsa, es la siguiente:

Si se juzga que x existe en el aire, x existe en el aire.

Se juzga que existe x en el aire.

Luego, x existe en el aire.

²⁴ “...nullus circulus apparet oculo. Intellectus tamen aliquando credit istam propositionem esse veram ‘circulus est in aëre’. Sed oculo nullus circulus apparet nisi aequivalenter...”

...Nec sequitur ‘iudicatur esse in aere, igitur est in aere’, non plus quam sequitur ‘Deus iudicatur esse corpus, igitur Deus est corpus’. ...sicut propter hoc quod circulus iudicatur esse in aere non sequitur circulum esse in aere nec realiter nec intentionaliter, ita propter hoc quod circulus iudicatur esse, non sequitur circulum esse nec realiter nec intentionaliter.” *Ordinatio* d. 27, q. 3; OTh 4: 246.12-247.11.

Esta inferencia que ejemplifica un *modus ponens*, así como la propuesta por Wodeham, tiene una conclusión falsa, pues no se sigue de una creencia reflexiva que la realidad sea tal como lo indica tal creencia. Pero, según Ockham y Wodeham, estas inferencias explican por qué a veces creemos que la realidad es tal como nos parece, aun cuando no sea tal como nos parece. En primera instancia, la realidad nos parece tal como la pensamos porque, normalmente, cuando nuestras creencias constituyen proposiciones contingentes en presente, nuestras creencias son verdaderas. Además, porque normalmente un *modus ponens* conduce a conclusiones verdaderas. Auréolo y Avicena aplican la misma inferencia, según Ockham y Wodeham, respectivamente, para sostener la existencia de entidades aparentes o de objetos mentales. Pero para Ockham y Wodeham es superfluo incluir en la ecuación más entidades de las necesarias, más aún cuando tales entidades resultan aparentemente necesarias por un error inferencial.

Debido a que las capacidades de formular proposiciones y de construir inferencias constituyen, para Wodeham, facultades racionales, cuando a partir de una inferencia creemos falsamente que existe un círculo de luz suspendido en el aire, tenemos un error de la razón y no un error perceptual. Pero, como hemos visto, una de las premisas de aquellas inferencias se funda en la capacidad reflexiva de los agentes, es decir, en la capacidad de percibir alguno de sus estados mentales. Para Ockham, tal premisa se funda, en particular, en la percepción reflexiva de un *juicio* respecto de una proposición mental —“*x* existe en el aire”— mientras que para Wodeham, tal premisa se funda en la percepción reflexiva de una *visión* respecto de una luz que forma un círculo. El origen de aquella premisa para Ockham se encuentra en una creencia formada respecto de una proposición mental, pero para Wodeham se encuentra en la percepción visual atenta respecto de una luz que se mueve en círculos. Podemos notar, y quizá Wodeham también lo notó, que la proposición mental contingente “*x* existe en el aire” supone una intuición no verídica de *x*, pero Ockham no explica cómo se origina ésta cuando *x* en realidad no existe. De este modo, Ockham no parece proponer alternativa alguna para explicar cómo surgen fundamentalmente la ilusión descrita. Wodeham, en cambio, atribuye a la atención respecto de un objeto externo en movimiento el origen de tal ilusión. Es debido a una percepción visual atenta respecto de algo que en realidad existe —*i.e.* una luz

que se mueve en círculos— que formamos una inferencia cuya conclusión es falsa. Así, parece que la propuesta de Wodeham es más rigurosa que la propuesta de Ockham.

La descripción que nos ofrece Wodeham, sin embargo, parece tener al menos un problema, a saber, que no explica qué es aquella apariencia a la cual refiere cuando dice que “la proposición significa esto que es una misma apariencia por la cual aparece que ahí existe un círculo” (*Prologus Lectura Secunda*, q. 4: 105. 60-71). ¿Acaso esta apariencia es idéntica a los contenidos representacionales no verídicos de la visión del fuego moviéndose circularmente? Si este es el caso, entonces el círculo aparente se hallaría en la mente y no *in situ*, aunque este no sería el objeto de una percepción no verídica, tal como lo sería una entidad *objetiva* según la interpretación de Wodeham de Avicena. Para Wodeham, al parecer, tal entidad es el contenido representacional de una percepción visual. Quizá por esta razón él mismo dice que su explicación es preferible por apelar más a lo sensible, “sea verdadera o sea falsa” (*Prologus Lectura Secunda*, q. 4: 105. 60-71). El problema es que Wodeham no lo explica.

Conclusión

Para Wodeham la razón por la cual percibimos un círculo de luz suspendido en el aire, al ver una vara con luz en uno de sus extremos moverse en círculos, recae en que formamos una inferencia cuya conclusión es falsa y no se sigue por dos razones. En primer lugar, porque una de las premisas de esta inferencia es falsa y, en segundo lugar, porque, de hecho, a partir de la creencia según la cual “x existe”, no resulta que x en realidad exista. Esta explicación involucra a la facultad racional directamente y no solo la capacidad de percepción visual tal como las explicaciones de Avicena y de Auréolo. Wodeham construye esta explicación a partir de su lectura de Avicena y de Ockham y, por esta razón, no solo involucra en ella nuestra capacidad de formular inferencias, sino también la idea según la cual formulamos una proposición tal como “veo una luz que forma un círculo” gracias a nuestra atención dirigida a la vara moviéndose en círculos. Además, Wodeham explica que esta última proposición parecerá

verdadera desde la perspectiva de la primera persona, pues se trata de una proposición reflexiva contingente en presente, y una proposición de este tipo —reflexiva o no— normalmente es verdadera.

Conflicto de interés

La autora declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

Referencias

- Avicena. (1972). *Avicenna Latinus. Liber de Anima seu Sextus de naturalibus I.II.III* (S. Van Riet, Ed.). Louvaine, Leiden: E. Peeters, E. J. Brill.
- Charalampous, C. (2013). William of Ockham's Mind/Body Dualism and Its transmission to Early Modern Thinkers. *Intellectual History Review*, 23(4), 537-563. <http://doi.org/d583>
- Courtenay, W. J. (1978). *Adam Wodeham: An Introduction to His Life and Writings*. Leiden: E.J. Brill.
- Gamboa, L. D. (2018). El conocimiento intuitivo como garante epistémico según William of Ockham y Adam of Wodeham. *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 60, 47-66. <http://doi.org/d584>
- Kaukua, J. (2014). Avicenna on the Soul's Activity in Perception. En J. F. Silva (Ed.), *Active Perception in the History of Philosophy* (pp. 99-116). Springer.
- Lottin, O. (1932). La pluralité des formes substantielles avant saint Thomas d'Aquin: Quelques documents nouveaux. *Revue néo-scholastique de philosophie*, 36, 449-467 <https://doi.org/10.3406/phlou.1932.2671>
- McGinnis, J. (2010). *Avicenna*. Oxford Univeristy Press.

- McGinnis, J. (2013). New Light on Avicenna: Optics and Its Role in Avicennan Theories of Vision, Cognition and Emanation. En J. A. Tellkamp & L. X. López-Farjeat (Eds.), *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century*. J. Vrin, pp. 41-57.
- Ockham, Guillelmi de (1967-2000). *Opera Theologica* (Vol. 10; G. Gál, S. Brown, et. al. eds). St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute.
- Ockham, Guillelmi de (1974-2001). *Opera Philosophica* (Vol. 7; P. Boehner, G. Gál, S. Brown, et. al. eds.). St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute.
- Pickavé, M. (2017). Peter Auriol and William of Ockham on a Medieval Version of the Argument from Illusion. En J. Pelletier & M. Roques (Eds.), *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy. Essays in Honor of Claude Panaccio* (pp. 183-199). Springer.
- Wodeham, A. (1974). Prologus. En G. de Ockham, *Oph I. Summa Logicae* (pp. 3-5). Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae.
- Wodeham, A. (1988). *Tractatus de indivisibilibus* (R. Wood, Ed.). Kluwer Academic.
- Wodeham, A. (1990). *Lectura secunda in librum primum Sententiarum, Prologus et distinctio I-XXVI*, Vol. 3. R. Wood & G. Gál (Eds.). St. Bonaventure University.
- Zavalloni, R. (1951). *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*. Louvain: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie.

HERMENÉUTICA SIMBÓLICA

Symbolic Hermeneutics

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3674>

Recibido: 3 de abril de 2020 / Aceptado: 16 de junio de 2020 / Publicado: 16 de julio de 2020

*Víctor Raúl Jaramillo**

* Doctor en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Contacto: victorrauljaramillo@gmail.com
ORCID <https://orcid.org/0000-0003-4434-9450>

Resumen

Este artículo pretende una mirada que vincule de nuevo lo que ha sido roto. Es una suma de sentidos —mediados por el acontecer académico— que buscan relacionar el lenguaje a través del estudio del símbolo, y su dimensión cultural y existencial. Todo, como reflejo de una interpretación cada vez más dada a ampliar su horizonte, pese a las evidentes restricciones. Aquí se intenta la relación de la palabra como concepto, como extensión imaginaria o metafórica si se quiere, y sus posibilidades para alcanzar una comprensión de los diferentes aspectos de la conducta y la razón humanas. Siempre conscientes de la dificultad que tal tarea exige, dispuestos a aceptar una derrota en el empeño.

Palabras clave

Creación; Diálogo; Diferencia; Hermenéutica; Interpretación; Lenguaje; Semejanza; Sentido; Símbolo.

Abstract

This article aims at a look that links back what has been broken. It is a sum of meanings — mediated by academic events — that seek to relate language through the study of the symbol and its cultural and existential dimension. Everything, as a reflection of an interpretation increasingly given to broadening its horizon, despite the obvious restrictions. Here, we try to relate the word as a concept, as an imaginary or metaphorical extension, and its possibilities to reach an understanding of the different aspects of human behavior and reason. Always aware of the difficulty that such a task requires, ready to accept a defeat in the effort.

Keywords

Creation; Difference; Dialogue; Hermeneutics; Interpretation; Language; Symbol; Sense; Likeness.

Había enseñado Platón que el logos comunicativo puede adoptar dos formas distintas y producir, en consecuencia, dos distintos efectos psicológicos. Hay por una parte el logos dialéctico, el cual, mediante razonamientos convincentes, fuerza a conocer y reconocer la verdad; está por otro lado el logos mítico, que a favor de la persuasión es capaz de suscitar creencias y mover a una resuelta aceptación de lo que con él se dice.

Pedro Laín Entralgo

Abrir la puerta y dar la bienvenida

La hermenéutica es la filosofía de la interpretación y su acción está ligada al hecho de valorar el ser desde su proximidad integral con el lenguaje. El hombre, en tanto ser que se desenvuelve en una cultura plural, y al mismo tiempo guarda diferencias en su interpretación individual sobre los hechos y sobre las cosas de dicha cultura, es objeto de estudio de la hermenéutica que lo liga a conceptos como *tiempo, energía, transformación, creatividad y sentido*.

La hermenéutica se presenta como un canal de comprensión del sistema simbólico, como una adecuación de lo imaginario, lo que en la simbología hermenéutica llamaríamos: el diálogo entre el *Eros* y el *Logos*; lo imaginario y la ley simbólica respectivamente.

Una de las preocupaciones más latentes de la hermenéutica actual es el lenguaje y su sentido; y su estudio ha desembocado en las llamadas *mediaciones simbólicas*. Existen actividades interdisciplinarias que estudian e investigan sobre las situaciones en las que el hombre emprende las campañas heroicas del conocimiento. La hermenéutica aparece entonces como una vinculación directa de dichas campañas o acciones en vías del encuentro con un hombre hermanado con la dialéctica. Es así como varias disciplinas como la filosofía, la antropología, la psicología, la poética, entre otras, introducen el problema de

la comprensión del sentido y la comunicación entre el hombre y el mundo, y entre el hombre y el hombre mismo; entre la unidad y la multiplicidad, la luz y la sombra, la verdad y la mentira, la esclavitud y la libertad.

Para llegar a esa comprensión, estas disciplinas han tomado de la mano al mito y le han pedido que hable, pues no es un problema del pasado que hay que superar, la verdad es otra y su voz podría clarificar ciertos problemas de la interpretación de nuestros días, del quehacer cotidiano que en su insistir en lo mismo replantea una y otra vez el pensamiento de la aniquilación que nos devuelve al vacío donde espera toda semilla el tiempo de su creación; y sigue esperando, porque la vida ha tomado otro camino y se ha separado de su muerte y parece que no nos volveremos a encontrar, sin que importe el lado en que nos halleemos. Por eso debemos actuar en virtud de una conciencia creadora, interpretando la posesión viva de la muerte, el sentarse con nosotros mismos para asumir esa muerte, porque “asumirse a sí mismo es hoy rebelarse contra la muerte enajenada y asumir la muerte propia” (Ortiz-Osés, 1986, p. 3).

Es, pues, propio de la hermenéutica dar la pauta para determinar la libertad interior de nuestros propios sistemas ordenados por el lenguaje, y comunicados entre sí a través de símbolos, como una interconexión de contrarios, como un reconocimiento del ángel y el demonio, como una puerta que podría ser la entrada, pero que también podría ser la salida. En otras palabras, partir de nosotros mismos en la comprensión de un estudio interpretativo del saber hacia el mundo que se nos presenta. Es decir, lograr una metodología interpretativa de los símbolos comunes de una forma individual, sin dejar a un lado la importancia del pensamiento simbólico que se ha establecido en la cultura. Porque como lo dice Luis Garagalza (1990): “No hay conocimiento sin interpretación” (p. 17).

Los símbolos también son lenguaje, a pesar de ser símbolos abstractos; pero en el momento de una interpretación, más que símbolos, necesitamos palabras, relaciones. Y para comprender el sentido que se desprende de la interpretación debemos emplear ese sentido, activarlo en una comprensión efectiva para, de ese modo, vincularlo al lenguaje que como dice Octavio Paz (1986): “En su realidad última, se nos escapa” (p. 31).

Es preciso decir que el lenguaje nos llega de una manera natural y que su situación en torno al problema de la interpretación representa el hecho de estar presente, en tanto se nombra lo desconocido; es decir, el carácter ausente del lenguaje mismo. En el momento de la interpretación de los símbolos, estos adquieren esa significación encauzada por la experiencia humana, esto es, a partir de su propio lenguaje y su forma representativa. Ahora bien, la esencia de ese lenguaje es simbólica porque como dice Octavio Paz (1986): “consiste en representar un elemento de la realidad por otro” (p. 34). Convenir en el vínculo del significado, llegar a la semejanza en el momento de la captación, como decir que una mano cerrada representa la fuerza y un círculo la totalidad; y que ambas representaciones nos traducen imágenes con significado.

Esta realidad transmitida a varios cuerpos simbólicos acusa cierta revelación desde el sentido de lo naciente, cierta comunicación con lo divino. A partir de ella, la pluralidad que se sitúa en la dirección del lenguaje nos muestra, como es propio de la hermenéutica simbólica del sentido, la mediación entre los contrarios que se afirman en la experiencia de lo nuevo que despierta el significado oculto de las cosas, la imagen originaria que nos comunica con ese conocimiento íntimo que reposa en nosotros, y que se revela creadoramente, fundando un pensamiento desde la imaginación, lo que se ha entendido a partir de las investigaciones de Carl Gustav Jung como la instauración de *arquetipos*, de mitos que producen la representación encarnando *el contenido temporal de la palabra* que completa al hombre desde su individualidad, desde su acercamiento al mundo como lenguaje.

La función, pues, de dicho lenguaje, traducido en símbolos, se emparenta con el inconsciente, en la medida en que dichos símbolos representan una comunicación con esa mente originaria que se va perdiendo poco a poco a medida que el hombre desarrolla su conciencia. Jung (1995), en su libro *El Hombre y sus Símbolos*, explica cómo esa mente originaria, a la cual también llama *la totalidad de la personalidad del hombre*, tiene que ver con cierta energía psíquica primitiva y a su respecto dice que la mente consciente jamás la conoció. Los símbolos entonces, que se muestran por el inconsciente a través de los sueños, nos involucran con características del espacio y el tiempo anti-

guos que imprimieron su huella en nuestra vida. De ahí que los símbolos nos ayuden a descubrir, que los arquetipos se fundamenten para desarrollar un lazo de autorreflexión crítica con nosotros y el mundo, con el lenguaje como mundo, como vida que se hila, como circunstancia donde se encuentra el hombre traduciendo el mundo a su propio lenguaje. Lenguaje que varía, que toma posiciones en cuanto a una verdad que resulta, por esto, relativa, parcial, en esa recreación *humanizadora* en la que según Luis Garagalza (1994),

ya no importa tanto el criterio de verdad como el criterio de la vida -porque-, lo que está en cuestión ahora no es la verdad o falsedad de algo, sino más bien en qué medida ese algo es ventajoso para la vida (p. 14).

Sin embargo, para llegar a este hecho, debemos tener en cuenta la comprensión como medida efectiva de una dimensión humana, que intenta llevar a buen puerto su actividad creadora, porque determinar lo que es ventajoso para la vida implica la productividad, la esencia creadora. Y para eso se debe ejercitar el hombre en su quehacer cotidiano, en su planteamiento total de la vida a partir de la comprensión y el sentido, del entendimiento y del conocer que lo abisman, para luego mostrarle una luz, un horizonte que solo hasta ese momento se le revela, pero que lo han acompañado a través del camino. Cuando esto ocurre, hay efectividad, participación en el valorar, en el sentimiento que ofrece la existencia como una aventura, como un constante devenir.

En muchas ocasiones se ha planteado el proceso hermenéutico dirigido hacia la interpretación de textos exclusivamente, olvidando el sentido de la comprensión de la vivencia y el encuentro del hombre consigo mismo y con el mundo. Y es que uno de los sentidos fundamentales en el campo de la filosofía y otras disciplinas, sobre todo en relación con la de la hermenéutica, es el de la comprensión en la *praxis* humana.

El problema hermenéutico de la interpretación como tal es la adecuación del sentido que expresa la existencia; ante todo con relación y en manos del diálogo, como lo asegura Gadamer en *Verdad y Método*, cuando retoma la posición del *ser ahí* heideggeriano en aras de las posibilidades que brinda la comunicación, el vínculo de los hombres entre sí por medio de la palabra. Son, pues, la palabra, el diálogo, en el plano de la hermenéutica, objetos donde esta

asume su función mediadora. Es la hermenéutica un lugar donde se aproximan los símbolos lejanos, los arquetipos de diferentes, y muchas veces, desconocidas culturas, para mediar el conocimiento que *se dibuja en el mundo de la comprensión*. Este conocimiento entra, en el nivel de la **hermenéutica simbólica** propiamente dicha, a desarrollar un desplazamiento de su propia fuente representativa para asumir imágenes que representen otras formas de expresión cultural. Es, pues, este conocimiento de representar por otro, el conocimiento simbólico y en la aproximación al *universo hermenéutico* se muestra abierto, específicamente en la proyección de la significación y la funcionalidad de los nombres que anuncian determinados mecanismos de interconexión entre la condición dual de los arquetipos.

También podríamos referirnos a otra función de la hermenéutica, que consiste en construir un espacio en el cual podemos aproximarnos a las propuestas generales del pensamiento que acelera en las direcciones del concepto y la palabra y en su sentido contrario, interpretando el andamiaje de la cultura que se expresa en símbolos *plurales*, aquellos que determinan una *comunidad*, los que en algunos casos nos obligan a olvidar la experiencia personal que, sin embargo, la **hermenéutica simbólica** recupera con el mito, permitiendo la interpretación individual, la comprensión de y para dicha interpretación.

Cuando ese pensamiento singular del hombre toma cuerpo en el ámbito de la cultura, se remite al conocimiento establecido que en él, y a partir de su propio lenguaje, traduce lo que considera una manera de representar el mundo, de darle vida. Esa es una de las maneras como el psicoanálisis enfrenta los malestares del individuo: realiza una regresión simbólica de su concepción del *mundo totalizado* hacia el lugar primitivo de la interpretación original de dicha concepción. En ese camino encontraremos el problema. Sin embargo, el hecho de analizar al hombre por sus interpretaciones primeras, implicaría el conocimiento descriptivo del proceso interpretativo, hasta el momento mismo en que se desencadena la visión simbólica del mundo interior, en el cuerpo presentado por la cultura. Porque el análisis tiene que estar presente en el principio, desde donde el problema se formuló.

Mas esto solo se da si atendemos a un **presente continuo** que, a través del lenguaje, restaure una comunicación con lo acontecido, lo asuma y lo proyecte luego en su propio conocimiento desde la experiencia hasta el horizonte que nos acerca a *la práctica del futuro*. Lo que quiero decir es que el hombre, en la medida en que es un ser que deviene, que se mueve en función de una *perspectiva* que lo complete, debe restaurar su relación con el origen. De esta manera el hombre podría vincularse a una *interpretación mediadora* que determine los factores para restablecer un equilibrio tanto afectivo como efectivo con la naturaleza.

Mitades de arcilla como anticipación del viaje

La vida necesita de la palabra; si bastase con vivir no se pensaría, si se piensa es porque la vida necesita la palabra, la palabra que sea un espejo, la palabra que aclare, la palabra que potencie, que la eleve y que declare al par su fracaso, porque se trata de una cosa humana y lo humano de por sí es al mismo tiempo gloria y fracaso, no hay fracaso sin gloria ni hay gloria verdadera que no lleve o arrastre consigo un cierto fracaso, ¿de qué?, de este ser esencial que es el hombre, de este mediador (Zambrano como se citó en Nogueira Dobarro, 1994, pp. 6-7).

En este fragmento de María Zambrano vemos cómo el hombre, cuando asume su actividad comunicativa, al mismo tiempo se hace partícipe de cierta ausencia dada, sobre todo por un sentido mediador que lo vincula con su propia intención de ser en lo indecible. Esto parece tener, a partir de la razón, una explicación que, si se atiende a Cassirer (1970), no sería viable porque “primariamente, el lenguaje no expresa pensamientos o ideas, sino sentimientos y emociones” (p. 48). Es el hombre una presencia que se determina en una encarnación de la memoria mítica en la cual solidifica una permanencia, un estar ahí. Los hombres afirman sus vidas a partir de la concepción de héroes y dioses aprendidos por la tradición imaginaria, antes que afirmarse en los ofrecimientos patentes del mundo. Joseph Campbell (2016) se interroga sobre este proceder en *Las Máscaras de Dios*, preguntándose si será posible la unificación de estas entidades míticas que nos dejan nuestros ancestros, y las posiciones abiertas de nuestro tiempo, como si tácitamente implicase el reconocimiento del tiempo de Eranos, es decir, que “somos este tiempo y todos los tiempos en presencia, ahora” (Nogueira Dobarro, 1994, p. 8).

Esto nos recuerda ese juego del tiempo en que se fusionan los tiempos, y que podría determinar un presente continuo que retorna y se proyecta en el instante conformando una interpretación temporal del hombre. Ahora bien, ese **presente continuo** es el producto de aceptar que somos aquí y ahora, pero que al mismo tiempo tenemos memoria y **voluntad de crear**. Los símbolos nos sirven entonces para sostener ese contacto con el pasado y, a través de su comprensión, nos prolongan hasta instaurar nuevos mitos mientras dialogamos continuamente con el mundo. También es importante afirmar que ese diálogo es una respuesta interior, que es un interés vivo por conservar la relación con lo nombrado. Porque es a través de la palabra como nuestra vivencia adquiere una fundamentación histórica que nos lance hacia el futuro, que nos enseñe una respuesta vital de lo que somos y del sentido que involucra nuestras vidas con el desafío y el cambio, con la reflexión conceptual y la mirada emotiva de nuestra existencia.

Es la palabra simbólica la que descubre la intuición, la acción imaginaria que anticipa todo nacimiento. El símbolo como imagen de algo nos remite a un sentido que nos lleva más allá de lo representado; el símbolo aparece y se hace participación concreta de un estado de las cosas a las cuales proporciona un sentido. Sin embargo, hay que tener en cuenta que *todas las relaciones simbólicas son relaciones de sentido, pero no todas las relaciones de sentido son simbólicas*. El símbolo se mueve en la polisemia y su representación no es literal, y nos lleva siempre de signo a significado y de imagen a sentido.

El simbolismo constituye un lenguaje que se desenvuelve naturalmente y está encaminado a proponer un significado real cuando existe un conjunto de relaciones en cada palabra. De esta forma el contexto en que se mueve el símbolo posibilita su significación, mientras se encamina hacia una verdadera comunicación humana. La palabra simbólica, que representa un conocimiento diferente al perceptivo y al conceptual, requiere de una interpretación adecuada, porque en ella se manifiesta la espiritualidad y la oportunidad de establecer una correspondencia con las manifestaciones creadoras del lenguaje imaginario y, de este modo, conducir, más que a la identificación originaria de

su significado, a una relación que le da cuerpo como una actividad psíquica independiente que se establece en un movimiento participativo con la fecundidad del mundo.

Si bien se ha representado al símbolo como un código inconsciente que en su concepción se nutre más del contenido que de la forma (Freud), está la concepción que formula *sistemas de símbolos compartidos*. Dentro de esta concepción están los que entienden los símbolos como *creaciones acumulativas de la mente* (Levi-Strauss) y los que se refieren a la acción misma de ellos, esto es, a la *praxis simbólica* (antropología simbólica). Muchos han evidenciado una exégesis que algunos no conciben como interpretación, sino como un desarrollo del símbolo que debe a su vez ser interpretado. Es decir, una acción hermenéutica que desde su primera interpretación abre una nueva interpretación que accedería a la situación real del símbolo. La actividad cognitiva siempre está presente y señala al símbolo como un recuperar, como un volver, que de uno u otro modo se aplica como un *dispositivo de aprendizaje* y de *resolución de problemas* que, a través de una interpretación construida a partir de la experiencia vital, expresa un sentido productivo que elabora y comunica un mensaje que nos ayuda a comprender y, de este modo, estimula nuestras creencias y viceversa (Ricoeur, 1969). Estamos hablando de una ejecución de la voz, de una representación simbólica de lo dicho, de un acontecer existencial de la palabra, del nombrar; porque *nada es por naturaleza un nombre sino solo cuando se convierte en símbolo*.

Es, pues, la palabra simbólica un nombrar la relación del alma y las cosas, un aproximarse a la articulación con sentido que establece nociones de significación indirecta, con respecto a lo que el símbolo representa, ya sea *sobre el mundo de la experiencia o bien sobre las categorías del pensamiento*. Es desde allí como nos abrimos camino por el lenguaje que se transforma, que permite la autotrascendencia del hombre y alienta su comunicación con una destrucción que le permite la re-creación del mundo, como conciencia hermenéutica, como lenguaje de iniciación; porque “el recorrido hermenéutico, en efecto, es iniciático: transforma, muta, recrea” (Ortiz-Osés, 1986, p. 19).

De ese modo nos damos cuenta que la hermenéutica es posterior al símbolo y que este, en función de lo imaginario, *no solo es capaz de impregnar un régimen psíquico, sino igualmente un régimen cultural*. De ahí la importancia del mito entendido no como *fábula o ilusión* que no ofrece posibilidades concretas de cambio, sino como formulación real de las actividades que involucran al hombre en su diálogo con lo sagrado en la actualidad. Es decir, un relato vivo que deviene con el ser en su existencia, una conciencia abierta que se refiere a una *historia verdadera*, a un aproximarse a la Creación. Por esto el mito nos conduce y traduce en *la extensión total del tiempo* y orienta nuestra interpretación actual del mundo, hacia una realidad originaria que nos liga como *pensamiento encarnado* a ese centro vital de lo que somos.

El mito representa una afirmación del yo que se recrea en su función primera del nombrar. Y facilita la reanimación de su naturaleza, al mismo tiempo que vehicula su contacto con las cosas. Creando de esta manera una conciencia simbólica que se desprende de su cuerpo imaginario. Esa conciencia está dada en Ernst Cassirer (1971) como “conciencia mitológica”, y he querido, de un modo breve, acercar esta investigación al desarrollo presentado por él acerca del tema.

La trayectoria hermenéutica activa las *formas simbólicas* donde se determina el yo y la *realidad*. Y su función no está regida por concepciones preexistentes que limiten la interpretación y la búsqueda de sentido, que nos abrirán el espacio de la acción *donde comienza para el hombre la organización espiritual de la realidad*. Es aquí donde vemos la necesidad de retomar la conciencia mitológica expresada por Cassirer, como instauración de la función participativa de dichas *formas simbólicas*, en donde no se conciben, según el mismo Cassirer, *límites preexistentes*, sino un proceso que está determinado como un *ser al mismo tiempo comienzo y fin*. La conciencia mitológica se desarrolla al tiempo que nosotros conformamos nuestro yo, nuestra relación con las cosas, reconociendo los límites que nos trazamos en nuestro interior. No los que se exponen antes de la actividad del pensamiento mítico, sino los que son mediados por la representación de nuestra voluntad cuando esta se conduce hacia determi-

nado objetivo. Ahora bien, ese pensamiento mítico no es una actividad rígida y totalmente convergente, al contrario, supone una caracterización dada en la *elasticidad que en él tiene la intuición y el concepto de existencia personal*.

De este modo, la conciencia mitológica no se expresa en condiciones de una totalidad única e inmanente, sino en el *proceso* participativo y mediador de lo que nuestro yo representa a medida que vamos caminando a través de las cosas del mundo. La conciencia mitológica se renueva desde adentro, y aunque se muestran diversas actitudes en el hombre, a partir de las impresiones que desenvuelven las *imágenes del mundo*, las manifestaciones de dichas *imágenes* pasan a formar parte de nuestro pensamiento mítico y, por lo tanto, a ser acción en la esfera que nos reúne como *yo y realidad* en la existencia. Sin embargo, para que esa esfera crezca y se renueve en la conciencia mitológica, debemos saber qué *dirección* tiene nuestro camino; de otro modo su curso estará en el limbo, no habrá brújula que nos determine la equivocidad y el resultado plural de la vivencia que obtenemos en ese *ir hacia lo nuevo*. Porque al presentarse las imágenes de las cosas, lo que se presenta no es una *representación* de ellas, sino ellas mismas porque la imagen es la cosa, y esa imagen no es estática, sino que se transforma a medida que la conciencia mitológica funda su proyección en las ceremonias que conservan su identidad en las apariciones del lenguaje. Por lo tanto, cuando esta relación entre mito y lenguaje requiere del nombrar, se debe aceptar con el nombre exacto para que la función *mágica* tenga efecto, sea aceptada. De aquí que el símbolo no sea arbitrario y que su acción fructifique en razón de ser pretendido con certeza, y sin olvidar el poder y diversidad que encierra su nombre.

Reencuentro en un lugar sin mancha

Una manifestación reconocida por su carácter simbólico expresa la dualidad de lo inmanente y lo trascendente que, referida a la concentración hermética, revela los pensamientos del hombre en el acto comunicativo. Así pues, este se expande en el universo simbólico que ha sido determinado por el idioma de la

imaginación y la dinámica semántica del mito para recuperar su significación como vivencia, como manifestación cósmica, como expresión que refleja una nueva manera de comprender el mundo.

La razón originaria del hombre está sentada en una correspondencia con el mundo y a medida que este hombre ha ido introduciendo nuevos conceptos para la comprensión de sí mismo, al mismo tiempo ha ido dejando a un lado la imagen y la transformación de esa imagen que lo conduce a un verdadero sentido, a un conocimiento simbólico de su ser. Es, pues, un olvido que lo ha inscrito en la angustia y el vacío, dejándolo huérfano de su propia naturaleza. Esto es, el hombre abusa de su condición intelectual, racional y lógica, creando barreras para la función imaginaria, provocando así, con la pérdida del mito, la imposibilidad de comprender su historia. Además, “sin mitos, creencias y, en general ilusiones, no podemos estar” (Ortiz-Osés, 1994, pp. 223-224).

Sin embargo, un mito nunca se puede imponer porque limitaría nuestras apreciaciones psíquicas, tanto como el desarrollo del lenguaje que viene dado desde una actividad del pensar y que se refiere a un contacto directo, entre la realidad inmanente y el sentido interpretativo de dicha realidad. A partir del símbolo encarnado en la *praxis* de lo que acontece fuera y dentro del hombre, es decir, lo que en la Edad Media se llamó en el arte la *encarnación simbólica de la palabra*, restauramos el valor mítico de Hermes como mediador, como *inventor* y *transmisor* del lenguaje, como catalizador entre las dos aproximaciones que del mundo griego (Dionisos y Apolo) han cobrado significación para el proceso interpretativo-vivencial que se instala entre la realidad y el hombre. Hablar de los contrarios y asumirlos en nuestro tiempo no es una causal de muerte, como en Aristóteles, sino un requisito para reconocernos y, a través de la persistencia por comunicarnos con el mundo, personificar tanto la lucha diaria por asegurar la vida como la guerra entre los dioses, generadora de la historia de los hombres (Nietzsche, 1993).

El sentido terapéutico, en función del redescubrimiento espiritual de lo que en nosotros se manifiesta, exige una *experiencia vital*, una tolerancia a lo contradictorio, a la formación ambigua de nuestro pensamiento. Una integración de la imagen que proyectamos y la que buscamos tras la literalidad del

mundo es lo que exige. Cuando asumimos el símbolo de Hermes, asumimos al mismo tiempo nuestra capacidad de transformación, de regenerar y cambiar en nosotros ese *centro oculto* donde habita un solo sujeto que necesita clarificar ese estado de sombras que lo atan al sistema de *símbolos colectivos* para, de esa manera, intervenir creativamente sobre la nueva formación mítica de su personalidad.

Ante todo, se debe atender al estado ausente de “uno mismo” y motivar un encuentro con las representaciones externas que identificamos con ese vacío que nos priva de nuestra propia naturaleza. De esa manera tendremos la posibilidad de interpretar nuestra forma de enfrentarnos al mundo en los momentos de crisis. Entonces estaremos en condiciones de autodesmitificarnos para recuperar el centro de lo que somos, activando así la actitud que nos libere del proceso negativo activado en el pasado y que impide nuestra maduración como individuos, la experimentación de la *plenitud humana*. Por eso Hermes nos traduce en la actividad imaginaria la simbolización y las representaciones de peligro, permitiendo que las vivencemos y, por lo tanto, comprendamos las emociones que después de esto podremos dominar con facilidad.

Cuando el hombre vivencia y comprende las figuraciones del mal, y de igual forma experimenta las posibilidades de la alegría y del amor, los acontecimientos de lo que ha sido vienen hacia él y le revelan la manera de neutralizar los síntomas nocivos que le obligan a sostener una *lucha de contrarios*, para revertirla en un equilibrio psíquico que lo unifique con la totalidad de su acción e intervención en un mundo que antes carecía de sentido. Sin embargo, también es cierto que el equilibrio, al convertirse en un catalizador de las tensiones que suponen un enfrentamiento con nosotros mismos y las cosas, priva al hombre de los hallazgos que solo dichas tensiones posibilitan y que están inscritos en la *potencialidad* que aparece en esa dinámica donde la persona se dirige hacia sus fines (Frankl, 1994).

Hermes, entonces, se presenta como ese catalizador de los opuestos y, al mismo tiempo, afirma la tensión que existe entre ambos. La función hermética despierta las disposiciones necesarias para que el encuentro con esas tensiones que permanecen en el inconsciente no bloqueen la actividad ordinaria ni

evadan (aunque Hermes es una figura evasiva) las formas opuestas, ya que así se permitiría la desaparición de la totalidad que comunica. De esta manera las funciones complementarias se dispersan en un proceso de toma de conciencia que niega el lugar nocturno, la fibra del envés de las cosas; esto es, solo una potencialidad expresada en Hermes como regulador de los contrarios podrá dirigirnos a la completa observación de lo que somos. Porque el ser que nace en la conciencia hermética es amigo de los hombres y permite en ellos el establecimiento de conexiones (Otto como se citó en López, 1991, p. 22). Aquellas que se mueven, que apuntan al cambio y a la transformación. Porque está en la naturaleza de Hermes el “no ser de parte alguna ni tener residencia permanente; siempre caminando de acá para allá” (Otto como se citó en López, 1991, p. 23). Además, “nuestra memoria, nuestras relaciones con los demás, nuestra visión del mundo y de nosotros mismos sufren metamorfosis a lo largo de la vida” (López, 1991, p. 44).

Hermes es un guía de lo subterráneo, es una antorcha que nos acompaña en el viaje hacia el *centro oculto* donde lo irracional permanece en demanda de nuestra naturaleza, del mensaje inconsciente y del conocimiento, y la aceptación de la palabra que nos despierta a los procesos míticos que se han establecido en nosotros. Hermes nos conduce —lo cual no quiere decir que siempre saldremos victoriosos— por las imágenes que recrean la muerte como *un asunto íntimo* que en los inicios de la vida psíquica llevó al hombre a tomar conciencia de sí mismo. La muerte, que se ha introyectado como una *conciencia psíquica* en conexión con los sueños para establecer funciones arquetípicas en los *opuestos compensatorios*, en el territorio mercurial del mensajero de los dioses, refleja la necesidad de establecer un contacto pacífico entre lo inconsciente y lo consciente, entre la transformación y lo convencional; porque la muerte es el punto final y el principio para el regreso y, al mismo tiempo, horizonte y expectativa; porque “la imagen de una boda con la muerte es válida en la terapia para cualquier tipo de enfermedad” (López, 1991, p. 171).

Tomar conciencia de nosotros mismos por el síntoma de la desaparición implica acercar las orillas y disponer los instrumentos de nuestra mente en función de las diferencias que nos hacen materia participativa del espíritu, del ejercicio que practicamos como un reconocimiento, como una entrada al

símbolo que rastreamos para lograr la comunicación con las imágenes que se guardan en nuestro interior y así, aceptar vínculos y rompimientos en el tránsito de la vida, en el entrenamiento continuo para reconocer aquello que pertenece a la naturaleza humana.

Conclusiones

Ir hacia el lugar en el cual podamos hallar nuestro destino, el lugar de encuentro o regreso con lo que nuestra naturaleza perfila, está relacionado con la posibilidad del re-conocimiento, con la aceptación de esa otra mitad de lo que fuimos, con esa otra parte que nos hace ser lo que somos: el otro que nos mira, nos nombra y nos acoge luego de una travesía por los símbolos de la oquedad y el silencio. De nuevo es la palabra, una vez más nos hacemos a un diálogo que nos permita la reconciliación con la existencia. Para partir de nuevo con un fragmento de mundo que nos acompaña como el eco de un lenguaje vivido entre amigos, como siempre ocurre. Alcanzar la voz que el símbolo propone es completar el viaje. Entonces Ítaca estará de nuevo con nosotros, aunque no podamos verla.

Conflicto de interés

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

Referencias

Campbell, J. (2016). *Las máscaras de Dios*. Girona: Ediciones Atalanta S. L.

Cassirer, E. (1970). *Antropología Filosófica*. E. Ímaz, (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

- Cassirer, E. (1971). *Filosofía de las formas simbólicas* vol. II. A. Morones, (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Frankl, V. (1994). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Garagalza, L. (1990). *La interpretación de los símbolos*. Barcelona: Anthropos.
- Garagalza, L. (1994). Editorial. El Círculo de Eranos: Figuras e ideas. *Revista Anthropos*, 153.
- Jung, C.G. (1995). *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Paidós.
- López, R. (1991). *Hermes y sus hijos*. Barcelona: Anthropos.
- Nietzsche, F. (1993). *El nacimiento de la tragedia*. Barcelona: Alianza.
- Nogueira Dobarro, A. (1994). Editorial, El Círculo de Eranos: Figuras e ideas. *Revista Anthropos* 153.
- Ortiz-Osés, A. (1986). Andrés Ortiz-Osés, Dossier. *Revista Anthropos*, 57.
- Ortiz-Osés, A. (1994). *Arquetipos y símbolos colectivos*. Barcelona: Anthropos.
- Paz, O. (1986). *El arco y la lira*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (1969). *Finitud y culpabilidad*. C. Sánchez Gil, (trad.). Madrid: Taurus.

DESCARTES Y NIETZSCHE: PERSPECTIVAS ACERCA DEL CUERPO^a

Descartes and Nietzsche: perspectives about the body

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3670>

Recibido: 7 de abril de 2020 / Aceptado: 13 de junio de 2020 / Publicado: 22 de julio de 2020

*Julián C. Ospina Saldarriaga**

^a El artículo es parte del trabajo de grado de la Maestría en Educación titulado Lecturas y escrituras de cuerpos en la escuela. Perspectivas socioculturales y hallazgos nómadas. Maestría desarrollada en el marco del Programa Becas de Maestría 2018 otorgadas por la Secretaría de Educación de Departamental de Antioquia (SEDUCA).

* Magister en Educación de la Universidad de Antioquia. Profesor de la Institución Educativa Manuel José Sierra, Medellín-Colombia. Contacto: juncos1360@gmail.com, ORCID <http://orcid.org/0000-0002-4637-6463>

Resumen

El presente artículo rastrea las concepciones del cuerpo en los planteamientos del filósofo francés René Descartes y del filósofo alemán Friedrich Nietzsche. En la revisión de diversas obras de cada uno de los pensadores se expone, por un lado, la concepción moderna del sujeto que halla la identidad de lo que es y el valor de su verdad en la razón. Se trata, pues, del dualismo cartesiano en el que, por lo menos en la interpretación canónica del filósofo francés, el cuerpo se ubica como obstáculo epistemológico, como algo inferior a la razón y al espíritu de lo que no proviene ningún tipo de conocimiento.

Por otro lado, exponemos el pensamiento de Friedrich Nietzsche, quien despliega una crítica a la metafísica occidental en la que están implicadas el platonismo, el cristianismo y el cartesianismo. Los valores absolutos, sean llamados Dios o Razón, son minados por el pensador alemán y transformados en otros a favor del cuerpo, la vida y la tierra. Gracias a esta crítica radical a la metafísica hecha por Nietzsche se abren después nuevos estudios, de distintos saberes y desde distintos campos de investigación social y cultural que reivindicán el cuerpo y la vida, al tiempo que mantienen viva la crítica al modelo mecanicista, a la lógica maquinica y al dualismo cartesiano y su consecuente visión instrumentalista del mundo y del hombre. Al final, se esbozan como conclusión algunas consecuencias y posibilidades de estas perspectivas acerca del cuerpo en el ámbito de la educación y la cultura.

Palabras clave

Alma; Cuerpo; Dios; Experiencia; Hombre; Razón; Verdad; Vida.

Abstract

This article traces the conceptions of the body in the approaches of the French philosopher René Descartes and the German philosopher Friedrich Nietzsche. In the review of various works by each of the thinkers, it is exposed on one hand, the modern conception of the subject that finds the identity of what it is and the value of its truth in the reason. Therefore, a Cartesian dualism in which, at least in the canonical interpretation of the French philosopher, the body is considered as an "Epistemological obstacle", as something inferior to reason and spirit from which no knowledge of any kind comes.

On the other hand, we expose the philosophy of Friedrich Nietzsche, who displays a critique of western metaphysics in which Platonism, Christianity and Cartesianism are implicated. The „Absolute Values“, whether they be God or Reason, are undermined by the German thinker and transformed by others in favor of the body, life and earth. Thanks to this radical criticism of metaphysics made by Nietzsche, new studies are opened later about different knowledge and from different fields of social and cultural research that vindicate the body and life, while keeping alive the critique to the mechanistic model, to the „Machinic logic“ and to the Cartesian dualism and its consequent and instrumentalist vision of the world and of man. In the end, we outline as a conclusion some consequences and possibilities of these perspectives about the body in the field of education and culture.

Keywords

Soul; Body; God; Experience; Man; Reason; Truth; Life.

El abordaje de sentidos y concepciones del cuerpo que tiene lugar en este artículo se desarrolla en dos apartados. El primero ellos se dedica al dualismo cartesiano, visión filosófica que fundamenta una dicotomía entre el cuerpo y la mente en favor de esta y en desprecio de aquel, o lo que es lo mismo, en favor de la razón y en contra de los sentimientos. Sin embargo, ese dualismo es apenas una de las perspectivas en el tratamiento teórico al cuerpo que Nietzsche —de quien se ocupa el segundo apartado de este artículo— resignifica desde una crítica a la tradición metafísica occidental, entendiéndolo ya no como una parte inferior al alma o la razón humana, sino como algo que es constitutivo del sujeto en su devenir histórico-cultural, el cuerpo como sí mismo y posibilidad vital de libertad y conocimiento. Finalmente, se esbozan algunas consecuencias y posibilidades de estas perspectivas acerca del cuerpo, especialmente, en el ámbito de la educación y la cultura.

I. Del dualismo cartesiano

La perspectiva del dualismo en la filosofía moderna, inaugurada por el filósofo francés René Descartes, separa la *res extensa* de la *res cogitans*. En obras como el *Discurso del Método*, las *Meditaciones Metafísicas* y las *Reglas para la dirección del espíritu* se revela la división entre cuerpo y alma, entre sujeto y objeto. Como sea que se nombre, se asiste a una valoración del pensamiento y la razón como criterio de verdad y de la existencia misma por sobre los sentidos y el cuerpo. La *res cogitans* “es la existencia espiritual del hombre sin fractura alguna entre el pensar y el ser, es el alma humana como realidad pensante” (Reale & Antiseri, 2010, p. 441). Mientras tanto, la *res extensa* “es el mundo material (comprendido ahí desde luego el cuerpo humano) del que justamente solo se puede predicar como esencial la propiedad de la extensión” (Reale & Antiseri, 2010, p. 441). Dice Descartes, en consecuencia, que “para pensar es preciso ser”, pues “aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser en cuanto es” (Descartes, 1994, pp. 94-95).

En este sentido, la naturaleza del hombre es estar constituido por el predominio del alma sobre el cuerpo, radicalmente distintos; en esta lógica el cuerpo queda reducido a ser un mero objeto o instrumento casi innecesario,

prescindible, cuyo funcionamiento mecánico se puede dominar y predecir. Los sentidos engañan, solo la razón es verdadera, al punto de que la substancia y total esencia o naturaleza del yo es el pensar. Tal es el planteamiento del padre de la modernidad, quien excluiría toda experiencia corporal del proceso del conocimiento en el que, asimismo, los sentidos se constituyen como un “un obstáculo epistemológico”.

Descartes afirma que la certeza del conocimiento sólo es posible en la medida en que se produce una distancia entre el sujeto conocedor y el objeto conocido. Entre mayor sea la distancia del sujeto frente al objeto, mayor será la objetividad. Descartes pensaba que los sentidos constituyen un obstáculo epistemológico para la certeza del conocimiento y que, por tanto, esa certeza solamente podía obtenerse en la medida en que la ciencia pudiera fundamentarse en un ámbito incontaminado por lo empírico y situado fuera de toda duda. Los olores, los sabores, los colores, en fin, todo aquello que tenga que ver con la experiencia corporal, constituye, para Descartes, un “obstáculo epistemológico”, y debe ser, por ello, expulsado del paraíso de la ciencia y condenado a vivir en el infierno de la *doxa* (Castro Gómez, 2007, p. 82).

En las *Reglas para la dirección del espíritu* esta radical separación entre opinión y ciencia, o entre *doxa* y *episteme*, se expresa como la distancia insalvable entre el entendimiento y lo corpóreo porque, en relación al entendimiento, hay cosas simples o puramente intelectuales sin la ayuda de “ninguna idea corpórea que nos represente qué es el conocimiento, qué la duda, qué la ignorancia, qué la acción de la voluntad que se puede llamar volición” (Descartes, 1996, p. 124); o puramente materiales, que “son las que se conocen sino como existentes en los cuerpos: como son la figura, la extensión, el movimiento, etc.” (Descartes, 1996, pp. 124-125).

Mientras tanto, en las *Meditaciones Metafísicas* se vuelve a plantear esa distancia entre lo verdadero y los sentidos al aseverar que estos engañan. Así, en la pregunta por aquello que puede “ser considerado verdadero”, la duda se radicaliza hasta el punto de suponer que memoria, sentidos, cuerpo, figura, extensión, movimiento y lugar pueden no ser más que “ficciones de su espíritu”. No obstante, por este camino de la duda se llega a la certeza indubitable del “yo soy, yo existo”, aun cuando exista un “engañador muy poderoso” que quiera engañarlo siempre pero que “no podrá nunca hacer que yo no sea nada mientras piense que soy algo” (Descartes, 2014, p. 19). Lo que conlleva

implícita la afirmación de que se existe porque se piensa al modo del *Ser* propuesto por Parménides. “Tal vez sea posible que, si yo dejara de pensar, cesara al mismo tiempo de ser o de existir” (Descartes, 2014, p.20), asevera el filósofo poco antes de decir: “No soy este montón de miembros al que se llama cuerpo humano” (pp. 20-21). El ser, entonces, está en una relación de identidad con el pensamiento, dominio al que, incluso, quedan subsumidos la imaginación y el sentir: “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es esto? Una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente” (Descartes, 2014, p. 21). Aspecto este último que Descartes aclara indicando cómo “concebimos los cuerpos sino por la facultad de conocer”, solo por la concepción del pensamiento y porque “no hay nada que me sea más fácil de conocer que mi espíritu (Descartes, 2014, p. 25).

Por lo anterior, grosso modo, se entiende el dualismo cartesiano como una preferencia por el alma respecto al cuerpo, que se niega. Ahora bien: ¿qué es lo que Descartes entiende por cuerpo aparte de ser una máquina de miembros que también se ve en un cadáver?

Por cuerpo entiendo todo lo que puede ser delineado por una figura; lo que puede estar comprendido dentro de algún lugar y llenar un espacio de manera que todos los demás cuerpos estén excluidos de él; lo que puede ser sentido, ya sea por el tacto, ya por la vista o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; lo que puede ser movido de muchas maneras, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa extraña de la cual sea tocado y de la cual reciba la impresión. Porque si tuviera en sí el poder para moverse, sentir y pensar, no creía de ninguna manera que se le pudiesen atribuir estas ventajas a la naturaleza corporal (Descartes, 2014, p. 20).

A partir de esta última expresión se puede leer en Descartes una concepción del cuerpo como máquina anatómica y fisiológica de funcionamiento mecánico, dado que no se mueve por sí mismo. Antes bien, como se indicó líneas arriba, el sentimiento y la imaginación son “maneras de pensar” (Descartes, 2014, p. 27). El pensador francés parece afirmar un divorcio del cuerpo que sucede siempre respecto a la mente, el alma, la verdad, el pensamiento, lo espiritual, puesto que del entendimiento depende el conocimiento de todas las demás cosas. Lo que en otros términos es concebido como esa “fuerza puramente espiritual por la cual conocemos las cosas” (Descartes, 1996, p. 121). Conocimiento que presupone la división ya tradicional en occidente entre el cuerpo y el alma expresada, para

efectos de la visión científica del mundo, como la separación entre el sujeto y el objeto del conocimiento. Separación incluso entre el pensamiento y el cuerpo mismo del sujeto cognoscente; al privarse el hombre de la condición corporal de su existencia, deja de ser, en palabra de Lluís Duch, un sujeto de vida, no considerado en su condición finita y contingente.

El filósofo francés, por mediación de su *cogito*, separó la inteligencia del hombre de la carne. A sus ojos, el cuerpo sólo era el envoltorio mecánico de la presencia humana en el mundo, que podía ser sustituido y manipulado sin que la “esencia” del hombre experimentase perturbaciones significativas. Por eso, de las dos partes de que consta el ser humano, el alma es la favorecida. El cuerpo, en cambio, se convierte en un “cuerpo” anatómico», dejando de ser un “sujeto de vida” (Duch & Mélich, 2005, p. 137).

Descartes consideraba, pues, que el hombre solo podía guiarse por la “evidencia de la razón”, lo que en la búsqueda de la verdad emprendida por este filósofo parte, a su vez, del hecho de que “los sentidos nos engañan a veces” por lo que supone que “no hay cosa alguna que sea tal como ellos nos la hacen imaginar” (Descartes, 1994, p. 93). A tal punto que la concepción de que se existe y de que se piensa solo acontece en la medida en que se puede “intuir con el espíritu”. Intuición que Descartes entiende como “la concepción no dudosa de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón” (Descartes, 1996, p. 75).

Esta concepción no dudosa de una mente pura y atenta sitúa al pensamiento humano y al conocimiento verdadero dentro de “un ámbito incorpóreo y meta-empírico” que, según Castro Gómez, “nada tiene que ver con el con la sabiduría práctica y cotidiana de los hombres”.

El conocimiento verdadero (*episteme*) debe fundamentarse en un ámbito incorpóreo, que no puede ser otro sino el *cogito*. Y el pensamiento, en opinión de Descartes, es un ámbito meta-empírico que funciona con un modelo que nada tiene que ver con la sabiduría práctica y cotidiana de los hombres. Es el modelo abstracto de las matemáticas. Por ello, la certeza del conocimiento sólo es posible en la medida en que se asienta en un *punto de observación inobservado*, previo a la experiencia, que debido a su estructura matemática no puede ser puesto en duda bajo ninguna circunstancia (Castro Gómez, 2007, p. 82).

Esta concepción del conocimiento verdadero excluye así la experiencia vital del hombre, abstrae y prescinde del cuerpo en medio de una ciega confianza en la razón, el entendimiento, el alma y el espíritu como únicos criterios válidos para llegar al conocimiento verdadero, a la certeza universal y necesaria, sola la luz de la razón, no el ámbito sombrío y quimérico del cuerpo. Lo que supone considerar, de la misma manera, que “las operaciones de la mente se encuentran separadas de la estructura y del funcionamiento del organismo biológico” (Planella, 2006, p. 72). El cuerpo no es más que un instrumento mecánico, mensurable y susceptible de diseccionarse hasta en sus partes más ínfimas para efectos de un análisis o recomposición de él en términos lógico-matemáticos como un objeto más, de los que se puede ocupar con toda autoridad la razón. “Saber es poder”, dice la expresión que afirma la colonización y el sometimiento al otro, al ser humano, como instrumento de poderes heterónomos.

La visión del universo como un todo orgánico, vivo y espiritual fue reemplazada por la concepción de un mundo similar a una máquina. Por ello, Descartes privilegia el método de razonamiento analítico como el único adecuado para entender la naturaleza. El análisis consiste en dividir el objeto en partes, desmembrarlo, reducirlo al mayor número de fragmentos, para luego recomponerlo según un orden lógico-matemático. Para Descartes, como luego para Newton, el universo material es como una máquina en la que no hay vida, ni *telos*, ni mensaje moral de ningún tipo, sino tan sólo movimientos y ensamblajes que pueden explicarse de acuerdo con la disposición lógica de sus partes. No sólo la naturaleza física, sino también el hombre, las plantas, los animales, son vistos como meros autómatas, regidos por una lógica maquinica. Un hombre enfermo equivale simplemente a un reloj descompuesto, y el grito de un animal herido no significa más que el crujido de una rueda sin aceite (Castro Gómez, 2007, p. 83).

La visión del mundo y del cuerpo desde una lógica maquinica, a saber, la perspectiva mecanicista del cuerpo, del mundo y la hegemonía de la razón que tiene lugar en el siglo XVII, se corresponden con formas de vida social tales como el auge del individualismo, en el que el individuo tiene preponderancia por sobre la comunidad; en el desarrollo posterior del neoliberalismo, en el que la economía somete la política y la vida; el hombre, en su máxima soberbia, se ha nombrado dueño y señor de la naturaleza para explotarla sin motivo con su razón; y él mismo, paradójicamente, está separado de su propio cuerpo y del cuerpo de los otros. Formas de la vida social y cultural en las que el cuerpo, en palabras de Breton, pasa a ser la “frontera del sujeto”, el “factor de individua-

ción". En la *Antropología del cuerpo y modernidad*, Le Breton expresa que "en el pensamiento del siglo XVII el cuerpo aparece como la parte menos humana del hombre, el cadáver en suspenso en que el hombre no podría reconocerse" (2002, p. 71). El cuerpo ahí es convertido en una "realidad aparte", es "desacralizado" y convertido en un mero "objeto de investigación". Es un siglo en que se asiste a una concepción dualista del cuerpo como una máquina anatómica y fisiológica separada de la persona, del hombre o del sujeto, cuya identidad verdadera está exclusivamente en la razón o el pensamiento¹. Se trata de un dualismo que prolonga el ya expresado por el anatomista Andrés Vesalio. Así lo aclara Le Breton (2002):

El dualismo cartesiano prolonga el dualismo de Vesalio. Tanto el uno como el otro manifiesta una preocupación por el cuerpo descentrada del sujeto al que le presta su consistencia y su rostro. El cuerpo es visto como un accesorio de la persona, se desliza hacia el registro de poseer, deja de ser indisoluble de la presencia humana. La unidad de la persona se rompe y esta fractura designa al cuerpo como una realidad accidental, indigna al pensamiento (p. 69).

¹ Lo que en este apartado se refiere como *dualismo* es, valga la aclaración, una lectura más de Descartes, la interpretación canónica de los círculos académicos de la ciencia y la filosofía. No obstante, a partir de una lectura más fina, el filósofo francés Jean Luc Marion (2005) propone otra interpretación de la *res extensa* y la *res cogitans*. Descartes "llega a establecer la certeza del *ego* en el sentir puro, sin remontarse de ese sentir hasta la *cogitatio* como su modo más derivado" (p. 73). El sentir como modo originario de la *cogitatio*. "El *ego* se recibe entonces de su toma de carne y nunca de la reflexión que lo igualaría a sí" (Marion, 2005, p. 72). Para emancipar a Descartes de la grieta del dualismo, Marion refiere una carta que Descartes —el mismo que suspendió el asunto moral en el *Discurso del Método*— le escribe a Elisabeth de Bohemia. Allí declara el filósofo de la *Mathesis* que hay una "unidad primitiva" de alma y cuerpo. Nombra un entendimiento con la imaginación que sería menos borroso que el conocimiento del entendimiento que solo puede darse mediante el entendimiento mismo. Mientras que el conocimiento de la carne sería más completo porque se da por los sentidos, lo que se conoce por ellos se da no solo con el entendimiento, sino también en conjunción con la imaginación. En la "unidad primitiva" de la que habla Descartes el cuerpo afecta al alma y el alma mueve al cuerpo. La concepción del cuerpo-máquina como la superioridad de la razón y la ciencia quedan en entredicho, amén de que dicha unión primitiva no se alcanzaría entonces por el razonamiento claro y distinto, sino "por aquellos que no filosofan nunca". Las implicaciones de esas aseveraciones en el destino de Occidente hubieran sido quizá más ajenas al macabro instrumentalismo al que la ciencia reduce los fenómenos.

¿Qué hubiera pasado si la tradición hubiese leído y valorado más las cartas de Descartes que sus otras obras icónicas? Marion parece preguntarse de este modo y muestra cómo Descartes establece dichas certezas desencadenadas por las preguntas, y quién sabe qué otras seducciones, de Elisabeth de Bohemia, que embriagaron a Descartes, no sabemos si para conquistarla o, en una claridad y distinción de su pensamiento y vida, para afirmar lo que en sus obras emblemáticas no queda tan claro. En su correspondencia no se "empantana" con el dualismo, según expresa Marion, quien así lee a Descartes para identificar allí un campo fenomenológico del "sentir originario" donde el *ego* y la subjetividad son acciones y afectaciones de la carne. "La carne me da a mí mismo al darse a mí, —yo soy donado a ella" (Marion, 2005, p. 70). La carne y la encarnación son las constituyentes del pensar mismo, al punto de que "si una subjetividad debe superar la destrucción del sujeto metafísico, sólo puede venir por la carne, donde se confunden la hetero y la autoafección" (Marion, 2005, p. 72). Carne y donación, cuya apreciación le merecerían a Marion nuevas e interesantes perspectivas teológicas y fenomenológicas para pensar, por ejemplo, el cuerpo, la vida y la experiencia religiosa de la revelación o el Verbo que se hace carne.

Esta preocupación por el cuerpo “descentrada del sujeto”, por tanto, es una característica del dualismo, desprecia los sentidos y la imaginación como a los engañosos que solo producen sueños y quimeras, mas nunca sirven para alcanzar la verdad. Por el contrario, los equívocos a los que da lugar la imaginación y los sentidos, se disipan con los métodos racionales. La razón “impone su verdad abstracta enfrentada a las evidencias sensibles. Acceder a la verdad consiste en despojar a las significaciones de las marcas corporales o imaginativas” (Le Breton, 2002, p. 72). Despojamiento del cuerpo que se corresponde con el modelo mecanicista a partir del cual se concibe al cuerpo y al mundo desde las categorías del pensamiento disociando “el mundo habitado por el hombre, accesible al testimonio de los sentidos, del mundo real, accesible únicamente a la inteligencia” (Le Breton, 2002, p. 73). El modelo mecanicista piensa así al cuerpo y al mundo como una máquina cualquiera (reloj, imprenta), un simple automatismo que se puede analizar —entiéndase fragmentar— recomponer y manipular en sus movimientos, según las órdenes del pensamiento y la inteligencia que imponen su poder.

Este modelo supone, también, nuevas prácticas sociales que la burguesía, el capitalismo naciente y su sed de conquista, inauguran. Una voluntad de dominio del mundo que solo puede ser pensada a condición de generalizar el modelo mecanicista. Si el mundo es una máquina, está hecha a la medida del ingeniero y del hombre emprendedor. En cuanto al cuerpo, razonable, euclidiano, está en las antípodas de la *hybris*, cuerpo secuencial, manipulable, de las nuevas disciplinas, despreciado en tanto tal, lo que justifica el trabajo segmentario y repetitivo de las fábricas en las que el hombre se incorpora a la máquina sin poder, realmente, distinguirse de ella. Cuerpo despojado del hombre, que pueda ser pensado, sin reticencias, a partir del modelo de la máquina (Le Breton, 2002, p. 75).

II. Mitología poscartesiana y posmoderna: Nietzsche y el cuerpo como sí mismo

No obstante el despojamiento del cuerpo del hombre y su incorporación a intereses económicos y políticos expresados en la asimilación del hombre a la máquina desde el dualismo cartesiano, vale considerar la comprensión crítica de Nietzsche— antecedente de la perspectiva antropológico-sociológica de Le

Breton— respecto a este tradicional dualismo que cifra todo criterio de validez y legitimidad del conocimiento siempre en el pensamiento, nunca en el cuerpo; y en la eternidad en vez del devenir y la historia.

Al contrario del planteamiento de Descartes, Nietzsche se abre, pues, a pensar al ser humano ya no desde la clásica división cuerpo-alma. Lo que lo lleva a distanciarse del planteamiento según el cual el origen del conocimiento se sitúa en un ámbito *meta-empírico* o *metafísico*. Antes bien, el cuerpo humano es el que le permite negar a Nietzsche ese modelo de las matemáticas aplicado a la realidad, o bien, aquella comprensión del ser humano y de la realidad desde categorías abstractas como esencias, sustancias universales o Dios que, en el caso de Descartes y Platón, Nietzsche interpreta también como una doctrina moral de corte cristiano, puesto que suponía un “principio de verdad, esencial en el fondo de las cosas” conforme al cual el pensamiento medía la realidad, y esto según Nietzsche, es desmentido “en todo momento por la experiencia” a tal punto que “nada podemos pensar, en cuanto es” (Nietzsche, 2006a, p. 308).

En el contexto de una crítica a los que Nietzsche denomina los “valores supremos” que guían y orientan una forma de vida, afirma al cuerpo como punto de partida, como hilo conductor y como guía para encontrar una nueva valoración de la vida y del hombre “no como individuo sino como Naturaleza” (Nietzsche, 2006a, p. 112). Así, a la fe del alma, Nietzsche antecede la fe del cuerpo, al punto que es la salud del cuerpo la que condiciona la salud del alma. De ahí que se pregunte por lo que anuncia el cuerpo del alma: ¿fuerza o debilidad, enfermedad o salud, tristeza o alegría, afirmación o negación? Preguntas que el filósofo realiza en el contexto de una crítica a los valores supremos en la que invierte las valoraciones tradicionales sobre la vida y el hombre, inversión conocida como “transvaloración de los valores” en favor del cuerpo y la tierra y no del alma, la razón, el cielo o la verdad.

En el pequeño ensayo *Verdad y mentira en sentido extramoral* Nietzsche plantea cómo “el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico” ni procede de la “esencia de las cosas”, sugiriendo con ello un carácter situado del lenguaje y de las cosas, así como la raíz inconsciente sobre la que se erigiría el “árbol del conocimiento” (Nietzsche, 2007, p. 5). El lenguaje, continúa afirmando, tiene

lugar en un impulso nervioso que luego se transforma en imagen, sonido articulado y concepto (siendo este último lo más vacío y lejano respecto al cuerpo, la metáfora más vacía). El concepto sucede después, casi como una pérdida de lo corporal y de la experiencia singular “y completamente individualizada a la que debe su origen” (Nietzsche, 2007. pp. 5-6). De suerte que para Nietzsche el concepto —y no los sentidos como en Descartes— es lo que engaña. El concepto se forma abandonando arbitrariamente las “diferencias individuales” y suscitando la representación de un “arquetipo primigenio” y trascendental inexistente.

La representación y formación del concepto fundada en “arquetipo” o “universales” en el ámbito de la ciencia o de la religión, según Nietzsche, apunta entonces a una lejanía, a un olvido del cuerpo, de la experiencia singular e individualizada, de ese primer impulso nervioso cuya consecuencia más nefasta es la razón como negación y odio a la vida. A partir de esa consecuencia es que se entiende la crítica que realiza a la metafísica, a la religión y a la filosofía, en particular, al platonismo y al cristianismo, cuyas creencias se fundamentan en un más allá trascendente o Dios y un mundo de las ideas, respectivamente, que, en la interpretación nietzscheana está separado de este mundo, el mundo de las apariencias. Esta escisión entre alma y cuerpo criticada por Nietzsche se convierte, así mismo, en una crítica a la antropología dualista cartesiana que, junto con el menosprecio cristiano al cuerpo, contribuyeron a una interpretación del cuerpo como un objeto que se podía “ocultar, silenciar e ignorar”.

Como es sabido, en la mitología cartesiana la imagen ideal del ser humano se caracteriza por un estricto y total control racional, para la exhaustiva planificación de todos los pensamientos y de todas las actividades de la existencia humana y por la expulsión de los sentimientos. En cambio, en la mitología postcartesiana y postmoderna, la imagen del hombre se distingue por una aguda conciencia de finitud y por la búsqueda, a menudo entre angustiada y narcisista, de satisfacciones personales mediante unas nuevas formas de intimidad y unas nuevas “técnicas” para acceder a las “vivencias” (Duch & Mélich, 2005, p. 235).

En este sentido, el pensador alemán será un gran exponente de la conciencia de la finitud humana y de la búsqueda de vivencias que no son las del narcisismo ni las de las meras autosatisfacciones: —“Las almas son tan mortales como los cuerpos” (Nietzsche, 2006a, p. 308) expresa en unos de

los capítulos de *Así habló Zaratustra*: “El convaleciente”— cantando en vez del cielo, a la tierra, en vez de una alma racional sustentada en un ser eterno, un cuerpo participe en el devenir de la existencia, que atraviesa la historia como “algo que deviene y lucha”. Un cuerpo para el que el espíritu es “heraldo de sus luchas y victorias, compañero y eco” (Nietzsche, 2006a, p. 123). En vez de una felicidad que se fundamenta en la trascendencia de un trasmundo conquistado a costa del suplicio, el sometimiento y la negación despectiva del cuerpo como aquello de lo que requiere liberarse el alma para alcanzar la verdad y la felicidad, el filósofo concibe una vida inmanente que se goza en el aquí y ahora de la tierra. “La vida es un medio para el conocimiento: llevando esta máxima en el corazón se puede vivir no sólo con valor, sino con alegría, y reír alegremente” (Nietzsche, 1984, p. 154). Alegría en el vivir que se manifiesta como una afirmación infinita de la vida, un “santo decir sí”, que ya no es la disyunción y la oposición entre alma/cuerpo. El alma es solo una parte del cuerpo y es el cuerpo quien dice y hace al yo. El cuerpo mismo en sus movimientos es el que permite aprender a inferir “una correspondiente vida subjetiva invisible. El movimiento es un simbolismo para el ojo; indica que algo ha sido sentido, querido, pensado” (Nietzsche, 1997, p. 141). En su obra magna, *Así Habló Zaratustra*, en el capítulo “Los despreciadores del cuerpo”, esclarece Nietzsche (2006a) este ser “íntegramente cuerpo”, constitución no dualista. Dice Nietzsche:

Cuerpo soy yo y alma—así hablaba el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños?

Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.

Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, a la que llamas “espíritu”, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.

Dices “yo” y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer,—tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo.

Lo que el sentido siente, lo que el espíritu conoce, eso nunca tiene dentro de sí su término. Pero sentido y espíritu querrían persuadirte de que ellos son el término de todas las cosas: tan vanidosos son (p. 64).

Ahora bien, desde las teorías metafísicas y religiosas se ha operado una negación y desprecio del cuerpo y de la vida que se ha realizado, fundamentalmente, desde el entramado conceptual de esas mismas teorías de la razón, que son ellas mismas síntomas de un cuerpo enfermo y decadente. En efecto, en el concepto sucede, según Nietzsche, una “omisión de lo individual y lo real”, una pérdida de la “fuerza sensible”. El concepto, “necrópolis de las intuiciones” —opuesta aquí a la determinación racionalista que le confiere a ellas Descartes— conforma el dominio de las abstracciones con las que el hombre se opone a la veleidad de sus impresiones, al fluir de sus sentidos. Mas el nacimiento de los conceptos y las ideas se sitúan en un espacio-tiempo, es decir, en un contexto histórico, y más específicamente, en un cuerpo, en una sensibilidad, en una multiplicidad de instintos, pulsiones y pasiones, afectos que son predecesores de la representación y la base de cualquier juicio. A tal punto que lo objetivo, ideal o “puramente espiritual” no es más que un disfraz inconsciente de “necesidades fisiológicas”, la filosofía “una interpretación y un malentendido del cuerpo” y las respuestas al valor de la existencia “síntomas de determinados cuerpos” (Nietzsche, 2014, p. 312).

En pocas palabras: quizá en todo el desarrollo del espíritu no se trate de otra cosa que del cuerpo; es la historia, que se hace sensible, del hecho de que se forma un cuerpo más elevado. Lo orgánico se eleva a grados más altos. Nuestra avidez por conocer la Naturaleza es un medio que el cuerpo emplea para perfeccionarse. O, mejor dicho: se hacen centenares de miles de experiencias para cambiar la nutrición, el modo de vivir, el tenor de vida del cuerpo: la conciencia y las valoraciones que hay en todo esto, toda clase de placeres y de displaceres son signos de este cambio y de estos experimentos (Nietzsche, 2006b, pp. 451-452).

Según lo anterior se puede entender al cuerpo como la base de las valoraciones éticas y estéticas del ser humano, pues en él suceden las experiencias de la conciencia y no al contrario. Tierra, vida, cuerpo y sentido humano son, así, los ingredientes principales de la virtud. Así también el filósofo con una claridad deslumbrante anticipa la vida y la experiencia a la conciencia y afirma que espíritu, razón, alma, yo o sujeto no son más que palabras para designar algo en el cuerpo, instrumentos del cuerpo, pequeños juguetes del cuerpo, formas en las que este se expresa. Antes que yo (*Ich*) el cuerpo (*Leib*) es sí mismo

(*Selbst*), no entendido en un sentido sustancialista ni mucho menos, sino como aquello que es lo más inmanente a la vida y en el que sentimientos y pensamientos nacen, se reproducen y mueren:

El sí-mismo busca también con los ojos de los sentidos, escucha también con los oídos del espíritu.

El sí-mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. El sí-mismo domina y es el dominador también del yo.

Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido—llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo.

Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría? (Nietzsche, 2006a, p. 65).

Mucho antes que Nietzsche, otro pensador moderno comprendió que “el alma está unida al cuerpo”, es decir, rompió con la hegemonía del alma sobre el cuerpo. En lugar de afirmar la inferioridad del cuerpo, le reconoció sus potencias, “que el alma admira”. Es Baruch Spinoza, filósofo holandés, quien afirma que “cuanto más apto es un cuerpo para hacer o padecer más cosas a la vez, más aptas que las demás es su alma para percibir a la vez más cosas” (Spinoza, 2000, p. 88). Filósofo que en su obra magna, la *Ética demostrada según el orden geométrico*, asevera que “nadie, en efecto, ha determinado qué puede el cuerpo, esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia que puede hacer el cuerpo” (Spinoza, 2000, p. 128).

Ahora bien, ante esta anticipación de Baruch Spinoza en torno a las potencias del cuerpo, Nietzsche toma como elemento clave que nadie sabe lo que puede hacer el cuerpo. Con Spinoza, Nietzsche descubre el cuerpo y sus exigencias, sin embargo, va más allá al no concebir al cuerpo como un modo de Dios,² una sustancia eterna e infinita, que se explica desde la necesidad y

² Vale decir que para Friedrich Nietzsche el pensamiento de Spinoza resultó muy especial. De ahí las palabras que le merecen el filósofo y la filosofía en *Correspondencia* a un amigo: “¡Estoy absolutamente asombrado, encantado! ¡Tengo un *predecesor*, y además de qué clase! Spinoza me era casi desconocido: que *ahora* haya sentido la necesidad de él ha sido un ‘acto instintivo’. No sólo su planteamiento general coincide con el mío — hacer del conocimiento el *afecto más potente*—, sino que además me reconozco en cinco puntos fundamentales de su doctrina; este pensador, el más singular y aislado, es el más cercano a mí justo en *estas* cosas: niega la libertad de la voluntad —; los fines —; el orden moral del mundo —; lo no-egoísta —; el mal —; aunque las diferencias, naturalmente, son enormes, tienen más que ver con la diversidad de las épocas, de la cultura y de la ciencia. *In summa*: mi soledad, que tantas y tantas veces, como ocurre a grandes alturas, me ha dejado sin respiración y ha hecho que la sangre me circulara con fuerza, ahora al menos es una soledad de dos. — ¡Asombroso!” (Nietzsche, 2010, pp. 143-144).

perfección de este. Por el contrario, es justamente por la vía de una crítica a la metafísica, a un “sentido absoluto” y a una explicación puramente racional de la realidad y la vida, que retoma y reivindica Nietzsche el camino del cuerpo en tanto “sí mismo”, campo de una “lucha de los instintos” en medio de la cual tiene lugar el conocimiento, como el más poderoso de los afectos donde no hay “nada divino reposando eternamente sobre sí mismo, como creía Spinoza” y que, a su vez, lleva considerar el “pensar *consciente*” como el pensamiento “menos vigoroso” en tanto desconoce que “la parte más grande de nuestra acción espiritual transcurre de un modo inconsciente, imperceptible” (Nietzsche, 2014, pp. 521-522).

De acuerdo con lo anterior, el cuerpo, ese “modo inconsciente e imperceptible”, es el campo donde sucede “la parte más grande de nuestra acción espiritual”. En efecto, este poder del cuerpo en Nietzsche llega a ser tal que el alma, el espíritu y la razón llegan a ser un mero lenguaje del cuerpo: “Desde que conozco mejor el cuerpo, —dijo Zaratustra a uno de sus discípulos— el espíritu no es ya para mí más que un modo de expresarse; y todo lo ‘imperecedero’— es también sólo un símbolo” (2006a, p. 193), dice Nietzsche (2006a) en “De los poetas”. Y ahonda en el pasaje “De los despreciadores del cuerpo” que el cuerpo (*Leib*) como sí mismo (*Selbst*) es el apuntador de los conceptos del yo, del que es sus andaderas, es él quien se ríe del yo y su pretendida identidad o unidad. De suerte que el pensar mismo no puede prescindir del cuerpo: los conceptos e imágenes que allí se forjan nunca tienen su término en sí mismo, sino que parten de y señalan al cuerpo. “El pensamiento no es todavía el suceso interior mismo, sino igualmente sólo un lenguaje de signos para el equilibrio de poder de los afectos” (Nietzsche, 1997, p. 143), apunta Nietzsche (1997) en uno de sus *Fragmentos póstumos*. Poder de los afectos que se relaciona con las “apetencias que gobiernan escondidamente” (p. 143) y del que nuestro pensar y valorar son solamente una expresión.

De este modo, los conceptos que entre el siglo XVII y XVIII se forjaron como los más altos paradigmas del conocimiento y de la humanidad, con Nietzsche vendrían a ser, en vez de mero *a priori* o comprensión universal, un acontecimiento espacio-temporal que, como todo acontecer, tiene un carácter interpretativo, pues “no existe el acontecimiento en sí” (Nietzsche, 1997, p. 87). En

este sentido es que expresa el filósofo cómo el conocimiento tiene un carácter interpretativo y relacional, una perspectiva múltiple del “ser orgánico” o, como se mencionó en el párrafo anterior, un equilibrio del “poder de los afectos” o una expresión de “apetencias que gobiernan escondidamente”. No en vano en *La voluntad de poder* el pensador considera “esencial: partir del cuerpo y utilizarlo como guía. Él es el fenómeno más rico que permite observaciones más claras (Nietzsche, 2006b, p. 365).

El cuerpo como punto de partida y perspectiva de la época y del ser humano deviene así una perspectiva múltiple; es el carácter interpretativo y relacional del ser orgánico, del cuerpo y no de los conceptos que Nietzsche entiende como lo más vacío y alejado del impulso nervioso original que da lugar al lenguaje. El concepto, por el contrario, es la negación de la experiencia corporal singular, la peor de las ficciones entre las que habría que contar al sujeto (con él y con las que los filósofos equivocan la “naturaleza del conocimiento”). Pero esta equivocación, con el desprecio del cuerpo, el “error más peligroso”, son considerados por Nietzsche como un apreciar más, efecto de un cuerpo enfermo, servidores del cuerpo, aun cuando la razón y el pensamiento pretendan forjar valores supremos como Dios y Razón que olvidan el cuerpo y niegan la vida. Así hablaba Nietzsche a los “despreciadores del cuerpo” quienes con su apreciar o despreciar sirven al sí-mismo, aunque no lo sepan, apartándose así de la vida en su incapacidad de “crear por encima de sí” (Nietzsche, 2006a, pp. 65-66). Apreciar y despreciar valoraciones, pensamientos, sentimientos, voluntades, placer y dolor, crear y morir. Un sí mismo creador es el que se crea todo ello, plantea Nietzsche. Creación que no se entiende aquí, ni mucho menos, desde la perspectiva creacionista o sustancialista. Es más bien el “devenir loco” que no responde a un plan divino, a un ideal racional de lo real. Es lo viviente, como ser y no ser, sin teleología, sin un punto de partida. Nietzsche, al pensar al cuerpo como inmanente a la vida y a la tierra, es a ellos a los que honra. Dicho de otra manera, ubica con la mayor seriedad y en primera línea de su crear y pensar a las cosas bajas y más despreciadas, que también llama el “mundo pequeño” (Nietzsche, 2006b, p. 650). Mundo pequeño del cuerpo y de la vida para la tradición filosófica y cultural de Occidente que es, para el filósofo de

Sils María, por el contrario, la “gran razón”. El cuerpo, “hilo conductor” que a Nietzsche se le antoja “aún más atractivo, más misterioso” que el “alma” de épocas anteriores.

Lo más propio, el ser y ego mismo del ser humano es el cuerpo, flujo y reflujo de fuerzas, instintos, pasiones, pulsiones, afectos, juego del tiempo en la imagen del río inmortalizada por el filósofo presocrático Heráclito, que expresa la multiplicidad, el tiempo y el movimiento como premisas para la “creencia en la corporeidad”, lo más propio, nuestro ser y ego en tanto que devenir orgánico. De hecho: “No ha habido nadie que haya considerado el estómago propio como un estómago extraño, o quizá divino” (Nietzsche, 2006b, pp. 437-438), suceso del que sí se puede reconocer históricamente testimonios, por gusto e inclinaciones del hombre, donde se ha considerado valoraciones o pensamientos “inspirados por un dios” o a los instintos como “actividades que se ejercitan casi crepusculares”. Para el filósofo el cuerpo es una noción más sorprendente que el “alma” o el “sujeto” dado que “en el que repercute siempre, vivo y vivaz, el pasado más remoto y más próximo de todo el devenir orgánico” (Nietzsche, 2006b, pp. 437-438).

De esta manera, el pensamiento de Nietzsche se construye como una acción de la vida misma; si labra conceptos es con el ánimo de que estos expresen un equilibrio en el poder de los afectos, conceptos que sirvan para afirmar la vida, y la vida precisamente como danza, que es el arte por excelencia donde el cuerpo realiza su belleza y encuentra su verdad de salud y de alegría en un aquí y un ahora. Por tal razón, quizá, Nietzsche no sitúa su pensar en un ámbito exclusivamente libresco, aburrido y agotador, sino, sobre todo, vital:

No formamos parte de esos que sólo llegan a pensar entre libros, cuando son estimulados por libros —estamos habituados a pensar al aire libre, mientras caminamos, saltamos, ascendemos o bailamos, [...], allí hasta donde los caminos se repliegan. Nuestras primeras preguntas para valorar un libro, un hombre y una música son estas: “¿Puede caminar?, más aún: ¿puede bailar?” (Nietzsche, 2014, p. 571).

De esta manera, este pensamiento al aire libre, esta valoración de un libro según su saber caminar y, sobre todo, bailar, depende de la alegría y la salud que sea capaz de provocar o con la que fue capaz de realizarse. La atención

recae en las “necesidades de la existencia”. De suerte que a un “alma es poderosa” le corresponde un cuerpo “elevado”, “bello y victorioso”. Cuerpo “flexible, persuasivo y bailarín” del cual es símbolo un “alma gozosa”. Goce de cuerpo y alma que se da a sí mismo el nombre de “virtud” (Nietzsche, 2006a, p. 270).

La virtud —con las connotaciones éticas y estéticas que le son propias— halla su yerro o su realización según arraigue o no en el cuerpo. El lúcido filósofo exhorta así a crear un creador, un “cuerpo más elevado” (Nietzsche, 2006a, p. 115). Crear un creador que sería el movimiento de la tierra y la vida en tanto que espejo de ese cuerpo elevado, bello, victorioso y reconfortante. Se trataría de llegar “a los más elevados goces en los que la existencia celebra su propia transfiguración”, allí donde la afectación de felicidad y virtud es recíproca entre los sentidos y el espíritu, acontecimiento que es “desbordante riqueza de fuerzas múltiples”, ágil potencia de una “disposición soberana” que junto, con una “libre voluntad” “habitan afectuosamente en un mismo hombre”. Mas este sería el hombre perfecto que “se siente completamente como una forma divinizada y como una autojustificación de la Naturaleza” (Nietzsche, 2006b, p. 669), que se corresponde con la alegría y la sabiduría propia de lo dionisiaco, del dios Dioniso que en la filosofía de Nietzsche tiene un significado especial, pero que, por razones de extensión y de intención, no se abordará aquí. Bástenos para finalizar considerar que el filósofo propone al cuerpo como el “lugar correcto” para la suerte que corran pueblo y humanidad (Nietzsche, 2002, p. 164).

El cuerpo como hilo conductor, guía y lugar correcto en la *Ciencia Jovial* no se dimensiona solo en su carácter material, sino en su complejidad afectiva, campo de fuerzas en relación intrínseca desde, con y para la naturaleza o la vida. Darle a la tierra un sentido humano y al humano un sentido terrestre se corresponde con el llamado que hace Nietzsche (2006b) en el pasaje 124 de la *Voluntad de Saber* para que “se le devuelva al hombre el valor de sus instintos materiales. Que se impida su propia subestimación (no del hombre como individuo sino de/ hombre como Naturaleza)” (p. 112). Comprender al hombre como Naturaleza es comprenderlo desde su existencia corporal y desde lo que puede como cuerpo elevado o decadente. Se trataría de un progreso a la “naturalidad” incluso en las “cuestiones de poder: “que se puede” y, solo después, “que se debe” (Nietzsche, 2006b, p. 112).

Con este progreso hacia la “naturalidad”, Nietzsche pone al cuerpo en el centro de los problemas políticos, sociales, históricos y culturales. Es una propensión por la vida y por la tierra como el suelo mismo sobre el que se levantan los lenguajes, las imágenes, los conceptos, y no precisamente como verdades absolutas, sino como manifestaciones sintomáticas de la salud o enfermedad del cuerpo. Para Nietzsche el “deber ser” y las promesas ultraterrenas son una invención moral para someter la vida a ideales que la niegan y que la odian. Son invenciones que, en un momento dado de la historia, fungen como conceptos contrapuestos a las “primeras impresiones intuitivas”. Conceptos que son jerarquizaciones, clasificaciones, ordenamientos, limitaciones, definiciones válidas que son un mero recurso para la conservación de la vida individual o colectiva, una cuestión de poder que se expresa en el poder legislativo del lenguaje. Precisamente, en ese ámbito del concepto es donde se construye precisamente órdenes, leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones que “se contraponen al otro mundo de las primeras impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por ello, como una instancia reguladora e imperativa” (Nietzsche, 2007, p. 7).

Con esto, Nietzsche advierte, finalmente, la necesidad de cuestionar las abstracciones y las instancias reguladoras, imperativas y restrictivas de los “valores supremos” con los que, en definitiva, se ejerce e impone un poder político y religioso sobre el cuerpo, un control y una vigilancia sobre sus conductas, deseos, afectos y emociones basados en un aparato conceptual que mantiene así ciertas ideologías totalizadoras propias de un orden moral que bien puede hallar su fundamento en el modelo mecanicista de la naturaleza y el cuerpo o en el dualismo cartesiano, platónico o cristiano. La crítica de Nietzsche a lo que él llama los *valores supremos* como Dios o la Razón abre de esta manera campos nuevos de investigación y acción sobre el cuerpo, la tierra, la vida, la historia y la libertad en el siglo XX. Una labor crítica de este talante, heredera en buena medida de Nietzsche, es la que con otros alcances realizaría, por ejemplo, el eminente filósofo francés Michel Foucault y otros filósofos, sociólogos y antropólogos contemporáneos cuyas derivas propician otros saberes allende la tradicional hegemonía de la razón y la ciencia, que en René Descartes encontró, quizá, a su exponente capital.

Conclusiones

A raíz de la interpretación cartesiana del cuerpo como máquina y la fundamentación de la verdad como criterio único de conocimiento, se deriva, en términos científicos, la división sujeto-objeto propia de la modernidad. El cuerpo y las demás cosas de la naturaleza son sometidas así a una visión instrumentalista y utilitaria. Visión de la modernidad que se consolidaría, por ejemplo, en la visión positivista del mundo. La negación o subvaloración de la dimensión corpórea del hombre hace descansar todo el conocimiento en la verdad del pensamiento y la mente. Reduce la posibilidad de comprensión de la complejidad humana a la sola abstracción de la *Mathesis* “universal y necesaria”. Impide así la experiencia, cotidianidad, emociones y vida ya no de un solo sujeto o una esencia, sino de “subjetividades” en devenir, para decirlo con Nietzsche.

Diríamos que ese clásico dualismo de Cartesius justifica en lo político y lo económico la colonización de territorios y culturas. Sirve de base a la explotación de la tierra por el hombre (*extractivismo*), y del hombre mismo por el hombre (esclavitud). El dualismo cartesiano, en términos de la educación, se ha expresado en el cognitivismo del sistema educativo oficial de Colombia o de otras latitudes cuando este se ocupa exclusivamente de los procesos de formación solo con arreglo a resultados en pruebas que estandarizan el conocimiento privilegiando las competencias intelectuales sobre las demás; según estos dispositivos de medición y evaluación, la diversidad de experiencias, culturas, territorios, contextos y sujetos en formación no entra en consideración.

El dualismo cartesiano ha sido también el fundamento sobre el que se levantaron las concepciones mecanicistas del cuerpo, uno que se podría controlar con la inteligencia como motor espiritual. La educación en Colombia, por ejemplo, no ha sido distante a esta concepción mecanicista expresada todavía en una enseñanza que privilegia lo cognitivo, mientras que disciplina y moraliza los cuerpos desde discursos religiosos e intereses del poder político y económico; relacionados también con unos saberes científicos que intentan dominar

y producir determinados sujetos “normales” sobre el supuesto de que la razón puede controlar al cuerpo, no solo en el ámbito individual, sino también en el social, como una especie de cuerpo colectivo cuya razón sería la ley.

Sin embargo, contra este supuesto metafísico de fondo, se alza la filosofía de Nietzsche. Su crítica a lo que él llama los *valores supremos* como Dios o la Razón abre campos nuevos de investigación y acción sobre el cuerpo, la tierra, la vida, la historia y la libertad en el siglo XX. La resignificación del cuerpo como posibilidad de libertad y conocimiento en tanto que sí mismo se expresa en la potencia vital de un cuerpo creador y pletórico de alegría. A diferencia de Descartes, el filósofo alemán no considera la razón como regla única para la dirección del espíritu; en ese mismo sentido, tampoco concibe las pasiones como elemento que desvíe y conduzca a error. Antes bien, en las pasiones, el cuerpo y la naturaleza el hombre tiene la posibilidad de realizaciones éticas y estéticas en el goce de la unión cuerpo-alma que se da a sí misma el nombre de *virtud*. De ahí que Nietzsche llegue a ser un filósofo actual para pensar la educación en escuelas y en sus facultades universitarias de pedagogía. No en vano fue el mismo filósofo, que en su juventud escribió “Sobre el porvenir de nuestras escuelas”, quien afirma que adivina el porvenir de “nuestras escuelas” (Nietzsche, 1980, p. 27) como arúspice que mira las vísceras del presente. Y en el porvenir de las escuelas adivina un tendencia cultural que, aunque sea poco apreciada y difundida, “vencerá, como yo creo con plena confianza, ya que tiene de su parte el mayor y más potente aliado, la naturaleza” (p. 27), expresa Nietzsche, quien no puede omitir el hecho de que “muchos presupuestos de nuestros métodos modernos de educación llevan en su seno el rasgo de la anti-naturaleza, y que los defectos más fatales de nuestra época están relacionados precisamente con esos métodos antinaturales de educación” (Nietzsche, 1980, p. 27). Métodos y épocas modernas y actuales que siguen siendo los nuestros, dignos de ser pensados críticamente en su educación y cultura, ámbitos donde estaría todavía viva la posibilidad de que la educación sitúe la vida y la naturaleza en el centro de preocupaciones multidisciplinares en las que el cuerpo podría jugar un rol decisivo para pensar la diferencia y la multiplicidad de subjetividades, y ya no de un único sujeto según parámetros de una sola ciencia. Frente a Descartes, el pensamiento de Nietzsche respecto al cuerpo no se reduce a un tratamiento epistemológico, sino que se vuelve un campo problemático para la

comprensión misma de lo cultural, lo político y lo social, no ya desde una perspectiva esencialista fundada en la verdad, sino desde una perspectiva histórica arraigada en el devenir y que no desconoce como *humano, demasiado humano*, la finitud y la contingencia.

Conflicto de interés

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

Referencias

- Castro Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro Gómez y R. Gorfoguel (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Descartes, R. (1994). *Discurso del método*. Madrid: Alianza Editorial.
- Descartes, R. (1996). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza Editorial.
- Descartes, R. (2014). Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas. En *Descartes, Obras. Vol. II*. Madrid: Gredos.
- Duch, LL., y Mélich J. C. (2005). *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1*. Madrid: Trotta.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Marion, J. L. (2005). *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. Buenos Aires: Jorge Badiou Ediciones / Universidad Nacional de San Martín.

- Nietzsche, F. (1980). *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona: Tusquets Editores
- Nietzsche, F. (1984). *La Gaya Ciencia*. Madrid: Sarpe
- Nietzsche, F. (1997). *Fragmentos póstumos*. Bogotá: Norma
- Nietzsche, F. (2002). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Edaf
- Nietzsche, F. (2006a). *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2006b). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2007). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Barcelona: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010). *Correspondencia IV. Enero 1880 – diciembre 1884*. Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (2014). La ciencia jovial. En *Nietzsche. Tomo I*. Madrid: Gredos
- Planella, J. (2006). *Cuerpo, cultura y educación*. Bilbao: Desclée de Brower.
- Reale, G. & Antiseri, D. (2010). Descartes: "El fundador de la modernidad". En *Historia de la filosofía. 3. Del humanismo a Descartes* (pp. 427-467). Bogotá: San Pablo.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.

SOBRE LA PERPLEJIDAD DE PROTARCO EN EL *FILEBO* DE PLATÓN

About Protarco's perplexity in Philebus by Plato

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3673>

Recibido: 9 de julio de 2019 / Aceptado: 12 de julio de 2020 / Publicado: 22 de julio de 2020

*Edison Francisco Viveros Chavarría**

* 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 / edison.viverosch@amigo.edu.co ORCID: orcid.org/0000-0003-0610-411

Resumen

Este artículo introduce el problema de la perplejidad filosófica de Protarco en el *Filebo* de Platón. La tesis es: la actitud de quien se examina a sí mismo usando la dialéctica, expuesta en el personaje de Protarco, es de orden filosófico, y sobre ella insiste Platón en el diálogo *Filebo*. Frente al problema sobre si es el placer o la sabiduría las que deben guiar una vida buena, o si es la mixtura entre estas dos, Sócrates dirá que es la mezcla de ambas, pero con predominio de la sabiduría a través del uso de la razón. La aceptación de esta forma de resolver el problema implicó para Protarco la transformación de su disponibilidad anímica, la cual se basó en la experiencia de su perplejidad filosófica.

Palabras clave

Dialéctica; Filebo; Platón; Perplejidad filosófica; Protarco; Sócrates.

Abstract

This article introduces the problem of Protarco's philosophical perplexity in the *Philebus* by Plato. The thesis is: the attitude of one who examines himself using dialectics, and it is exposed in the character of Protarco, it is an attitude of a philosophical order on which Plato insists in the *Philebus* dialogue. Faced with the problem of whether it is pleasure or wisdom what should guide a good life, or whether it is the mixture between these two, Socrates will say that it is the mixture of both, but with the predominance of wisdom through the use of reason. The acceptance of this way of solving the problem implied the transformation of his soul availability for Protarco, which was based on the experience of his philosophical perplexity.

Keywords

Dialectics; Philebus; Plato; Philosophical perplexity; Protarco; Sócrates.

Algunos estudios sobre el *Filebo*

A continuación, se hará mención a algunos estudios referidos al *Filebo* porque pueden ayudar a ubicar algunas metodologías para abordar este diálogo de Platón. El artículo no presenta una metodología particular para abordar el diálogo platónico, sin embargo, los estudios referidos al *Filebo* que se enuncian pueden ofrecer al lector un horizonte de referencia que podría resultar útil. Como se mencionó en Viveros (2018), la escritura no logra ofrecer todos los sentidos sobre un objeto de estudio, por lo tanto, no voy a dedicarme a explorar los problemas de cada texto hallado sobre el *Filebo* y a escudriñar en ellos sus fallas y defectos para resaltar el problema que deseo exponer sobre la perplejidad de Protarco, porque esta ha sido la metodología tradicional y deseo, modestamente, enfocarme en la *perplejidad*. Lo que me interesa es mostrar que en los estudios previos no se ha indagado el tema de la perplejidad filosófica de Protarco, salvo las notas a pie de página que ha elaborado Marcelo Boeri (2010) en la traducción de este diálogo editado por Losada. El propósito de este artículo no es analizar el problema del placer-prudencia-perplejidad filosófica en toda la obra platónica, pues esto excede las características de un texto tan breve como un artículo. Dicha propuesta no le resta rigor intelectual a este trabajo y actúa en favor de una delimitación en el análisis que trataré de hacer en las páginas siguientes. Espero que esta decisión no incomode al lector.

Comenzaré con el estudio construido por Boeri (2010) quien muestra que este diálogo del filósofo griego plantea problemas como el placer, los cuatro géneros de la realidad, la tesis sobre la supremacía del placer, la tesis sobre la preponderancia del conocimiento, la posibilidad ofrecida por la vida mixta, los cuatro géneros —lo limitado, lo ilimitado, la mezcla y la causa—, las explicaciones de Platón en contra de hacer parecer como iguales al bien, el placer y al conocimiento, los requisitos para llegar al bien, las bases fisiológicas del placer, la psicología del placer, la vida mixta y la dialéctica.

Bossi (2008) realiza un estudio sobre el *Filebo* en el que resalta que sus antecesores se centraron en los siguientes doce problemas: uno, el placer –Trasiló–. Dos, la inteligencia –Pisiteo–. Tres, la causa final del universo y el Bien

inmanente a todo –Jámblico y Siriano–. Cuatro, el Bien como mezcla del placer y la inteligencia –Proclo–. Cinco, la negación de que el placer o el pensamiento puedan ser los problemas centrales de este diálogo –Schleiermacher–. Seis, los placeres y las cuestiones ontológicas más altas –Friedländer–. Siete, el problema de cómo elegir y cómo actuar –Gadamer–. Ocho, el debate entre hedonistas y anti-hedonistas –Taylor–. Nueve, la relación entre materia y forma y el tema de los universales –Rodier y Crombie–. Diez, lo planteado por los partidarios de las doctrinas no escritas que consiste en la explicación de los principios y la existencia de realidades matemáticas intermedias que surgen del esoterismo. Once, una interpretación que sostiene que es un diálogo falso porque sus personajes personifican ciertas tesis –Laborderie–. Por ejemplo, Protarco como un repetidor de lo que oye, pero no un verdadero oponente, es decir, alguien que ejerce el rol de un “abogado de oficio”. Doce, el problema de la combinación entre placer y saber, o sea, la vida mixta –Frede–. Bossi (2008) elige la hipótesis que sostiene a un Platón preocupado por mostrar que lo más relevante es la medida calculada del placer a través de la sabiduría, es decir, dándole prioridad a esta, que se ayuda de la aritmética y los procedimientos matemáticos expuestos en 55d-57d. Para Bossi, el placer ha sido salvado por la medida.

Con una conclusión similar a la de Bossi, expone Santa-Cruz (2009) que la proporción matemática es válida para las acciones humanas, aunque estas no sean de naturaleza cuantificable. En este sentido, comenta la autora que hay una relación entre contrarios que se complementan entre el placer y la inteligencia de las matemáticas, y sus cálculos derivados. En una perspectiva similar construye una conclusión Jacobs (2011), quien afirma que en el *Filebo* el problema nuclear es la sabiduría.

Otros investigadores como Sánchez Corredera (2007), Bravo (2008), Serrano (2006) y Schmidt (2016) optan por estudiar el diálogo desde la tensión entre placer-inteligencia y vida mixta. Coinciden en hacer un énfasis en que lo central del diálogo es el placer frente a la inteligencia o su posible combinación.

Un clásico de los estudios sobre Grecia antigua como Theodor Gomperz (2000) agrega otra interpretación diciendo que en *Filebo*

el verdadero tema es el problema de la esencia del bien, mejor dicho, de aquello que una época posterior llamó el 'bien supremo'. El planteamiento del problema puede extrañarnos, ya que los dos competidores que se disputan el premio mayor son, como en un pasaje de la República, el 'placer' y la 'inteligencia' (p. 598).

Finalmente, otro estudioso de Platón, como lo es Guthrie (2000), sostiene que

la exaltada concepción platónica de la medida, la proporción, la simetría, etc. aparece completamente gobernada por una hipótesis teleológica universal: lo que hace toda mezcla buena es, como en el macrocosmos, una medida y proporción debida entre sus ingredientes. Él (Platón) hace mucho hincapié en esta cuestión (vid. 64d-e). El *Filebo* es un ejemplo excelente del talento platónico para combinar lo ético y lo metafísico, lo humano y lo cósmico. Su campo es la realidad en su totalidad y él no está dispuesto a separar alguna de sus partes porque para él ellas son partes de un todo orgánico. El alma del hombre es un fragmento del alma universal (30a), el orden es el mismo en las almas individuales, en la ciudad-estado y en el universo en general (pp. 217-218).

De estos estudios puedo concluir que dejan de lado una interpretación poco explorada: tratar de enfocar la inclinación de Platón a elegir el uso del *logos* en vez del placer. Si bien Platón no se desprende de la relevancia del placer, me parece que no le da el primer lugar de importancia, sino que se inclina a pensar que todo placer debe estar mediado por el *logos*. Esto es interesante porque no excluye al placer, pero lo ubica en un escenario en el que el *logos* puede sujetarlo. En ese sentido, este escrito trata de ofrecer una modesta reflexión sobre la relevancia de la perplejidad filosófica.

Aproximación al problema de la perplejidad filosófica en Protarco

En el diálogo *Filebo* Platón muestra de forma excepcional que el autoexamen es un aspecto que hace parte de la actitud filosófica. Es decir, al análisis del punto de vista propio Platón (2010) le da un lugar muy importante. Para este filósofo la ignorancia "es un mal y, claro está, el estado que llamamos estupidez" (48c).

La figura de Protarco es incluida por Platón para varias cosas, pero uno de sus principales propósitos es mostrar cómo la actitud filosófica es una conquista que se va ganando en la medida que se explore el punto de vista propio. Es decir, no es solo a través de la erudición y la experticia en el manejo de conceptos como se llega a ser filósofo, sino en la disposición anímica para examinarse y analizar el conjunto de sus propias opiniones. Además, cuando se van haciendo transformaciones propias aceptando las refutaciones a las opiniones y confrontando las opiniones de los demás para ganar en un horizonte de comprensión mayor. Yo trato de defender que Protarco es un personaje bien elaborado, fascinante y el modelo de transformación perpleja para poder pensar filosóficamente. Sánchez Corredera (2007) dice que “como sabemos Protarco va a ser convencido por Sócrates” (p. 122), pero yo considero que Platón es demasiado hábil para quedarse en un mero acto de persuasión y va más allá del acto de convencer a su interlocutor. Lo que nos muestra Platón es el esplendor de la metamorfosis que experimenta Protarco a través del diálogo y la dialéctica. Es decir, la filosofía puede transformar en algo nuevo a quienes dialogan, diferente y superior a quienes eran antes de comenzar la experiencia aporética. Santa-Cruz (2009), como Sánchez Corredera (2007), también muerde el anzuelo de la interpretación “persuasiva” cuando dice que “Sócrates se empeña en convencer a su interlocutor, Protarco” (p. 77).

Quiero resaltar que existen dos preguntas elaboradas por Sócrates que permiten introducir un contexto al problema de la perplejidad, ellas son: “¿Cuál será nuestro argumento y con qué intenciones hemos llegado a este punto? ¿Acaso no era lo siguiente? Estábamos buscando si el segundo premio sería del placer o de la sabiduría” (2010, Filebo, 27c). De estas preguntas puede derivarse que hay una tensión referida a indagar por el lugar de importancia entre dos nociones que literalmente son expuestas como ἡδονῆς (*Hédonés*) y φρονήσις (*phronésis*). La primera, alejada de la razón, cercana a la no aceptación de cualquier argumento que le cuestione su lugar de exceso. La segunda, examinadora, prudente, moderada y usando la medición, el número para mediar y aproximarse a la primera sin perder los estribos.

Gomperz (2000) señala que el placer no era un problema menor entre los griegos antiguos; no en vano Platón le dedica este diálogo para abordarlo específicamente. Gomperz trae el ejemplo de Epicuro para hacer una apología a la relevancia del placer como tema que genera controversia y dice que “la ética de Epicuro era hedonista, quiere decir que no menos que Aristipo y Eudoxo, la fundaba en el fenómeno primordial de que todos los seres vivientes aspiran al placer” (p. 609).

El argumento es otro elemento relevante de la primera pregunta. La palabra en griego referida a este tema y usada por Platón en este pasaje es λόγος (*lógos*). Sócrates es un apologeta de la construcción de argumentos, es el filósofo que quiere conocer, describir y comprender los problemas. Para eso usa la facultad de argumentación a través de la dialéctica porque de este modo explora puntos de vista contrarios o que se hallan en tensión aporética. Él ofrece a sus interlocutores un lugar para conversar y espera de los dialogantes un ofrecimiento similar. En este sentido, Sócrates asume una posición de hospitalidad y acogida porque cree que es el mejor camino para poder llegar al Bien, a la buena vida.

El otro elemento de esta pregunta es la intención del diálogo, la disposición. La palabra utilizada por Platón en este apartado es βουλευθέντες (*Boilethéntes*). Dudo que el propósito de Sócrates sea el de vencer a su interlocutor o que él sea un engañador que tiende trampas para atrapar a sus interlocutores. Considero que la intención a la que se refiere Sócrates está apuntando al amor por conocer los detalles y las formas en que se presenta el placer, el entendimiento, las causas de las cosas, el Bien y la ontología de estos problemas. Así que en esa pregunta subyacen dos grandes herramientas de la filosofía: la argumentación y la disposición para llegar a un fin filosófico.

El diálogo se ocupa de varios problemas, pero es el de la confrontación entre el placer y la sabiduría el que creo que es central y alrededor del cual giran las otras discusiones. Dice Protarco dirigiéndose a Sócrates:

Para distinguir cuál es, entre todas las posesiones humanas, la mejor. En efecto, Filebo dijo que es el placer, el goce, el disfrute y todo lo que es de esta índole; tú replicaste a eso que no eran esas cosas, sino aquellas que nosotros a menudo recordamos de

un modo voluntario y, al hacerlo, procedemos correctamente, para que cada una de ellas se compruebe en la medida en que están en nuestra memoria. Tú según parece, sostienes que el bien que va a enunciarse como mejor que el placer es la inteligencia, el conocimiento, la comprensión, el arte y todo lo que es afín a ellos, los que hay que poseer, no aquél (Platón, 2010, 19c-d).

Los cambios que va teniendo Protarco desde su punto de vista inicial hasta el final del diálogo dan cuenta de una actitud filosófica. Es decir, permanecer en una actitud dogmática, como la de Filebo, que defiende el placer sin límite y cada vez que sea posible sin medir las consecuencias, es una actitud que para Platón no es filosófica, sino propia de animales que viven en conchas o moluscos. Dice Sócrates,

Y, desde luego, es sin duda del mismo modo necesario que, si no posees recuerdo, no puedas recordar que en algún momento estabas disfrutando, y cuando el placer de este momento surge, ningún recuerdo de él persista en ti más tarde. A su vez, sino posees opinión verdadera, no puedes estar opinando que disfrutas cuando estás disfrutando y, si estás privado de cálculo, no te es posible calcular que disfrutarás en un momento futuro; vives no una vida humana, sino la de un molusco o la de los animales marinos que viven en conchas ¿podemos pensar que esto es lo que ocurre o, además de esto, podemos pensar en otra cosa? (Platón, 2010, 21c-d).

El personaje de Protarco poco a poco va entrando en la experiencia de perplejidad en la medida que Sócrates va usando un método de refutación y de dialéctica. Lo que me parece interesante es que Platón muestra que, si no estamos dispuestos a examinar los puntos de vista en los que nos ubicamos, estaríamos asumiendo el lugar del que está en estado de llenura, o sea el de un ignorante, el de un no-filósofo. Boeri (2017) lo sugiere cuando dice que para conocer no es suficiente la certeza psicológica, sino que es necesaria la complementariedad con la certeza epistémica, la cual no se logra si no se hace un examen de lo que se cree saber y se confronta con las opiniones de otros. En este sentido es que Boeri (2017) dice que “uno de los significados de ‘dialéctica’ es debatir o dialogar siguiendo el método de preguntas y respuestas” (p. 24).

Protarco va teniendo cambios en su forma de pensar porque está abierto a las preguntas de Sócrates y no se queda en una aceptación pasiva de las exposiciones de este. Por el contrario, va construyendo un diálogo con

Sócrates porque las dudas implantadas por él van derribando sus más firmes convicciones sobre el placer y, además, le va ofreciendo otras opiniones que entran a competir con las que él había tenido durante mucho tiempo. Sócrates logra moldear la forma de pensar de Protarco y le lleva a *parir* una nueva perspectiva. Otro asunto relevante es la actitud flexible, maleable y abierta de Protarco porque se constituye en un ejemplo de lo que es un interlocutor para Platón.

En este escrito no pretendo analizar el problema de la perplejidad filosófica en todo el diálogo *Filebo*, pero sí quiero señalar algunos aspectos propios de esta actitud de asombro por la que atravesaría Protarco. Según esto, la tesis que deseo exponer en este escrito es: la actitud de quien se examina a sí mismo usando la dialéctica, expuesta en el personaje de Protarco, es de orden filosófico, y sobre ella insiste Platón en el diálogo *Filebo*.

Algunos rasgos de la transformación y la perplejidad filosófica de Protarco

Al inicio del diálogo titulado *Filebo* Platón expone dos tesis que están en disputa. La primera sostiene que el placer y sus diversas manifestaciones son un bien para todos. La segunda afirma que el bien no es el placer, sino la inteligencia y lo que se deriva de ella como la opinión correcta, y el cálculo. Los personajes Filebo y Protarco están de acuerdo con la primera y Sócrates con la segunda. Sobre Filebo dice Bossi (2008):

Platón introduce a Filebo y llama al diálogo con su nombre porque representa el placer ilimitado en su esencia, y da explícitas señales de su intención al desplazarlo, y representarlo tumbado, “fuera de combate” puesto que ha decidido que no continuará la discusión. Parecería que el placer absoluto no puede ni siquiera tomarse el trabajo de defenderse racionalmente (p. 225).

Esta interpretación es plausible porque frente a un dogma no cabe pregunta alguna. Además, la displicencia de un interlocutor que siente que tiene la razón imposibilita cualquier perplejidad, todo asombro y todo análisis sobre una aporía. La defensa del placer a secas y sin argumentos es propio de no-

filósofos y admite solo el punto de vista propio. No hay posibilidad para el ejercicio del pensamiento y su inevitable metodología dialéctica. La participación de Filebo aparentemente no es central en el diálogo, pero tiene una relevancia inigualable. Él no responde a Sócrates con más refutaciones, sino que asume un silencio, una actitud no-filosófica en cuanto no analiza su propia posición. Se trata de un silencio irreflexivo, distante y frío que no manifiesta ninguna intención de entrar en una conversación que examina un problema. También es curioso que Filebo no responde con violencia o irritación, sino que su respuesta está más cercana a la indiferencia de aquel que se encuentra cómodo con sus creencias. Esta situación tiene importancia porque con ello Platón nos muestra que no es posible ninguna elaboración de pensamiento sin disposición anímica para el diálogo. Es decir, todo proceso que tenga la intención de pensar filosóficamente queda anestesiado, neutralizado, opacado y sin posibilidad de aparición si la disposición anímica no entra en juego para dejarse cuestionar y moverse del lugar de bienestar que nos puede ofrecer el placer sin límites. En ese sentido, el lugar de Filebo cobra altísima relevancia en este diálogo y sin él no se podría haber llegado a las conclusiones finales de este diálogo platónico. La riqueza del personaje Filebo está en esa confrontación y quisiera que no quedara desdibujada al centrarme tanto en la perplejidad de Protarco.

Con el personaje de Protarco ocurre algo muy diferente. Él tiene como punto de partida una apología al placer, o sea, esa es su primera actitud, por cierto, dogmática. Pero la va modificando en el desarrollo del diálogo para llegar a una perplejidad que le amplía su horizonte de mundo.

Ante esta situación, Sócrates invita por primera vez a Protarco y a Filebo para disponer su alma y llegar a una vida feliz. Pero esta invitación es la preparación para comenzar con su método de refutaciones y contrastes dialécticos. Esa invitación es escuchada con recelo por parte de Protarco, y Filebo ni siquiera le ofrece sus oídos, pues afirma: “me parece y me seguirá pareciendo que el placer vence por completo; en cuanto a ti, Protarco, tú mismo sabrás” (Platón, 2010, 12a). Protarco le responde: “Filebo, una vez nos entregaste la tesis, ya no tendrás más autoridad respecto del acuerdo con Sócrates, ni tampoco sobre su contrario” (2010, 12a).

Estas dos actitudes me interesan en este trabajo porque puede notarse que hay dos posiciones. Una de ellas es la de aquel que opta por mantenerse en su "concha" de molusco dogmática y sin la disposición para analizar su propio punto de vista, es decir, una actitud no-filosófica. La otra es la de quien, a pesar de tener ciertas convicciones, está abierto a examinarlas y a modificarlas si los argumentos del otro son mejores y más consistentes. Es decir, una actitud filosófica. Para mí, esta es la posición más importante para la deliberación filosófica: ser capaz de poner en duda los propios puntos de vista al enfrentarnos con los argumentos de otra persona y, si es necesario, aceptar que son mejores las deliberaciones ajenas porque aún no las habíamos ni siquiera contemplado en nuestra mente.

En otras palabras, la perplejidad filosófica nos deja en frente un interrogante que cuestiona la seguridad de lo ya conocido: ¿cómo podemos acceder a lo radicalmente otro? Las ideas sobre la prudencia y el placer van obteniendo ese carácter diáfano y traslucido que nos permiten ver el qué de los objetos o la esencia de ellos. Lo que no se deja absorber por la cotidianidad de la vida, la seguridad que ella ofrece, ni estaba en el horizonte de comprensión, aparece en escena y cambia lo que ya se sabía por algo más ampliado. A esto invita Sócrates desde una disposición filosófica: en la perplejidad subyace una posibilidad invaluable de generación de nuevo conocimiento.

Sigamos con el proceder de Sócrates. Él cuestiona el corazón del hedonismo radical de Protarco cuando le dice lo siguiente:

dices, en efecto, que todas las cosas placenteras son bienes; ahora bien, ningún argumento te va a objetar que las cosas placenteras no son placenteras. Sin embargo, aunque muchas de ellas son males y muchas bienes, como sostenemos nosotros, no obstante, tú a todas ellas las denominas 'bienes', aun reconociendo que son desemejantes, si alguien te forzara con su argumento. Entonces, ¿cuál es el ingrediente sin duda idéntico que se encuentra de modo similar en los placeres malos y buenos que hace que llames a todos los placeres 'buenos'? (Platón, 2010, 13b).

En este pasaje Sócrates está introduciendo a Protarco en el método dialéctico. Le exige examinar su propio punto de vista y pone sobre la mesa la pluralidad de lo uno, es decir, la unidad puede tener múltiples expresiones sin perder su carácter unitario. Lo conduce a admitir que lo Uno no necesita de las partes, pero estas sí necesitan de lo Uno.

Sócrates quiere guiar a Protarco por la primera dimensión de la dialéctica platónica que es ascendente y tiene como propósito unificar la multiplicidad de la realidad en la *forma*. Luego lo lleva por la segunda dimensión que es la descendente y busca distinguir cada género en sus especies, es decir, ubicar en la multiplicidad a cada unidad expresada en los géneros. Esta idea de la dialéctica la retomo yo de Yarza (1996) porque es claramente identificable en este pasaje y los siguientes referidos a la confrontación dialéctica entre Protarco y Sócrates. Deja claro que hay una multiplicidad en los placeres, pero no todos pueden llamarse buenos, sino que también hay de otro género y son malos. Además, muestra que son desiguales entre sí. Agrega posteriormente que es necesario identificar un ingrediente común entre los placeres. Lleva a Protarco en este pasaje a ascender y descender en su propio argumento. Protarco acepta ese punto de vista metodológico y le pregunta “¿qué quieres decir, Sócrates?” (Platón, 2010, 13b). De este modo va mostrando su disposición a cuestionar su propia creencia sobre la supremacía de los placeres. Pero Protarco es un interlocutor hábil y le pregunta “¿crees, en realidad, que alguien, después de establecer que el placer es el bien, va a reconocer y luego va a tolerar que tú argumentes que algunos placeres son buenos y otros malos?” (2010, 13b-c). Esto quiere decir que no se va a desprender de su opinión tan fácilmente.

Sócrates ha llevado a Protarco a analizar varios problemas como lo uno-múltiple y su relación con la discusión del bien, lo uno-múltiple y la dialéctica como método de división, los ejemplos de límite e ilimitado y la distinción uno-múltiple aplicada al placer y sus especies. Ubicados en el tema de “los requisitos del bien que no son ni el placer ni la inteligencia” es cuando ya Protarco ha sido refutado por Sócrates y expresa: “Sócrates, este argumento me ha dejado completamente sin habla por ahora...” (2010, 21d). La refutación consiste en que Protarco había creído que el bien y el placer burdo eran lo mismo. Aquí

ya Protarco ha aceptado que el mero placer sin más no puede ser el bien, y además está más cerca de una vida de animales y no de hombres. Por eso, Sócrates le pregunta si “tal índole de vida, ¿es acaso elegible para nosotros?” (2010, 21d). El punto que deja a Protarco en posición de autoexaminarse se puede plantear a través de esta pregunta que trataré de decir con mis propias palabras: ¿puedes hacer el tránsito de tu creencia referida a que el placer para ti es el bien y dirigirte a la idea de que es imposible que la vida de una persona se identifique con el placer burdo? Es decir, ¿cómo querrías que fuera tu vida entera?, ¿desearías que estuviera basada solo en el placer burdo? Es este el punto que lleva a Protarco a una nueva perplejidad porque la pregunta que está de fondo es ¿qué es capaz de ofrecer a los hombres una vida feliz?, ¿esta vida feliz en qué consiste: en un estado, una disposición anímica o del alma? Como el método que usa Sócrates es dialéctico, lo lleva a una refutación intrínsecamente, esto es, el hedonismo burdo es insostenible.

Posteriormente, Sócrates le plantea a Protarco otros problemas antes de conducirlo a un nuevo estado de perplejidad filosófica. Tales temas son “los cuatro géneros o especies en que se divide todo lo que hay en el universo”, “el cuarto género como causa de la mezcla” y “la vida mixta como el mejor estilo de vida”. La nueva experiencia de perplejidad está claramente enunciada cuando Sócrates le dice a Protarco que es en la vida mixta donde se halla el mejor estilo para existir. Es decir, una vida que le da lugar al placer y a la sabiduría. Pero el tema del dolor interesa a los interlocutores porque este es inevitable en cualquier hombre. Por lo que vivir con sabiduría implica que el placer y el dolor pueden aparecer o desaparecer según las circunstancias particulares de cada ser humano. Incluso, puede haber una vida sin dolor ni placer, pero no necesariamente un ser humano permanecería en ese estado.

Protarco se queda estupefacto ante la pregunta de Sócrates: “¿en cuál de los géneros antes mencionados podríamos poner ahora a ‘sabiduría’, ‘conocimiento’ e ‘intelecto’ sin cometer impiedad?” (2010, 28c). Su estado de asombro consiste en que ya no solo debe renunciar a la opinión del placer como único propósito de la vida, sino que ha de aceptar que la inteligencia es la que guía al placer y puede restringir sus excesos por medio de la prudencia. Para esto

Boeri (Platón, 2010) afirma que esta perplejidad enunciada por Protarco “es una clara señal de que está experimentando el estado de ánimo propio del filósofo” (p. 223, nota al pie nº 148).

En este pasaje Filebo le exige a Protarco que acuda en su ayuda por la confrontación que le hace hábilmente Sócrates. Es decir, le llama como si fuera un abogado de oficio, pero Protarco —que representa al dialogante moderado, y dispuesto a escuchar y a interpelar— queda perplejo. Boeri señala que esta es la disposición anímica propia de un filósofo, idea fundamental en este diálogo porque Platón con frecuencia no ofrece solución definitiva a los problemas que se plantean en sus diálogos, sino que muestra que hay una condición aporética en la tarea del filósofo. En este sentido hay un rasgo de la psicología del conocimiento en Platón, se trata de ese estado de ánimo que aparece en el sujeto que se encuentra en posición de conocer. Ante la perplejidad, un filósofo no huye o se tumba en el suelo en actitud de derrota, o peor aún, agrede a su interlocutor con descalificaciones o actitudes peyorativas. La perplejidad conduce al examen de los detalles, a la elaboración de argumentos, al uso de la dialéctica para aproximarse a posiciones opuestas y llegar a conclusiones basadas en el uso de la facultad de la inteligencia.

La perplejidad de Protarco es muy importante para este diálogo porque hace alusión a la manera como deberían enfrentarse las aporías por parte de los filósofos. Es decir, si los filósofos están en el proceso de hacer una investigación, deben estar dispuestos a varios pasos que constituyen la dialéctica platónica: primero, a examinar el conjunto de opiniones que conforman sus puntos de vista basándose en el escrutinio ascendente que tiende a unificar la multiplicidad en una unidad de ideas, y descendente en la medida que diferencia cada género en sus respectivas especies, y cada unidad en la multiplicidad intrínsecas en sus opiniones; segundo, a escuchar los argumentos refutadores dirigidos a sus opiniones; tercero, a aceptar las transformaciones que aparecen en su alma o vida anímica cuando comprende que sus opiniones deben ser modificadas por otras más amplias y mejor argumentadas.

La perplejidad es relevante porque desde ella se admite que no se puede filosofar en la plena soledad, es decir, es necesaria la interacción con el otro, quien nos puede interpelar y contradecir porque, en palabras de Gadamer (2005) —inspirado en Platón— el otro puede estar en lo cierto. La otredad aquí se constituye en una necesidad filosófica. La extrañeza que genera el otro que es distinto a mí produce una falta fundamental para poder pensar un problema y hallar una posible solución. La perplejidad pone en evidencia que no se sabe algo y que se necesita del otro para aclarar, o para saber que el filosofar mismo no consiste en hallar soluciones solamente, sino en disponerse a recibir al otro para abordar una situación que da algo para pensar.

La perplejidad filosófica se entiende para efectos de este escrito como una experiencia que incita, a quien la siente, al conocimiento de un objeto que había sido entendido de una forma opuesta o bien, muy diferente. La perplejidad quiere decir que hay una duda sembrada en el filósofo y en su propia capacidad de comprensión para entender problemas que ha ignorado, y que estos no habían sido pasados por un punto de vista nuevo y diferente. Se trata de la aceptación de la fragilidad cognitiva que implica que un ser humano ignora muchas cosas y, por tanto, debe tener flexibilidad para abandonar las seguridades conquistadas hasta ese momento. Este abandono no quiere decir ingenuidad o falta de carácter para defender las propias opiniones, todo lo contrario. Quiere decir entonces una capacidad para aprender una manera singular de ser filósofo por medio de la sabiduría. Un filósofo que admite la perplejidad no está en estado de llenura y amalgamado a sus opiniones, sino que busca el bien, la vida feliz y la sabiduría, y esto le exige una versatilidad intelectual opuesta al estado de petrificación que tienen aquellos que gozan de una ignorancia endurecida por opiniones falsas que no buscan el bien y la vida feliz, sino tener la razón como efecto de ganar una contienda. En este sentido, Ursula Wolf dice (1999):

Lo que Platón quiere decir es lo siguiente: puede que, en el fondo, nos dé lo mismo que nuestras opiniones sean realmente verdaderas o que lo sean sólo en apariencia; con lo que, sin embargo, no podemos nunca darnos por satisfechos es con una *eudaimonia* sólo aparente que pueda venirse abajo en cualquier momento (p. 52).

En consonancia con esto es que yo interpreto las siguientes palabras de Protarco cuando Sócrates le está planteando el problema del “Alma del mundo” y la naturaleza de los cuerpos que conforman a este: “realmente estamos en medio de una tempestad a causa de nuestra perplejidad en los presentes argumentos” (2010, 29b).

Finalmente, la perplejidad de Protarco es captada por Sócrates y, al terminar el diálogo, lo lleva a un punto muy alejado del que comenzó la discusión. Frente al problema sobre si es el placer o la sabiduría las que deben guiar una vida buena, o si es la mixtura entre estas dos, Sócrates dirá que es la mezcla, pero con un predominio de la sabiduría a través del cálculo. Es decir, como diría Bossi (2008), es el placer salvado por la medida. Expone Sócrates

el arte del cálculo y la medida que se usan en la construcción y en el comercio en comparación con la geometría, y los cálculos de quienes los hacen con precisión en filosofía, ¿acaso tenemos que establecer cada uno de ellos como uno solo o los ponemos como dos? (Platón, 2010, 57a)

Aquí la forma en que Sócrates resuelve el problema se inclina al uso de la medida frente los placeres. No descarta los placeres, pero pone a la sabiduría más cercana a la medida ofrecida por el cálculo, por eso puede decirse que el placer queda sometido a la razón calculada, pero ambos deben estar en diálogo. Platón con este argumento admite que no puede prescindir del placer. Dice más adelante Sócrates:

¿Y no es cierto que, en este argumento, de todos modos, no sólo la inteligencia sino también el placer se abstuvieron de la pretensión de ser, tanto el uno como el otro, el Bien mismo, dado que se encuentran privados de autosuficiencia, es decir, del poder de suficiencia y perfección? (Platón, 2010, 67a).

La propuesta de Platón a través de la voz de Sócrates indica que es necesario el cálculo para garantizar un futuro dirigido a la sabiduría y a la vida buena. En este sentido, dice Bossi (2008):

Lejos de resultar superflua o incomprensible, la relación entre principios causales y lo generado es necesaria para tratar con lo “uno y lo múltiple” del devenir. Todo lo engendrado resulta de la interacción de límite e ilimitado: la generación de los entes particulares es posible gracias a una cierta medida que, según el caso, introduce el principio limitador.

La vida mixta de saber y placer gana la primera posición no porque sea la combinación de dos ingredientes (en el sentido de que dos sean siempre preferibles a uno porque son más, o porque son variados) sino porque el saber, en cuanto está más cercano a la medida y al límite, es superior y, como tal, puede poner medida al placer. Habiendo introducido las categorías ontológicas en el cosmos, procurando salvar la conformidad con la filosofía presocrática y la religión tradicional, Sócrates afirma que el intelecto es congénito con la causa (aitias en sungenes) y es familiar a este género, por lo que el saber está emparentado con la causa de la excelencia de la vida combinada. De esta manera hace posible al placer y lo salva de su autodestrucción (p. 226).

Conclusión

La tesis que expuse en este escrito fue: la actitud de quien se examina a sí mismo usando la dialéctica, expuesta en el personaje de Protarco, es de orden filosófico, y sobre ella insiste Platón en el diálogo *Filebo*. Frente a ello mencioné que Platón muestra dos tesis en contraposición. Una que dice: el placer y sus múltiples expresiones son un bien para los seres humanos. La otra sostiene: el bien no puede ser el placer, es la inteligencia y todo lo que viene de esta es opinión correcta. A esto agrega que es la mezcla de los dos lo que cobra una posición más plausible, pero si, y solo si, hay una preponderancia de la sabiduría sobre el placer y si la sabiduría se apoya en el cálculo y la medida. O sea, solo es posible salvar el placer si él es acompañado por la medida y la sabiduría.

Estos cuatro caminos son explorados en el diálogo por Protarco en compañía de Sócrates y con ayuda de la perplejidad filosófica. Solo con la capacidad de asombro, un filósofo puede entrar en el ámbito del pensamiento filosófico porque no está sujeto a dogmas petrificados en opiniones quietas, sino a la flexibilidad y la maniobrabilidad que ofrece la sabiduría. El examen de los propios puntos de vista es el antídoto contra el veneno de la ignorancia que va haciendo putrefacto todo conjunto de opiniones anquilosadas en la verdad absoluta.

El personaje de Protarco es tratado por Platón para mostrar lo que significa filosofar, inquietarse y acercarse al conocimiento sin la arrogancia de aquel que cree que sabe. Este personaje mantiene una escucha ágil y generadora de pensamiento, admite estar en errores y hace de estos un potencial de creatividad filosófica. Por eso creo que es Protarco bastante relevante en este diálogo por su valentía, su flexibilidad y el uso de su inteligencia para entender las dificultades de los problemas que Sócrates le ponía en frente. Sin él, Sócrates no hubiese avanzado en su pretensión de partero del conocimiento en este diálogo. Sin Protarco, el diálogo perdería su viabilidad y su propósito de mostrar que el placer sin más es un hedonismo burdo, pero que el placer con sabiduría y medida es uno de los mayores potenciales de generación de filosofía y vida buena. Protarco es el filósofo de la apertura y el buscador de conocimiento, junto a Sócrates, en este diálogo.

Conflicto de interés

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

Referencias

- Boeri, M. (2010). Introducción. En M. Boeri (trad.). *Platón. Filebo* (pp. 7-153). Buenos Aires: Losada.
- Boeri, M. (2017). Dialéctica, pensamiento “intuitivo” y “discursivo” en Platón. *Tópicos: Revista de Filosofía*, (52), 11-42. doi:10.21555/top.v0i52.767
- Bossi, B. (2008). El Filebo, el placer salvado por la medida. En: *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón* (pp. 215-289). Madrid: Trotta.
- Bravo, F. (2008). La naturaleza del placer en el Filebo de Platón. *Revista Educación y Filosofía*, 22(43), 139-150. <https://bit.ly/34aS8o7>

- Gadamer, H. (2005). *Verdad y Método*, tomo I. España: Ediciones Sígueme.
- Gomperz, T. (2000). El Filebo. En *Pensadores griegos*, tomo II, (pp. 595-610). Barcelona: Herder.
- Guthrie, W. (2000). Filebo. En *Historia de la filosofía griega*, tomo V (pp. 210-255). Madrid: Gredos.
- Jacobs, W. (2011). Filebo- el núcleo de sabiduría platónica. Sobre el problema de la finitud en la filosofía de Schelling. *Revista Internacional de Filosofía*, XVI, 397-416. <https://bit.ly/3g2GjCI>
- Platón. (2010). *Filebo*. M. Boeri (trad.). Buenos Aires: Losada.
- Sánchez Corredera, S. (2007). Sobre el placer. Lectura del Filebo. Hedoné frente a Phrónesis. *Eikasia: Revista de Filosofía*, 12, 113-143.
- Santa-Cruz, M. (2009). La justa medida: Entre *Político* y *Filebo*. *Revista Signos Filosóficos*, XI(22), 75-100. <https://bit.ly/3gcKmfD>
- Schmidt, U. (2016). Placeres verdaderos y falsos en el Filebo de Platón. *Revista Nova Tellvs*, 34(2), 135-142. <https://bit.ly/34bWkUw>
- Serrano, A. (2006). Comunicación. El Filebo y The Matrix. Una apología de los placeres. *Revista Logoi*, 9, 113-120. <https://bit.ly/3g5GWv9>
- Viveros, E. (2018). Inspiración y escritura orgánica en Nietzsche. Una lectura desde *Ecce Homo*. *Perseitas*, 6(2), 267-273. doi:10.21501/23461780.2832
- Wolf, U. (1999). La fundamentación práctica de la filosofía de Platón. En *La filosofía y la cuestión de la vida buena* (pp. 47-60). Madrid: Editorial Síntesis.
- Yarza, I. (1996). Ética y dialéctica. Sócrates, Platón y Aristóteles. *Revista Acta Philosophica*, 5(2), 293-315. <https://bit.ly/3iSktnj>

EL PROBLEMA ONTOLÓGICO MENTE-CUERPO: ¿IRRESOLUBLE O MAL ENTENDIDO?

The mind-body ontological problem: unsolvable or misunderstood?

Artículo reflexión no derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3672>

Recibido: 13 de enero de 2020 / Aceptado: 12 de junio de 2020 / Publicado: 22 de julio de 2020

*Anyerson Stiths Gómez-Tabares**, *Jose Fernando Ospina Carmona***,
*Andrés Felipe Micolta Henao****

* Magíster en Filosofía, Universidad de Caldas. Docente e investigador de la Universidad Católica Luis Amigó, Manizales, Colombia. Vinculado al grupo de investigación Estudios de fenómenos psicosociales, Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Contacto: anyspnm.gomezta@amigo.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7389-3178>

** Magíster en Filosofía, Universidad de Caldas. Docente Universidad de Caldas, Manizales, Colombia. Integrante del grupo de investigación Tántalo, Universidad de Caldas. Correo: jose.ospina_c@ucaldas.edu.co, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2223-724X>

*** Magíster en Psicobiología y Neurociencia Cognitiva, Universidad Autónoma De Barcelona. Barcelona, España. Contacto: afmicolta@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5378-107X>

Resumen

Este artículo tiene por objetivo plantear que el problema mente-cuerpo, entendido en términos de la determinación de una ontología, ya sea de tipo monista o dualista, ha sido mal abordado; de ahí que lleve a caminos intrincados y conclusiones erróneas, además de extravagantes. Entender la relación de la mente con el cerebro, en términos ontológicos, se debe, entre otros factores, a la herencia cartesiana y su claro dualismo. Se argumenta que el problema mente-cuerpo filosófico no es diferente a un problema mente-cuerpo (cerebro) científico, en el cual se debe buscar asidero en la evidencia empírica. Finalmente, se sostiene que un análisis filosófico exitoso respecto a la relación entre lo mental y lo cerebral debe ser considerado como un problema conceptual asociado al significado lingüístico con consecuencias epistemológicas, pero no ontológico. Asimismo, se concluye que muchos de los conceptos relacionados con lo mental deben considerarse en relación con la realidad institucional para evitar un intento de naturalización de carácter eliminativo.

Palabras clave

Cerebro; Cuerpo; Filosofía; Mente; Neurociencia; Ontología.

Abstract

The objective of this article is to state that the mind-body problem, understood in terms of the determination of an ontology, be it monistic or dualistic, has been poorly addressed; hence, it leads to intricate paths and erroneous, as well as extravagant, conclusions. Understanding the relationship of the mind with the brain, in ontological terms, is among other factors, due to the Cartesian inheritance and its clear dualism. It is argued that the philosophical mind-body problem is not different from a scientific mind-body (brain) problem, in which one must look for support in the empirical evidence. Finally, it is argued that a successful philosophical analysis regarding the relationship between the mental and the cerebral must be considered as a conceptual problem associated with linguistic meaning and with epistemological consequences, but not ontological. Likewise, it is concluded that many of the concepts related to the mental must be considered in relation to institutional reality in order to avoid an eliminatory attempt at naturalization.

Keywords

Brain; Body; Philosophy; Mind; Neuroscience; Ontology.

Introducción

En los dominios de la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas se han generado múltiples explicaciones en torno al estudio de las categorías mentales y el lenguaje psicológico, siendo la consciencia, la intencionalidad, la psicología folk, la comprensión de otras mentes, la causalidad de lo mental, entre otros, los problemas de investigación más emblemáticos y difíciles en lo que concierne a la explicación científica y filosófica.

De manera particular, el problema mente-cuerpo se ha consolidado como uno de los grandes problemas filosóficos respecto a la naturaleza de lo mental (De Brigard, 2017). En la historia de la filosofía de la mente, especialmente durante el siglo xx, la pregunta que ha definido el problema ontológico fue ¿qué relación existe entre la mente y el cuerpo [cerebro]? (Howard, 2017). Para Dennett (2014), esta pregunta no es más que el problema de la interacción planteado por Descartes, el cual parte de la idea de la existencia de dos categorías ontológicas distintas y hasta cierto punto contrarias; por un lado está la mente y los hechos mentales y por el otro, el cerebro y los hechos físicos. Así pues, el reto es explicar de manera satisfactoria cómo ambas categorías interactúan y de qué manera lo hacen.

Sin embargo, son varios los problemas que aparecen al momento de abordar el problema mente-cuerpo. El primero es la necesidad de definir qué es lo mental y lo físico en tanto si son categorías ontológicas distintas o no. El segundo es abordar las relaciones de causalidad entre lo físico y lo mental, lo que remite al problema de la interacción y la supremacía de una categoría sobre la otra. Un tercer cuestionamiento remite a explicar los diferentes rasgos de lo mental, como la consciencia y la intencionalidad, y cómo estos rasgos se relacionan con el cerebro (Howard, 2017; Searle, 2006).

Por estas razones, el problema ontológico mente-cuerpo ha representado un reto para la investigación filosófica en los últimos sesenta años, justamente porque implica abordar múltiples cuestionamientos respecto a la naturaleza de lo mental y la manera en que puede acoplarse a una comprensión física

del mundo (Gómez, Ospina & Micolta, 2019; Kim, 2002). Así pues, el problema mente-cuerpo ha generado gran perplejidad y asombro en la filosofía de la mente, lo que ha llevado al desarrollo de múltiples teorías que han intentado explicar las relaciones causales entre el cerebro y la consciencia.

Como ya se mencionó, el problema ontológico de la mente implica abordar los conceptos de intencionalidad y consciencia, por lo que es necesario aclarar que el hecho de hablar de la consciencia no implica suponer que sea el rasgo principal de lo mental, como piensan algunos filósofos adscritos a la fenomenología (Husserl, 1986; Merleau-Ponty, 1997) o, inclusive, de la filosofía de la mente, como John Searle (1996, 2006). Tampoco implica necesariamente que se considere la característica principal de lo mental a la intencionalidad, tal y como lo afirma Dennett (1998, 2014). Si bien analizar la primacía de los rasgos mentales no es el objetivo de este artículo, es importante mencionar que probablemente no se puede demostrar la superioridad de uno de estos dos rasgos, a saber, la consciencia y la intencionalidad, pues ambos están tan relacionados que es imposible pensar en uno de los dos sin terminar hablando del otro (Gillet & McMillan, 2001).

Con estas claridades, la inquietud sobre cómo es posible que los estados de consciencia dependan de estados cerebrales sigue siendo objeto de revisión teórica, sin que exista, hasta el momento, una explicación satisfactoria que logre dar cuenta de ese eslabón por llamarlo de algún modo en el ámbito físico-cerebral de cómo se produce la consciencia; y es que desde Descartes (1647/2005) parece acentuarse un dualismo entre la mente y el cuerpo en tanto que se han concebido como dos categorías ontológicas distintas, incluso excluyentes entre sí (Howard, 2017; Livingston, 2017). Esto se debe a que, si algo es considerado mental, no puede ser físico en ese mismo aspecto y, si es físico, no puede ser mental (Kügler, 2013; Searle, 2006). Es justamente esta distinción ontológica la que ha permeado la forma como se ha planteado el problema filosófico, el cual versa de la siguiente manera, ¿cómo establecer la relación entre dos categorías, en apariencia diferentes, a saber, lo físico (procesos cerebrales) y lo mental (procesos subjetivos, conscientes y cualitativos)? En palabras de McGinn (2003), ¿cómo puede el agregado de millones de neuronas individualmente insensibles generar la experiencia subjetiva?

El problema en la manera como se plantea la pregunta es que presupone ya un dualismo entre lo físico y lo mental, a la vez que exige un análisis riguroso respecto a los rasgos distintivos de lo mental que impiden el anclaje a una explicación efectiva dentro del funcionamiento de los procesos funcionales del cerebro. Estos rasgos son la intencionalidad, la subjetividad, la causación mental y la noción de consciencia (Searle, 1985, 2006), los cuales sugieren que lo mental y lo físico son dos categorías ontológicas distintas y excluyentes.

Sin embargo, es justamente este supuesto el que ha llevado a entender el problema en términos dualistas o monistas, como si fuera una especie de movimiento pendular que oscila entre los mismos callejones sin salida: el dualismo, el idealismo o el materialismo (Dennett, 2014). A partir de esta intuición inicial se analizará críticamente la manera como se ha abordado el problema ontológico en la discusión filosófica, y se darán algunas razones por las cuales ha sido tan difícil su abordaje. Se parte de la idea de que hay algo engañoso e ilusorio en la manera como está planteado el problema en términos ontológicos, que no permite abordar de manera satisfactoria lo mental y los hechos mentales. Finalmente, se defenderá la tesis de que un análisis filosófico exitoso respecto a la relación entre lo mental y lo cerebral debe ser analizado como un problema conceptual, semántico con consecuencias epistemológicas, asociado fundamentalmente a la manera como se comprenden los conceptos mentales, mas no como un problema ontológico.

Sobre el problema de la relación entre lo mental y lo físico, y las opciones teóricas disponibles

Vale la pena aclarar que la división mente-cuerpo como dos categorías distintas proviene de la filosofía platónica. No obstante, a partir de Descartes se han suscitado debates interminables respecto a esta distinción tanto en el nivel ontológico como epistemológico. A esto Ryle (1967) lo denomina la *doctrina del fantasma en la máquina*, en la cual la consciencia es como un fantasma que habita en un cuerpo (máquina).

La concepción cartesiana de que la realidad se divide entre lo mental y lo físico, y que una solución plausible al problema es encontrar la forma en que estas dos categorías, en apariencia diferentes, se relacionan, es lo que ha llevado a toda clase de teorías respecto a la ontología de lo mental.

En la filosofía de la mente se han debatido diferentes posibilidades de explicación, entre las más representativas se encuentran el conductismo lógico (Carnap, 1981), el dualismo sustancialista (Descartes, 1647/2005) o de propiedades (Jackson, 2003), la teoría de identidad de casos (Davidson, 1980) y de tipos (Place, 2002), teorías *eliminativistas* de lo mental (Churchland, 1995), teorías *emergentistas* como el naturalismo biológico de Searle (1996), el monismo anómalo de Davidson (1980), y todo tipo de materialismos, sean reductivos o no reductivos. En resumen, todas estas opciones versan sobre tipos de dualismos y monismos ontológicos respecto a lo mental.

Otra manera de abordar el problema ontológico ha sido el naturalismo no constructivo de McGinn (2003), el cual plantea que la consciencia es causada por procesos cerebrales y, por tanto, debe existir una *propiedad* que explica el nexo psicofísico. Sin embargo, McGinn (2003), introduce una cláusula perceptiva y cognoscitiva derivada de la forma como el ser humano percibe biológicamente la realidad y la explica bajo categorías físicas observables, lo que impide comprender ese nexo entre lo físico y lo mental. En este sentido, la sensación de misterio ante el problema mente-cuerpo deviene de las limitaciones del ser humano y no de la existencia de un misterio objetivo en el mundo (misterios de *re*). Este tipo de naturalismo realmente no resuelve nada en tanto no brinda una explicación constructiva, pero sí da razones de por qué el problema surge de ciertas limitaciones cognoscitivas que no permiten dar cuenta de esa *propiedad* psicofísica que explique la relación mente-cerebro.

Con este panorama, cualquier posición que se adopte, parece que algo se escapa en la explicación filosófica y persiste cierta sensación de misterio. Esto ha llevado a adoptar posturas filosóficas problemáticas, entre ellas, eliminar la experiencia subjetiva, o darle un estatus ontológico sustancialista a lo mental desligado de una visión materialista del mundo; incluso, se han defendido ideas *panpsiquistas* respecto a la naturaleza de lo mental.

En apariencia, parece haber algo engañoso en la forma de entender el problema que impide una solución. De acuerdo con Searle (1985), una de las dificultades ante el problema mente-cuerpo es que “nos empeñamos en hablar sobre un problema del siglo xx en un vocabulario anticuado del siglo xvii” (p. 18). En consecuencia, el problema recae en posiciones irreconciliables, ya sea el monismo materialista o idealista, y el dualismo. El primero conduce a un conductismo, lógico o psicológico, o a un materialismo *eliminativista* y el segundo, a una defensa de ideas místicas y teístas.

Considerar las hipótesis idealistas es reconocer que existen entidades sobrenaturales o divinas, sin que ello suponga una alternativa mejor. El dualismo, por su parte, implica inflar la ontología del mundo al reconocer dos tipos de naturalezas distintas, lo mental y lo físico. Otra opción es plantear que existe una ontología diferente a la física, y darle así un estatus ontológico diferente a la experiencia fenoménica, tal y como lo plantean algunos qualiofilos (Jackson, 2003; Chalmers, 1996).

Con este panorama, no es de extrañar que se señale que en la filosofía de la mente no ha habido ningún progreso respecto al problema ontológico de la mente. Así, para Dennett (2014), el problema filosófico y la misma historia de la filosofía de la mente es un infecundo péndulo que, en sus palabras:

oscila desde el dualismo de Descartes al materialismo de Hobbes y al idealismo de Berkeley, para volver luego al dualismo, al idealismo y al materialismo, con unos pocos ajustes y cambios de terminología, que resultan ingeniosos, pero poco atendibles (p. 21).

Sin embargo, en las últimas décadas se ha generado un giro naturalista en la filosofía de la mente respecto a la comprensión de los conceptos mentales (Gómez et al., 2019; Gómez, 2018; Hacker, 2006; Scotto, 2017), lo que ha favorecido el desarrollo de argumentos y posturas teóricas basadas en la evidencia empírica que, de manera paulatina, han desacreditado posturas sustancialistas, de tipo idealistas, dualistas o teístas, respecto de una explicación de la consciencia y otros conceptos psicológicos.

Debido al éxito de las neurociencias cognitivas y las teorías de orden computacional para describir, cada vez con mayor detalle, las funciones mentales en términos de sus correlatos anatómicos y funcionales a nivel cerebral (Coward, 2013; Dehaene & Naccache, 2001; Nannini, 2018; Lamme, 2006; Taylor, 2013; Tononi, 2008), muchos filósofos han considerado que el problema mente-cuerpo tiene una explicación materialista. Un primer argumento es que el cerebro causa estados mentales o de consciencia y, de este modo, el carácter fenoménico de la consciencia no es más que una manifestación material, lo que conduce a una teoría reductiva de lo mental (Churchland, 1995, 2007). En este sentido, se elimina toda ontología que no sea explicada materialmente. Así, el contenido fenómeno de la experiencia o *qualia* no existiría. Un ejemplo de esto es el materialismo eliminativo en el que se niega la ontología de los estados mentales diferentes a los estados cerebrales, tal y como lo consideran Churchland (2007) y Dennett (1995, 1997). Para Churchland (1995, 2007), la consciencia es un epifenómeno de la función cerebral y toda explicación en términos de una psicología popular (*folk psychology*) debe ser sustituida por una explicación causal de procesos cerebrales, mientras que para Dennett (1995, 1997, 2005, 2017), es el resultado del proceso evolutivo en el ámbito biológico y cultural (*memético*) en la medida que el pensar en la experiencia como algo inefable, intrínseco y privado es el resultado del mito cartesiano sobre lo mental. Dennett no elimina a la experiencia, sino que intenta mostrarla como el resultado de procesos evolutivos naturales susceptibles de ser conocidos intersubjetivamente y, por tal razón, su teoría sobre la consciencia se ha catalogado de darwinismo neural (Giménez & Murillo, 2007).

Con este giro naturalista, la evidencia empírica en el campo de la psicología y las neurociencias cognitivas se ha utilizado en la discusión filosófica para continuar debatiendo asuntos ontológicos bajo los mismos supuesto clásicos, lo que resulta en una forma más sofisticada y con términos más técnicos de persistir con el mismo problema de la interacción en Descartes. Una razón de esta afirmación se sustenta en que las teorías disponibles respecto a la ontología de lo mental parten del supuesto de que lo mental y lo físico hacen alusión a dos tipos de “cosas”, sean estados, propiedades, procesos, eventos, entre otros, mutuamente excluyentes, y el reto filosófico ha sido justamente explicar esta relación. En este sentido, Searle (1996, 2006) tiene razón cuando afirma

que los filósofos se han quedado con el supuesto fundamental del dualismo cartesiano en cuanto a que lo mental y lo físico son categorías ontológicamente opuestas.

Con los años, han sido muchas las vertientes que han intentado caracterizar lo mental en términos materialistas, y no es de extrañar que, en los albores del conductismo lógico y psicológico, a inicios y mediados del siglo xx, hayan sido las opciones más fructíferas para escapar del dualismo ontológico heredado por Descartes, y cuya intención principal era enmarcar lo mental bajo una visión científica del mundo y, por tanto, materialista.

La versión *fisicalista* del conductismo lógico, asociada con el empirismo lógico de Carnap (1981) y Hempel (1980), la filosofía del análisis del lenguaje ordinario (Ryle, 1967) y, más controversialmente, las propuestas de Wittgenstein (1988), en principio, no se afilian a una teoría materialista, pero sí abogan por un esclarecimiento del significado del lenguaje mentalista, llegando por caminos distintos a la conclusión de que existe una relación conceptual, o inclusive lógica, entre el lenguaje mentalista y el lenguaje conductista. Para el empirismo lógico los enunciados de la psicología, para ser significativos, debían de ser reducibles al lenguaje de la ciencia, un lenguaje *fisicalista* en el que la clase de referencia de las teorías debe ser públicamente observable, por lo menos de manera indirecta y aproximada y, para Ryle, esta sería la única forma posible de no caer en los errores categoriales del cartesianismo. Con todo, ambas formas de conductismo fueron profundamente influyentes en las posiciones materialistas posteriores, las cuales se caracterizaron por su marcado anticartesianismo y la postulación de una posible reducción de lo mental a lo físico.

De otro lado, en los albores del conductismo psicológico (Watson, 1947; Skinner, 1953, 1975, 1989), se consideró que lo mental era una forma de descripción que se refería a ciertos tipos de conductas y expresiones fisiológicas del sujeto. Así, el comportamiento humano debía ser describible en términos del análisis experimental de la conducta, a partir de los métodos de la psicología experimental (Rodas, 2009). Para el conductismo clásico solo era posible establecer una relación entre estímulos o entradas (*input*) y respuestas o salidas

(*output*) para dar cuenta de la conducta en términos de su análisis y predicción. Lo mental no sería más que una forma de descripción *introspeccionista* que puede hacerse operativa de manera científica en términos del análisis de patrones conductuales. Para el conductismo operante, propuesto por Skinner (1953, 1975, 1989, 1991), la forma de utilizar palabras que se refieren a estados mentales o procesos cognoscitivos surge como referencia a ciertos aspectos de la conducta. Por ejemplo, cuando una persona presenta cierto tipo de conductas, sea por factores asociados a los estímulos o consecuencias del ambiente, hay una tendencia, en el lenguaje ordinario, a atribuir predicados mentales a la conducta. Hacer esto no significa, para el conductismo operante, que exista algo llamado mente o consciencia en términos ontológicos.

Para Skinner (1991), el lenguaje mental podría ser utilizado en la vida cotidiana, incluso entre psicólogos, para informar sobre las contingencias verbales de reforzamiento de las personas en términos que designan sensaciones, deseos e intenciones y de una manera *introspeccionista*. Pero dicho lenguaje no hace parte de una comprensión física del mundo y, por tanto, no podía ser empleado en la ciencia. Así pues, una ciencia psicológica debía edificarse bajo los criterios del análisis experimental de la conducta y no bajo criterios mentalistas. Skinner mantuvo esta postura, incluso después del surgimiento del cognitivismo y la revolución cognitiva a mediados del siglo xx.

El conductismo psicológico comparte algunos de los principios epistemológicos del conductismo lógico, especialmente en lo que respecta a la eliminación de la idea de que es necesario postular un yo en la psicología y la crítica a las teorías *homunculares* de la mente, como bien lo muestra Dennett (1978). También comparte algunos principios de la propuesta de Quine (1975, 1984, 1998) respecto a la necesidad de naturalizar la epistemología, la cual debía ser un capítulo de la ciencia empírica, y más concretamente, de la psicología científica.

Otra opción que parece gozar de mayor popularidad en la filosofía es la del funcionalismo propuesto originalmente por Putnam (1975), la cual parte de la idea de que los estados mentales pueden reducirse a estructuras funcionales, constituidas por relaciones de causa y efecto entre un conjunto de

inputs ambientales, procesos internos y *outputs* conductuales. En principio, la propuesta de Putnam es compatible tanto con el materialismo como con el dualismo. Sin embargo, la mayoría de los funcionalistas posteriores se adhirieron al materialismo, entre ellos, Dennett (1978), Block (1980), Tye (1995), Lewis (1972, 1980, 1988, 1993), Fodor (2000) y muchos más. En términos generales, se defiende la tesis de que “los estados mentales se definen según los roles funcionales que juegan al interior de un determinado sistema organizado —del cual nosotros, los seres humanos, somos solamente un caso—” (De Brigard, 2017, p. 34). En este sentido, el funcionalismo puede considerarse materialista si se adiciona la premisa de que las relaciones causales solo pueden darse en lo físico (clausura causal del mundo).

Con este panorama, la cuestión que resulta problemática es aquella en la que las hipótesis materialistas, independientemente de la forma que adopten —materialismo reductivo, materialismo no reductivo, materialismo *eliminativista* o funcionalismo—, parecen no dar respuesta al problema que los filósofos han construido durante años, y no sería de extrañar que una respuesta satisfactoria no sea posible en tanto que el problema filosófico se siga formulando bajo los viejos supuestos del cartesianismo, lo que ha llevado a que persista cierto sentido de misterio e ininteligibilidad ante el problema mente-cuerpo. Sobre del materialismo, Chalmers (1996) afirma que ninguna explicación reductiva de la experiencia subjetiva puede dar una respuesta satisfactoria a la pregunta del “por qué” esta se encuentra añadida al mundo físico. Para Chalmers (1996) este “porqué” debe verse como una explicación que justifique la necesidad metafísica de que los rasgos mentales supervengan a los físicos; en este sentido el materialismo debería eliminar la mera posibilidad de concebir la existencia de un mundo físicamente idéntico a este en el cual no existiera la consciencia en sentido fenoménico.

El problema del problema filosófico mente-cuerpo

Con este panorama, de continuar con esta forma de ver el problema, las soluciones llevarían a los mismos movimientos pendulares de los dualismos y los monismos ontológicos. De allí que sea necesario analizar críticamente la

manera como el problema filosófico ha sido formulado. Así pues, surgen algunos cuestionamientos que se deben considerar: ¿qué hace que el problema mente-cuerpo tenga esa apariencia de irresolución?, ¿acaso hay algo de engañoso en la forma de entender el problema mente-cuerpo, algo así como una ilusión de problema filosófico que no permite evaluar las categorías cognoscitivas sobre las que se entiende la consciencia y el cerebro?, ¿por qué parece tan difícil para los filósofos salvaguardar la intuición de que la consciencia es el resultado del funcionamiento del cerebro?, ¿acaso partir de la distinción ontológica entre mente-cuerpo (cerebro) es justamente el punto engañoso que no permite plantear y entender el problema adecuadamente?

Estas preguntas plantean la idea de que, probablemente, hay algo engañoso e ilusorio en la forma de entender el problema, a saber, considerar que la relación entre la consciencia y el cerebro requiere de una división ontológica, lo que, en efecto, es un signo de la confusión de muchos filósofos que puede llevar a conclusiones erróneas o extravagantes. Por tal razón, un análisis filosófico exitoso respecto a la relación entre lo mental y lo cerebral no debería partir de la ontología, sino que debería ser considerado, en principio, como un problema conceptual, en segunda instancia, como un problema semántico y, por último, deberían analizarse las consecuencias epistémicas que ello implica. Para esto es necesario revisar las categorías cognoscitivas sobre las que se entienden la consciencia y el cerebro.

El problema mente-cuerpo en sentido ontológico, derivado de la herencia cartesiana, es ilusorio y mal entendido. De aceptarlo, implicaría plantear otros problemas filosóficos emanados de los avances de la neurociencia cognitiva, por ejemplo, la relación entre el funcionamiento de procesos cerebrales asociados a la teoría de la mente y la experiencia subjetiva emocional y social, así como el reconocimiento de estados mentales en tercera persona. Estos se podrían considerar variaciones más especializadas al problema mente-cuerpo filosófico y que, al parecer, no generan esa sensación de misterio e ininteligibilidad. Este punto lleva a plantear que el problema mente-cuerpo filosófico no es diferente a un problema mente-cuerpo científico y quizá allí se encuentren algunas pistas para entender un poco más el asunto en cuestión. Por ahora, es

necesario dar algunas razones por la cuales se considera que este problema debe plantearse en términos conceptuales determinadores de significados lingüísticos y epistemológicos, mas no ontológicos.

El dualismo ontológico parece ser el resultado de un mal entendimiento de ciertas categorías cognoscitivas sobre las que se pueden hacer aseveraciones sobre la manera como se perciben y se procesan los eventos del mundo, y que a veces se confunden con los hechos físicos y objetivos del mundo. Dicho de otro modo, hay ciertas formas y usos del lenguaje que se refieren a procesos físicos, hechos brutos y objetivos que no dependen siempre de un sujeto, y otros a procesos mentales, como percepciones, creencias o intenciones. Sin embargo, lo que difiere en uno y otro no es su ontología, sino el tipo de descripción que se utiliza para hablar de los hechos físicos y los mentales.

Por ejemplo, hablar de los procesos neurocognitivos asociados al registro y codificación de la memoria episódica y la descripción del contenido fenoménico del recuerdo vivido no implica que la memoria, como estructura y proceso neurocognitivo y el recuerdo como proceso subjetivo fenoménico, sean ontológicamente distintos, o que haya la necesidad de plantear un dualismo ontológico. La diferencia entre estas categorías radica únicamente en el tipo de descripción y el significado lingüístico atribuido. En otras palabras, se pueden realizar descripciones físicas basadas en las neurociencias o descripciones mentalistas basadas en la psicología popular respecto a la estructura de la memoria y los recuerdos, sin que esto signifique que existan dos ontologías diferentes o un problema ontológico memoria-recuerdo. De esta manera es posible pensar que hay una brecha epistemológica basada en ciertas divisiones cognoscitivas para referirse al mundo.

Una alternativa para disolver el problema ontológico

El ser humano ha desarrollado cierto tipo de estructuración cognoscitiva que le permite hacer descripciones tanto de los hechos brutos, a partir de un lenguaje físico, como descripciones psicológicas, basadas en un lenguaje simbólico y abstracto. Estas formas de descripción y de usos del lenguaje

tienen una finalidad comunicativa marcada por la evolución biológica de la especie humana en términos del desarrollo del sistema nervioso central y la estructura sociocultural.

Esta diferencia en la descripción, y en el uso del lenguaje físico y mental, es una forma de plantear, si se quiere, un tipo de dualismo epistemológico —basado en la descripción— y que es el resultado del desarrollo neurobiológico y la estructura sociocultural institucional, lo que permite establecer criterios públicos de comunicabilidad entre las personas mediante términos intencionales y simbólicos que denotan creencias, deseos e intenciones (Gómez et al., 2019). Un ejemplo de esto es la posibilidad de utilizar expresiones mentalistas basadas en creencias, emociones o intenciones, y cualquier tipo de experiencia subjetiva, respecto a sí mismos o lo demás, sin que sea necesario una distinción ontológica especial de dichas expresiones.

Así pues, la posibilidad de utilizar diferentes tipos de descripción puede generar problemas inexistentes, como confundir lo epistemológico con lo ontológico. El hecho de que el lenguaje de la psicología popular o la llamada *estrategia intencional* (Dennett, 1998) funcione y sea necesaria para la interacción social bajo criterios públicos de comunicación, no significa que deba existir un problema ontológico respecto a la creencia. En consecuencia, es posible afirmar que el problema mente-cuerpo debe plantearse en un nivel conceptual, epistemológico y semántico, en el sentido de analizar las categorías cognoscitivas sobre cómo se comprende lo mental, y la manera como el lenguaje y sus usos afectan el significado.

De acuerdo con lo anterior, el problema ontológico se disuelve y no sería necesario hablar de relaciones causales entre categorías físicas y mentales, lo que evidentemente ha resultado ser engañoso. Esto se debe a que la explicación causal tradicionalmente implica la existencia de al menos dos objetos, eventos o entidades, lo que genera, en consecuencia, una distinción ontológica entre lo físico (cerebral) y lo mental, y una vuelta al movimiento pendular de los dualismos y los monismos ontológicos.

Para evitar caer en estas trampas que conducen a pseudoproblemas y callejones sin salida, el monismo anómalo de Davidson (1980) es una buena forma de abordar el problema filosófico. La ventaja de esta propuesta radica en entender la diferencia entre lo físico y lo mental a partir de la descripción y no desde lo ontológico, sin caer en los excesos reduccionistas del conductismo. La idea de que el lenguaje mental es anómalo permite abordarlo sin necesidad de buscar que este caiga dentro de la estructura *legaliforme* de las ciencias naturales, sino reconocer que la irreductibilidad de lo mental a lo físico no es el resultado de la existencia de una propiedad especial —ontológicamente hablando— que blinde a lo mental contra la reducción. Por el contrario, es el resultado de las propiedades lógicas y pragmáticas del lenguaje mentalista que se deben usar en la descripción de las acciones de las personas.

Esta posición muestra que los intentos de naturalización y reducción extrema de categorías asociadas con lo mental y la intencionalidad están abocadas al fracaso al pensar que son un rasgo del mundo con condiciones de existencia equiparables a las propiedades, estados, eventos o procesos físicos y, por lo tanto, analizables con el mismo aparatage conceptual y metodológico que los rasgos del mundo estudiados desde las ciencias naturales.

Se podría objetar que este modo de abordar el problema no es más que una forma maquillada de reduccionismo, sin embargo, difiere con este en tanto se aleja de la idea de comprender lo físico en términos de propiedades observables, cuyos rasgos ontológicos son antagónicos a lo mental; por tal motivo, la consciencia, como rasgo fundamental de lo mental, no es una condición estructural equiparable a los hechos físicos observables directamente, sino que, por el contrario, es el resultado de un proceso funcional complejo de polisincronización funcional de redes neurales con dominios cognitivos de bajo y alto orden. Por esta razón se aleja de las formas tradicionales de materialismo y se adhiere a un naturalismo biológico.

A pesar de que se ha defendido la idea de que el problema ontológico debe disolverse, es importante aclarar la idea de causación mental, justamente porque es uno de los problemas residuales de la relación mente-cuerpo heredados del dualismo (Searle, 2006). La explicación de causación que se considera

más plausible es que lo mental, en términos de los procesos psicológicos de alta jerarquía cognitiva, como la consciencia por ejemplo, son el resultado del proceso evolutivo y su existencia está determinada por los procesos funcionales cerebrales.

Esta tesis del naturalismo biológico es una forma de escapar de los dualismos y los materialismos tradicionales. Se sabe muy bien que el término de naturalismo biológico ha sido anteriormente empleado por Searle (1996, 2006), y en coherencia con él, se considera que las bases para solucionar gran cantidad de los problemas asociados con lo mental deben tener en cuenta los desarrollos de la biología, especialmente de las neurociencias, pero sin pensar que estos problemas pueden solucionarse solo desde allí, ya que lo mental y los hechos mentales están asociados íntimamente con lo que Searle (1997, 2017) llama la realidad institucional, que a la vez depende de lo social y cultural para ser analizada. Sin embargo, eso no significa que lo mental, en tanto mental, esté inextricablemente vinculado a la “experiencia consciente” como piensa Searle.

Lo interesante es que, de aceptar un naturalismo biológico, se podría considerar que el desarrollo de las capacidades neurocognitivas alcanzadas en los seres humanos para hacer descripciones expresadas en un lenguaje psicológico explicaría el conjunto de descripciones simbólicas y abstractas que se pueden hacer, y aplicarlo tanto en la comprensión de la vida social ordinaria como en la construcción de teorías y problemas metafísicos. Evidentemente, esta tesis va en contravía a la idea de la cláusula cognoscitiva expresada por McGinn (2003), por cuanto se reconoce que es justamente el desarrollo de las habilidades cognitivas superiores lo que permite pensar en ontologías no físicas, describibles en un lenguaje que solo es posible en los seres humanos. Mientras que para McGinn el desarrollo cognitivo del ser humano es tan limitado e insuficiente que no permite dar cuenta de esa propiedad psicofísica que explica el nexo entre lo físico y lo mental.

Esta tesis algo controvertida, y escandalosa para algunos filósofos, plantea que las habilidades cognitivas superiores utilizadas para formular todo tipo de distinciones ontológicas respecto a la naturaleza del mundo no deberían implicar la necesidad de inflar la ontología de las cosas o versar sobre la

naturaleza misma. Por el contrario, debería analizarse en función de las categorías cognitivas y usos del lenguaje que le permiten al ser humano entender el mundo bajo descripciones tanto físicas como mentales, científicas como de psicología popular. En este sentido, es el desarrollo evolutivo y neurocognitivo del ser humano lo que permite, con cierta influencia de los hechos institucionales, inflar la ontología de las cosas y, por tal razón, se reafirma la idea de que el problema mente-cuerpo no es ontológico, sino epistemológico, e incluso abordable desde el punto de vista de las ciencias cognitivas.

Ahora bien, de considerar plausible un naturalismo biológico, tal y como lo considera Searle (2006), puede preguntarse ¿qué podrían aportar las ciencias empíricas al problema filosófico mente-cuerpo? y ¿en qué sentido el problema filosófico mente-cuerpo no es diferente a un problema científico mente-cuerpo?

Una aproximación empírica al problema mente-cuerpo

Ciertamente, un punto de partida para el abordaje científico del problema mente-cuerpo desde la neurociencia, y la ciencia cognitiva en particular, es considerar lo mental desde una óptica naturalizada como procesos funcionales intencionales, aunque sobre esto nos preguntamos: ¿es un proceso de qué y es intencional en cuanto a qué?; sobre lo cual se podría decir que lo mental es el “*by-product*” o resultado de cálculos realizados por estructuras neurobiológicas interconectadas, de cómputo mixto formalizado o conexionista (Mallott, 2013; Taylor, 2013; Von Eckardt, 2003), y es intencional en el sentido de que su contenido se asocia con ciertos procesos mentales que representan y aparentan estar dirigidos a objetos del mundo; así, el término de relación es entendido desde una mirada funcional causal informacional (Johnson, 1983; Neander, 2017).

Gracias a los avances empíricos en los últimos años y al desarrollo de técnicas neuroimagenológicas —registro electrofisiológico, tomografía por emisión de positrones (TEP), la imagen por resonancia magnética funcional (IRMf), técnicas de potenciales evocados o de magnetoencefalografía

(MEG)— ha sido posible establecer los puentes, a veces intrincados, entre las neurociencias y la psicología cognitiva para comprender el funcionamiento de la consciencia y los mecanismos anatómico-funcionales que la producen. Por tal motivo, para Gonzales-Álvarez (2014), el problema mente-cerebro debe ser abordado desde una perspectiva interdisciplinar en diferentes niveles de análisis y complejidad: molecular, celular, sistémico, conductual y cognitivo. En este sentido, las neurociencias cognitivas han abordado la relación mente-cerebro en términos de procesos cerebrales interconectados y sincronizados con diferentes funciones cognitivas, en diferentes niveles de complejidad y jerarquía. Por tal razón, bajo este panorama, propuestas como las de McGinn, de una única propiedad que explique el nexa psicofísico, parecen poco plausibles.

Con respecto a la explicación de la consciencia, teorías neurales, sumadas a enfoques de orden superior, plantean que la explicación funcional de la misma podría radicar en la integración de la actividad de diferentes módulos o circuitos neuronales de la corteza cerebral (Sanguineti, 2017), especializados en procesar las características y tipos de información relevantes para la fundamentación de diferentes tipos de consciencia, como la fenoménica (Koch, Massimini, Boly & Tononi, 2016), o de los subtipos reflexivos tales como la consciencia de acceso, la consciencia narrativa, la consciencia reflexiva o la autoconsciencia (Buckner & Carroll, 2007).

De este modo, la consciencia se explicaría mediante los procesos de conectividad neuronal de los complejos e interactivos circuitos cerebrales. Así, la consciencia solo es posible en la medida en que los módulos permanezcan funcionalmente integrados a procesos de interconectividad neuronal. Esta teoría de la integración es heurística dado que permite explicar la consciencia en términos de grados y niveles de jerarquía cognitiva, de acuerdo con *procesos* de interconectividad y de *arousal*, y no en términos de *estados*.

Con lo anterior no se quiere decir que el problema respecto a la explicación de la consciencia esté resuelto, pues aún se requieren mayores desarrollos científicos y evidencia empírica para determinar con mayor precisión estos procesos complejos de interconexión cerebral que explican la consciencia. Sin embargo, el problema de la relación de lo físico con lo mental en términos

ontológicos debe disolverse para dar paso a una comprensión científica de la consciencia, donde el aporte de la filosofía es el de analizar las bases epistemológicas que soportan teóricamente los hallazgos e interpretaciones de la evidencia empírica. Con esta idea en mente es importante precisar algunos puntos. El primero es que toda neurociencia que busque explicar la consciencia es cognitiva en sentido amplio (Fuster, 2000) y, por ende, el problema científico mente-cuerpo debe ser interdisciplinar. El segundo punto, conectado con el anterior, alude a la idea de que un abordaje filosófico exitoso respecto a la comprensión de las categorías mentales debe considerar la evidencia empírica de las neurociencias en la formulación epistemológica de teorías y conceptos en los campos de la filosofía de la mente, del lenguaje, de la psicología, e incluso en la antropología filosófica; por lo tanto, el cerebro tiene un papel preeminente en la naturalización de la filosofía, y con ello, la idea misma de que el problema ontológico debe disolverse.

Con lo planteado hasta el momento es importante dar razones adicionales de por qué el problema filosófico mente-cuerpo (cerebro) debe plantearse en términos conceptuales, semánticos y epistemológicos que permitan el sustento en la evidencia empírica. Para hacerlo se utilizará el recurso conceptual de McGinn (2003) respecto de una clausura perceptiva, sin que esto signifique simpatizar o aceptar el materialismo no constructivo del autor. Es importante aclarar que la solución constructiva hace referencia a una propiedad natural del cerebro que explique cómo se puede producir consciencia a partir de ella. El argumento versa así:

Deseo sugerir, por el contrario, que tales procedimientos [solución constructiva] están inherentemente cerrados con respecto a P [propiedad instanciada en el cerebro que explica el nexo psicofísico entre el cerebro y la consciencia]. Pienso que la razón fundamental de ello es el papel de la percepción en la formación de nuestra comprensión del cerebro, la manera como nuestra percepción del cerebro limita los conceptos que podemos aplicarle. Sería difícil exagerar la importancia de la idea de que la propiedad de la consciencia misma (o de estados conscientes específicos) no es una propiedad observable o perceptible del cerebro. Puedes asomarte al interior de un cerebro consciente vivo, el tuyo o el de alguien más, y observar ahí una amplia variedad de propiedades instanciadas su figura, color, textura, etc. , pero no podemos ver por ello lo que el sujeto experimenta, el estado consciente mismo. Los es-

tados conscientes simplemente no son objetos potenciales de la percepción (...) en otras palabras, la conciencia es nouménica con respecto a la percepción del cerebro (McGinn, 2003, pp. 77-78).

Esta imperceptibilidad de la conciencia se debe, según el autor, a que los sentidos están dirigidos hacia la representación de un mundo espacial. El problema es considerar que se puede vincular lo mental (la conciencia) con el cerebro en virtud de las propiedades espaciales del cerebro y no a los procesos funcionales que allí se dan. El hecho de que esos procesos de conexiones neuronales-sinápticas, moleculares y funcionales que están generando procesos mentales no sean objeto de percepción directa, no significa que se deba inflar la ontología del mundo, o que no puedan ser estudiados mediante técnicas avanzadas en neurociencia cognitiva que den cuenta de los correlatos de redes y conexiones anatómico-funcionales del cerebro con procesos cognitivos de alto nivel.

Es cierto que la conciencia no está constituida por procesos espaciales accesibles a la percepción directa, pero esto no significa que sea *nouménica* en sentido kantiano, pues considerar la conciencia como una intuición intelectual o suprasensible sería decir que es algo ininteligible, incluso para las neurociencias cognitivas. Pensar en la conciencia o la propiedad que establece el nexo psicofísico, en términos de una percepción directa, puede parecer una visión ingenua si se entiende en términos de procesos funcionales, es decir, en el sentido de relaciones de funcionamiento de estructuras cerebrales. La sinapsis neuronal, por ejemplo, no es objeto de la percepción directa, sin embargo, esto no significa que sea *nouménica*. Con este punto se quiere ilustrar que el funcionamiento de la conciencia, al igual que el de la sinapsis, se da en términos de conexiones y procesos, y no de estados ni elementos perceptibles como objetos fijos.

Conclusiones

Con lo planteado hasta el momento se podría considerar que la respuesta al título del artículo es, por consiguiente, que el problema ontológico mente-cuerpo ha sido mal entendido y que su reformulación requiere sopesar hasta qué punto los conceptos que se están manejando implican hallar un correlato ontológico, o más bien, deben ser analizables desde una base biológica evolutiva. Sin embargo, se debe reconocer que la realidad de lo mental, en gran parte, está más cercana a lo que Searle (1997, 2017) ha llamado realidad institucional, que a la realidad bruta, en el sentido de que los conceptos de la psicología popular (creencias, deseos, intenciones, emociones, sentimientos, entre otros) están dirigidos, fundamentalmente, a las acciones humanas, y aunque dichas acciones, desde algún punto de vista, se refieren a movimientos físicos, sería imposible explicarlas reduciéndolas únicamente a estos (Davidson, 1963).

De acuerdo con lo anterior, la explicación de las acciones fundamentadas en razones exige tener en cuenta un trasfondo mínimo de racionalidad que impide dicha reducción, pese a que abre la puerta para la construcción de explicaciones no reductivas que permitan reconocer la importancia de todos estos factores (Davidson, 1991). Así mismo, la atribución y la explicación de los procesos mentales depende del reconocimiento de tres tipos de esferas que juntas constituyen la base de cualquier elucidación sobre lo mental: a) un conjunto de facultades y capacidades atribuibles a los sujetos; b) el reconocimiento de la existencia de un mundo objetivo accesible a los sistemas cognitivos; y c) la intersubjetividad que se manifiesta en la realidad cultural e histórica mediada por el lenguaje. El error de las aproximaciones tradicionales estaría en intentar reducir la caracterización de los conceptos mentales a solo una de estas esferas (Davidson, 1991)

Esto genera una alerta hacia las propuestas naturalistas demasiado fuertes que intentan naturalizar, en el sentido fuerte de una explicación reductiva eliminativa, conceptos tales como el de significado, información, experiencia, intencionalidad, entre otros, sin reconocer que el análisis y

tratamiento de estos deben tener en cuenta que dependen, pero a la vez constituyen, la realidad social y cultural (Searle, 2017); y que su explicación y comprensión no puede desvincularse totalmente de esos ámbitos, aunque sin perder de vista la evolución biológico-cognitiva de nuestra especie. Un camino promisorio para lograr este cometido podría basarse en la idea de Dennett (2014) de que los conceptos mentales no son referenciales, en el sentido de que dichos conceptos no hacen alusión a un conjunto de entidades u objetos. Esto no quiere decir que son conceptos vacíos o hacen alusión a entidades mitológicas o algo similar, sino que la lógica interna del funcionamiento del lenguaje mental utiliza criterios de existencia diferentes a los del lenguaje físico, donde la realidad de estos no implica que sean entidades particulares o estados individuales, siendo el lenguaje de los procesos más acorde al funcionamiento lógico de dichos conceptos.

Conflicto de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

Referencias

- Block, N. (Comp.). (1980). *Readings in Philosophy of Psychology*. Cambridge, USA: Harvard University Press.
- Buckner, R. L., & Carroll, D. C. (2007). Self-projection and the brain. *Trends in Cognitive Sciences*, 11(2), 49–57. doi: 10.1016/j.tics.2006.11.004
- Carnap, R. (1981). Psicología en lenguaje fisicalista. En A. J. Ayer (Comp.) *El positivismo lógico* (pp. 171-204). México: Fondo de Cultura Económica.
- Churchland, P. (1995). El materialismo eliminativo y las actitudes proposicionales. En E. Rabossi (Comp.), *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva* (pp. 43-68). Barcelona: Paidós.

- Churchland, P. (2007). *Neurophilosophy at work*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Chalmers, D. (1996). *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental*. Barcelona, España: Gedisa.
- Coward, L. A. (2013). *Towards a theoretical neuroscience: from cell chemistry to cognition*. Australia: Springer.
- Davidson, D. (1963). Actions, Reasons and Causes. *Journal of Philosophy*, 60, 685-700.
- Davidson, D. (1980). Mental Events. In D. Davidson (Ed.), *Essays on Actions and Events* (pp. 207-227). New York, USA: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1991). Three Varieties of Knowledge. In A. G. Phillips (Ed.), *A.J. Ayer: Memorial Essays: Royal Institute of Philosophy Supplement*, 30, (pp.153-166) Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (2005). *Las Meditaciones Metafísicas* (G. Graíño Ferrer, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- De Brigard, F. (2017). El problema de la conciencia para la filosofía de la mente y de la psiquiatría. *Ideas y Valores*, 66(3), 15-45. doi: 10.15446/ideasyvalores.v66n3Supl.65652
- Dehaene, S., & Naccache, L. (2001). Towards a Cognitive Neuroscience of Consciousness: Basic Evidence and a Workspace Framework. *Cognition*, 79(1), 1-37. doi: 10.1016/S0010-0277(00)00123-2
- Dennett, D. (1978). Skinner skinned. In D. Dennet (Ed.), *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology* (pp. 53-70). Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Dennett, D. (1995). *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Dennett, D. (1997). *Kinds of Minds: Toward and Understanding of Consciousness*. New York, USA: Basic Books.

- Dennett, D. (1998). *La actitud intencional*. Barcelona, España: Gedisa.
- Dennett, D. (2005). *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Dennett, D. (2014). El problema ontológico de la mente. En D. Dennett (Ed.), *Contenido y conciencia* (pp. 19-40). Barcelona: Gedisa.
- Dennett, D. (2017). *De las bacterias a Bach. La evolución de la mente*. Barcelona: Pasado y Presente.
- Fodor, J. (2000). *The Mind Doesn't Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology*. Massachusetts, USA: The MIT Press.
- Fuster, J. M. (2000). The module: Crisis of a paradigm. *Neuron*, 26, 51-53. doi: 10.1016/S0896-6273(00)81137-X
- Gillet, G. R., & McMillan J. (2001). *Consciousness and Intentionality*. Filadelfia: John Benjamins B.V.
- Giménez, J. M., & Murillo, J. I. (2007). Mente y cerebro en la neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar. *Scripta Theologica*, 30(2), 607-635. Recuperado de <https://bit.ly/3kJIX3M>
- Gómez, A. S., Ospina, J. F., & Micolta, A. F. (2019). Hacia una explicación naturalizada del problema filosófico de las otras mentes. *Revista Guillermo de Ockham*, 17(2), 61-70. doi: 10.21500/22563202.4269
- Gómez, A. S. (2018). De la cosmología peirceana a la evolución social. Reflexiones sobre el agapismo y los hábitos sociales en sentido evolutivo. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 39, 37-58. doi: 10.15332/10.15332/s0120-8462.2018.0118.02
- Gonzales-Álvarez, J. (2014). La mente y el cerebro: historia y principios de la neurociencia cognitiva. En D. Redolar (Comp.), *Neurociencia cognitiva* (pp. 3-26). Madrid, España: Médica Panamericana.
- Hacker, P. M. S. (2006). Passing by the Naturalistic Turn: On Quine's Cul-de-Sac. *Philosophy*, 81(316), 231-253.

- Hempel, C. (1980). The Logical Analysis of Psychology. In N. Block (Comp.), *Readings in Philosophy of Psychology* (pp.11-23). Cambridge, USA: Harvard University Press.
- Howard, R. (2017). *Dualism*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. In E.N. Zalta (Ed.). Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/dualism/>
- Husserl, E. (1986). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Jackson, F. (2003). *Qualia* epifenoménicos. En M. Ezcurdia y O. Hansberg (Comps.), *La naturaleza de la experiencia* (pp. 95-118). Ciudad de México, México: Universidad Autónoma de México.
- Johnson, P. N. (1983). *Mental Models*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Kim, J. (2002). El problema mente-cuerpo tras cincuenta años. *Azafea: Revista de Filosofía*, 4, 45-63. <https://bit.ly/2Q0bxjn>
- Koch, C., Massimini, M., Boly, M., & Tononi, G. (2016). Neural correlates of consciousness: progress and problems. *Nature Reviews Neuroscience*, 17(5), 307-321. doi:10.1038/nrn.2016.22
- Kügler, P. (2013). The ever-shifting problem of consciousness. *Theory & Psychology*, 23(1), 46-59. doi: 10.1177/0959354312457112
- Lamme, V. A. F. (2006). Towards a True Neural Stance on Consciousness. *Trends in Cognitive Sciences*, 10(11), 494-501. doi: 10.1016/j.tics.2006.09.001
- Lewis, D. (1972). Psychophysical and Theoretical Identifications. *Australasian Journal of Philosophy*, 50, 249-258.
- Lewis, D. (1980). Mad Pain and Martian Pain. In N. Block (Ed.), *Readings in Philosophy of Psychology*, (V. I) (pp. 216-232). Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Lewis, D. (1988). What Experience Teaches. In *Proceedings of the Russellian Society* (vol. 13), (pp. 29-35). Sydney: University of Sydney.
- Lewis, D. (1993). Reduction of Mind. In S. Guttenplan (Ed.). *A companion to the philosophy of mind*, (pp. 412-431). Oxford: Blackwell.
- Mallott, H. A. (2013). *Computational neuroscience: A first course*. Germany: Springer.
- McGinn, C. (2003). ¿Podemos resolver el problema mente cuerpo? En M. Ezcurdia y O. Hansberg (Comps.), *La naturaleza de la experiencia* (pp. 65-94). Ciudad de México, México: Universidad Autónoma de México.
- Merleau-Ponty, M. (1997). *Fenomenología de la percepción*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Nannini, S. (2018). The mind-body problem in the philosophy of mind and cognitive neuroscience: a physicalist naturalist solution. *Neurological Sciences*, 39(9), 1509–1517. doi: 10.1007/s10072-018-3455-6
- Neander, K. (2017). *A Mark of the Mental: in Defense of Informational Teleosemantics*. Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Livingston, P. M. (2017). Presentation and the Ontology of Consciousness. *Grazer philosophische studien*, 94, 301-331. doi: 10.1163/18756735-09403002
- Place, U. T. (2002). Is Consciousness a Brain Process? In D. Chalmers (Comp.), *Philosophy of mind: classical and contemporary readings* (pp. 55-60). Nueva York: Oxford University Press.
- Putnam, H. (1975). Mind, Language and Reality. *Philosophical Papers*. Cambridge, England: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CB09780511625251
- Quine, W. V.O. (1975). Mind and verbal dispositions. In S. Guttenplan (Ed.), *Mind and language* (pp. 83-95). Oxford: Clarendon press.

- Quine, W.V.O. (1984). Epistemología Naturalizada. In W.V.O. Quine (Ed.), *La Relatividad ontológica y otros ensayos* (pp. 93-11). Madrid: Tecnos.
- Quine, W. V. O. (1998). *Del estímulo a la ciencia*. Barcelona: Ariel.
- Rodas, R. (2009). *Análisis conductual aplicado*. Manizales: Universidad de Manizales.
- Ryle, G. (1967). *El concepto de lo mental*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Scotto, C. (2017). Del problema de las "otras mentes" a la cognición social: una defensa de la epistemología naturalizada. *Epistemología e Historia de la Ciencia*, 2(1), 43-66. Recuperado de <https://bit.ly/2Y6AH45>
- Searle, J. R. (1985). *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid, España: Cátedra.
- Searle, J. R. (1996). *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona, España: Crítica.
- Searle, J. R. (1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona, España: Paidós.
- Searle, J. R. (2006). *La mente. Una breve introducción*. Bogotá, Colombia: Ediciones Norma.
- Searle, J. R. (2017). *Creando el mundo social. La estructura de la civilización humana*. España: Paidós.
- Skinner, B. F. (1953). *Science and human behavior*. New York, USA: Macmillan Education.
- Skinner, B.F. (1975). *La conducta de los organismos: un análisis experimental*. Barcelona, España: Editorial Fontanella.
- Skinner, B. F. (1989). The origins of cognitive thought. *American Psychologist*, 44(1), 13-18. doi: 10.1037/0003-066X.44.1.13
- Skinner, B. F. (1991). *El análisis de la conducta: Una visión retrospectiva*. México: Limusa.

- Sanguinetti, J. J. (2017). Conciencia. *Diccionario Interdisciplinar Austral*. Recuperado de <https://bit.ly/30YKVWf>
- Taylor, J. G. (2013). *Solving the Mind-Body Problem by the CODAM Neural Model of Consciousness?* London UK: Springer.
- Tononi, G. (2008). Consciousness as Integrated Information: A Provisional Manifesto. *The Biological Bulletin*, 215(3), 216–242. doi: 10.2307/25470707
- Tye, M. (1995). *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Von Eckardt, B. (2003). The Explanatory Need for Mental Representations in Cognitive Science. *Mind and Language*, 18(4), 427-439. doi: 10.1111/1468-0017.00235
- Watson, J. B. (1947). *El conductismo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones Filosóficas*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

INTERCULTURALIDAD E INCULTURACIÓN DE LA TEOLOGÍA EN MÉXICO Y GUATEMALA^a

Interculturality and inculturation of theology in Mexico
and Guatemala

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3687>

Recibido: 3 de abril de 2020 / Aceptado: 16 de junio de 2020 / Publicado: 16 de julio de 2020

*Jorge Valtierra Zamudio**
*Felipe Gaytán Alcalá***

^a Artículo derivado del proyecto *Grupos indígenas, antropología de la religión* del grupo de investigación Desarrollo e Innovación: Estudios sobre justicia social, pobreza y desigualdad de la Universidad La Salle, México.

* Doctor en Antropología del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Investigador de la Universidad La Salle, Ciudad de México, México. Miembro del grupo de investigación Estudios sobre justicia social, pobreza y desigualdad. Contacto: jorgevaltierra@lasalle.mx, ORCID: 0000-0003-3681-7867

** Doctor en Sociología del Colegio de México (COLMEX). Investigador de la Universidad La Salle, Ciudad de México, México. Contacto: felipe.gaytan@lasalle.mx, ORCID: 0000-0002-1409-017X.

Resumen

La interculturalidad —entendida como una forma dialógica e intercambio de códigos y símbolos entre grupos e individuos culturalmente distintos— ha sido un elemento fundamental en el desarrollo y puesta en marcha de la acción pastoral católica y no católica en Latinoamérica, sobre todo en contextos indígenas. La base de esta práctica pastoral o *teopraxis* es la inculturación de la teología, la cual no solo anhela lograr en el contexto socioreligioso una interacción efectiva entre culturas distintas, sino una suerte de asimilación y encarnación religiosa a través de un proceso de *vernaculización* del cristianismo. En este artículo se busca discutir en torno a la interculturalidad y su desarrollo o búsqueda en la pastoral cristiana para lograr la denominada teología de la inculturación. Por medio de dos casos, resultado de una investigación antropológica en diferentes escenarios socioreligiosos, tanto en Chiapas, México, como en Totonicapán, Guatemala, se pretende esclarecer cómo los procesos de inculturación implican una temporalidad y convivencia continua en la diversidad cultural, pero también un proceso de ruptura con modelos ideológicos hegemónicos y eurocéntricos.

Palabras clave

Interculturalidad; Inculturación; Pastoral indígena; Teología; México; Guatemala.

Abstract

Interculturality —conceived as a dialogic way and an exchange of codes and symbols between (culturally) different groups/individuals— has been critical in the development process and the implementation of Catholic and non-Catholic pastoral action in Latin America, especially in indigenous contexts. The basis of this pastoral action (theopraxis), is the inculturation of theology, which not only yearns to achieve within a socioreligious context an affective interaction between different cultures, but a mutual religious assimilation and incarnation through a process of making Christianity vernacular. This article aims to discuss interculturality and its concretion in Christian pastoral to achieve the so-called theology of inculturation. From two anthropological case studies in religious contexts, both in Chiapas, Mexico, and Totonicapan, Guatemala, it is intended to untangle how inculturation processes entails a temporality and continuous coexistence within cultural diversity, but also a process of rupture with hegemonic and Eurocentric ideological models.

Keywords

Interculturality; Inculturation; Indigenous Pastoral; Theology; Mexico; Guatemala.

Introducción

Durante muchos siglos la humanidad se ha caracterizado por tratar de entender, clasificar, aceptar o rechazar lo que es extraño al sí mismo (*yo*), es decir, el *otro*. Muchas de las acciones más atroces en la historia de la humanidad se han basado en el rechazo al *otro* y esta realidad aún es manifiesta a través de actos de racismo, sexismo, exclusión, xenofobia, entre otros, como también se han producido encuentros entre los distintos actores que han derivado en puentes de reconocimiento (interculturalidad) y, en otros casos, desde una relación que no ha sido entre iguales, sino desde una asimetría del poder derivado del uso estratégico de sus recursos materiales, sociales o simbólicos.

El término de interculturalidad se piensa como un escenario dialógico entre el *yo* y el *otro*, en el que hay un intercambio de códigos y símbolos entre grupos e individuos culturalmente distintos para generar una comunicación efectiva, lo que significa modificar la perspectiva que se tiene del *otro* y propiciar un respeto recíproco a pesar de la diferencia cultural e ideológica entre los actores.

En el terreno religioso, la acción misionera y pastoral, a pesar de basarse en una ideología, perspectiva y credo *eurocéntricos*, ha buscado modificar sus métodos de catequización y acompañamiento pastoral dirigidos a grupos que se les concibe como una alteridad —además de sus condiciones desfavorables en términos de pobreza material y exclusión— a partir de la intención de discernir y asimilar los rasgos culturales y la cosmovisión de esas sociedades no europeas.

En particular, en el catolicismo el fundamento de esto se encuentra en el mensaje del Concilio Vaticano II (1962-1965), en documentos como la encíclica *Populorum Progressio* (1967) y en América Latina a través de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en Medellín, Colombia (1968), que no solo propone optar por el pobre y el oprimido (teología de la liberación), sino el diálogo con las culturas y la actualización.

En Latinoamérica el proceso dialogante de reconocer al *otro* y *pensarlo de forma distinta* (Fornet-Betancourt, 2001) es parte de la llamada pastoral indígena y con ello, la inculturación de la teología, que consiste en una reflexión desde la fe, pero también en una praxis que se encarna en la cultura del *otro*. Esta suerte de *teopraxis*¹ y la noción de inculturación *per se* tratan de definirse desde una perspectiva espiritual. Sin embargo, la interacción entre grupos e individuos distintos cultural e ideológicamente en busca de esa inculturación, se relaciona necesariamente con la construcción del escenario dialógico que define a la interculturalidad.

En este artículo se pretende mostrar la forma en que la praxis misionera en contextos indígenas ha intentado llevar a cabo un proceso de inculturación de la teología, con base en un contexto que requiere idealmente del establecimiento de relaciones interculturales. Para tal propósito, se abordará, en primer lugar, la noción de interculturalidad desde una perspectiva antropológica, así como la relación y diferencias entre esta y la inculturación. En segunda instancia, se expondrá la forma en que se entiende y manifiesta la inculturación en escenarios socioreligiosos latinoamericanos. En esa misma línea, y para finalizar, se intentará resaltar cómo desde estos referentes la pastoral indígena y la inculturación de la teología se ha ido transformando para establecer una *teopraxis* que, con la intención de romper con modelos y estructuras eurocéntricas, se ha ido forjando, en principio, de manera similar a un proceso de comunicación intercultural, aunque sigue en proceso. Para ello, se ponen a disposición dos casos de comunidades mayas en México y Guatemala, y se contrasta entre ellas el proceso de inculturación de la teología.

La interculturalidad en la pastoral indígena y la inculturación de la teología

Desde un plano conceptual, la interculturalidad es reciente y polisémica. Se refiere a las relaciones que hay dentro de una sociedad y, por lo tanto, a un proceso comunicativo entre dos o más actores de diversos contextos sociales,

¹ La antropóloga Enriqueta Lerma utiliza el término *teopraxis* con base en la noción de Gustavo Gutiérrez, considerado como uno de los fundadores de la teología de la liberación, en cuanto a que “a Dios se le practica” (Lerma, 2019); es decir, una praxis que pretende mostrar a Dios a través de llevar su Palabra, aproximarse o volverse prójimo del pobre, y luchar por una justicia social a favor de la vida y derechos del pobre.

culturales, económicos y religiosos que son distintos entre sí en el que interactúan el *yo* y el *otro*, en un intercambio de significados, ideas, intenciones, y con ello una forma de mirarse a sí mismo respecto del *otro*. Esto significa que la interculturalidad se “detiene en términos de cultura, etnicidad, lengua, denominación religiosa y/o nacionalidad” (Dietz, 2017, p. 192).

Bajo esta perspectiva, debe considerarse entonces un par de aspectos sobre la interculturalidad y el proceso de interacción que la favorece u obstaculiza, según sea el caso:

- Hay un reconocimiento de aquel que es diferente al *yo* (alteridad) y un proceso de decodificación de lo que este expresa.
- Hay una experiencia de extrañeza que produce el contacto con el *otro*, y un efecto que tiende a la exclusión y el rechazo de ese *otro* (Krotz, 2002).

Desde esta perspectiva, una de las formas más efectivas para entender la interculturalidad puede ser desde la alteridad. Un punto de partida para este propósito es dejar de pensarla a partir de los rasgos físicos, y considerarla desde los rasgos culturales y otras categorías. Esto significa que, como señala Charles R. Hale (2007), la alteridad tiene un trasfondo neo-racista, es decir, no un racismo en su acepción fisiológica y biológica, sino a partir de la idea de que la gente es cultural e ideológicamente diferenciada, por lo tanto, se trata de una suerte de *racismo sin raza* con base en determinadas condiciones como el estatus socioeconómico, la competencia comunicativa, lingüística y cognitiva, el nivel de educación, y el grado de civilidad.

Desde esta posición de diferenciación entre el *yo* y el *otro*, para generar un escenario de interculturalidad y que, por lo tanto, exista una interacción o intercambio de saberes y cosmovisiones entre grupos culturales distintos conformados por la relación que se da entre el *otro* y el *yo*, es importante considerar otros aspectos como la experiencia misma. Esteban Krotz (2002) explica que la alteridad parte de la experiencia de la extrañeza y que no consiste en la imagen que se hace un sujeto determinado de otro, sino de otros aspectos como olores, sabores, sensaciones, climas, paisajes, entre otros. Así, “solamente la confrontación con las particularidades hasta entonces desconocidas

de otros seres humanos —idioma, costumbres cotidianas, fiestas, ceremonias religiosas o cualquier otra cosa— proporciona la verdadera experiencia de extrañeza” (p. 57).

Aunado a esto, Raúl Fornet-Betancourt (2001) advierte que la interculturalidad se refiere a una suerte de diálogo que se abre a las perspectivas y opiniones de diferentes sociedades culturales, de tal forma que se contrastan dichas perspectivas, lo que genera una dinámica comunicativa continua. De esta manera, para hacer posible la interculturalidad, debe entenderse como una forma de *relaciones de alteridades* que incide en la disolución de una relación/interacción asimétrica de dominio del *yo* al *otro* desde la acción comunicativa; por lo tanto, el modelo de interacción *yo-otro*, bajo referentes etnocentristas y universales, se intenta hacer a un lado a partir de la idea de interculturalidad o diálogo intercultural, desde el momento en que se supere la idea de “ver al *otro* como un objeto de conocimiento y no como un sujeto de pensamiento propio pensante” (Fornet-Betancourt, 2001, p. 37).

Desde esta perspectiva, diferentes organismos e instancias han buscado generar escenarios de interculturalidad en busca de reducir el racismo, la desigualdad, la marginación y la exclusión, lo que no se constriñe solo en el aspecto físico y económico, sino sociocultural. Es por eso que desde la década de 1980 hasta hoy persiste una lucha por hacer valer los derechos culturales, a través del reconocimiento del *otro* como diferente, sin que esto implique excluirlo y, además, por romper con las lógicas y modelos del eurocentrismo que definen el grado de bienestar social desde nociones como civilidad o desarrollo.

Al respecto, se puede tomar el ejemplo expresado en los discursos de algunos líderes actuales como el Papa Francisco acerca de acabar con la *cultura del descarte*, lo que implica hacer visibles las alteridades —los pueblos indígenas y campesinos, niños, adultos mayores, pobres, entre otros sujetos sociales (Valtierra Zamudio y Illicachi Guznay, 2019) e incluirlas. Sin embargo, la crítica y preocupación generada por la exclusión de aquellos *otros* que, por lo general, se concentran en los pobres, dominados y explotados, ya estaba presente desde hacía tiempo; aún antes de desarrollar el término interculturalidad.

En contextos socioreligiosos y de diversidad cultural —acaso de interculturalidad— como en África, hubo una fuerte actividad de pastoral cristiana desde la década de 1960. Esta no se concentró necesariamente en prácticas altruistas y asistencialistas, sino en la generación de alternativas que comenzaron a rendir frutos de forma paralela a los procesos de descolonización que se experimentaban en gran parte del continente.

Estas alternativas consistían en el desarrollo de una práctica pastoral, cuya meta era la liberación de los más desfavorecidos, por su pobreza material, pero también su explotación, lo que dio pie a una reflexión teológica que alentaba a muchos religiosos —católicos y no católicos— a luchar *in situ* para generar la conocida teología africana crítica. La base de esta teología se hizo extensiva en América Latina, pues su influencia en la acción fue definitiva durante la segunda mitad del siglo xx en contextos indígenas y campesinos a lo largo del subcontinente.

Esta teología puede pensarse como una suerte de síntesis de lo que se conocería tiempo después como teología de la liberación, pero también conlleva un proceso de comprender al *otro*; es decir, discernir su cosmovisión, su cultura, respetar su forma de expresar su religiosidad, lo que implica necesariamente descentrar y descolonizar la teología misma que, finalmente, se trata de una construcción a partir del eurocentrismo (González-Fernández, 1996). Esto es lo que se conoce como inculturación (Shorter, 1988), término que podría ser similar a la idea de interculturalidad, como la hemos expuesto, pero que va más allá de la creación de un escenario dialógico para pensar al *otro* de distinta forma y enfocarse en la fusión, incluso en la encarnación, con la cultura del *otro*².

La inculturación también es un concepto relativamente reciente que, en tanto la fe se vuelve cultura, implica un reconocimiento de la diversidad cultural y, a su vez, un esfuerzo de la Iglesia al replantearse la articulación de cultura y fe. Sin embargo, como señala De França Miranda (2007), la inculturación se encuentra en curso; es un proceso que se manifiesta de diferentes formas en

² Es importante aclarar que el término *inculturación* existía como tal en la década de 1960. Se trata, según Anscar Chupungco (2005), de un neologismo que surge en el contexto de los misioneros cristianos no católicos, y se hizo extensivo de forma paulatina desde la década de 1970 hasta su mayor difusión en el catolicismo en la década de 1990.

diversas partes del mundo, y “es profundamente ambiguo, porque la globalización cultural abraza elementos positivos y negativos, no siempre fácilmente discernibles” (De França Miranda, 2007, p. 11).

En principio, para entender la inculturación tiene que tomarse en cuenta el contexto sociocultural en el que la Iglesia debe quedar inmersa, así como hacer uso de un lenguaje y modo de vida propios de los miembros de ese contexto. Sin embargo, la idea de esta forma de acomodación no es suficiente para definir la inculturación. Solano-Pinzón (2018) explica que desde el momento en que la cultura se fecunda desde el interior y no desde el exterior, no puede entenderse la inculturación de la fe como algo que viene de fuera y se adapta a la cultura, sino que el cristianismo se impregna y se asimila en la cultura, es decir, se encarna.

El propio Solano-Pinzón (2018) alude a la obra del teólogo Gustavo Gutiérrez cuando se refiere a la apropiación de una matriz cultural, en particular la cultura popular latinoamericana, en donde se “desoculta Dios en los acontecimientos de la historia que viven las mujeres y los hombres que comparten dicha matriz” (Solano-Pinzón, 2018, p. 63). Esto es lo que se denominaría una inculturación de la espiritualidad, pero también esto explica que la inculturación de la fe, por un lado, se da “en el interior de una cultura que debe ser captada y vivida en otra cultura” (De França Miranda, 2007, p. 15); por el otro, que gran parte de la literatura sobre inculturación, se refiere a un proceso, del que hay pocos ejemplos que den cuenta de su praxis (Solano-Pinzón, 2018); y, por último, alude a un elemento o proceso específicamente religioso.

Solano-Pinzón (2018) menciona que Andrés Tornos adjudica la inculturación al antropólogo Melville Herskovits. Sin embargo, dicho antropólogo habla de enculturación, que no es lo mismo. Andrew Orta (2016), por su parte, explica que el término enculturación de Herskovits denota las formas en que un sujeto llega a ser un miembro socializado de una comunidad cultural, y que eso puede explicar *grosso modo* el término que deriva de esto, la *inculturación*. En este sentido, las características de la inculturación podrían ser cuatro, como se lee en el texto de Orta (2016):

- 1) Un término relacionado con un asunto meramente cristiano relacionado con la traducción y realización de los significados y prácticas cristianas en diferentes contextos culturales.
- 2) Una forma de *reevangelización* al presentarse oleadas de misioneros en América Latina (u otros lares) para completar lo que fue ampliamente visto como una deficiente evangelización colonial.
- 3) Un esfuerzo para descontextualizar, en el que los misioneros son llamados algunas veces a abrazar rituales indígenas y católicos en una suerte de folclorización ritualística o catolicismo folk, como le denomina Virginia Garrard-Burnett (2005).
- 4) Un desafío y llamado a reconsiderar las identidades locales, modificando la idea que se tiene de estas como rivales a convertir.

La primera diferencia entre interculturalidad e inculturación, entonces, es que esta última no plantea solo un escenario dialógico entre diferentes sujetos culturales para intercambio de símbolos, códigos y significados culturales con vistas a una convivencia armónica, sino que alude más a una inmersión y sembradura en la cultura desde dentro, por lo tanto, una encarnación. Pero alude también a la religión y ningún otro aspecto más.

Es menester mencionar que, al ser la inculturación un concepto que alude a un proceso, algo que aún no está terminado, quizá la idea más conveniente a exponer no es la teología de la inculturación, como se ha hecho llamar en muchos contextos del sureste mexicano y norte de Guatemala, sino una inculturación de la teología. A continuación, nos concentraremos en desarrollar la idea de inculturación de la teología.

La inculturación de la teología en contextos indígenas

En América Latina, a partir del mensaje que se traduce del Concilio Vaticano II y la CELAM de Medellín, la teología de la liberación, y la *opción por el pobre y liberación del oprimido* fueron el camino a seguir. La polémica que también

se centraba en esta atmósfera de discusión era el carácter eurocéntrico de la práctica misionera que antropólogos como Gerardo Reichel-Dolmatoff (1972) tachaban de etnocida. Diversos grupos religiosos católicos y no católicos, desde la década de 1960, y con mayor intensidad en la década de 1970, modificaron su acción pastoral para establecer un diálogo con los diferentes grupos sociales con los que interactuaban unidos por una meta en común en relación con su liberación, pero en la que se buscaba comprender de forma recíproca los rasgos culturales.

Para organismos como la Iglesia católica, a través del Concilio Vaticano II, la noción de otredad queda implícita y se asume que es parte de la perspectiva cristiana, en que el *otro* no debe ser un extraño, sino concebirse como un sí mismo y amarlo. Al respecto, hay una mención en la carta a los Corintios San Pablo “me he hecho todo para todos con el fin de salvar, por todos los medios, a algunos” (1 Corintios 9: 22, Biblia Latinoamericana). Aquí él expresa un mensaje acerca de tratar de romper con esa diferenciación del *yo* y el *otro*; es decir, se debe concebir al *otro* como aquel al que el *yo cristiano* debe convertirse. Desde esta perspectiva, que podría aludir a una forma de adaptarse al *otro* para *ganarlo* en pos de la causa cristiana, el *yo* se encarna en el *otro*, al igual que el mensaje cristiano.

En ese sentido, la inculturación es la encarnación del mensaje cristiano. No se trata solo de una adaptación o acomodación, sino de una asimilación; es ponerse en el lugar del *otro*, tal como la idea bajtiniana de *exotopía*, es decir, una suerte de posicionamiento recíproco de los actores que interactúan entre sí o como una forma de relaciones de alteridades:

Cuando nos estamos mirando, dos mundos diferentes se reflejan en nuestras pupilas. Para reducir al mínimo esta diferencia de horizontes, se puede adoptar una postura más adecuada, pero para eliminar la diferencia es necesario que los dos se fundan en uno, que se vuelvan una misma persona (Bajtín, 2003, p. 29).

Desde esta perspectiva, la inculturación podría pensarse más que una fusión o asimilación; es decir, como una vía de discernimiento mutuo que genera un proceso comunicativo o dialógico. En la práctica este proceso de inculturación podría observarse desde el momento en que se intenta generar

espacios o escenarios dialógicos —por lo tanto, interculturales— pero sigue siendo un proceso sin que llegue a ser inculturación como tal. Podría pensarse, incluso, que la inculturación es una suerte de ideal que, sin embargo, ha sido toral en la transformación de la pastoral en América Latina, aun antes de utilizarse como concepto.

Un ejemplo claro de esto es el de la Iglesia pentecostal en el Chaco argentino o los menonitas a través de la Iglesia Evangélica Unida con los toba, donde compartían con grupos indígenas de la región, conocían y discernían las teologías de estos, al grado de experimentar una inculturación del evangelio y con ello comenzar a hablar de una teología de la inculturación³.

La encarnación o inculturación advierte un paradigma que se forja con la presencia de la figura sacralizada de Jesucristo, cuya narrativa resalta que nació entre seres humanos, como un hombre, que socializó y adquirió una cultura humana. Esta *encarnación del Verbo* también es una encarnación del mensaje cristiano en la diversidad cultural del mundo. Sin embargo, la inculturación no es solo insertar el mensaje cristiano en una cultura no cristiana ni se relaciona con la idea de que la fe cristiana debe basarse en una forma cultural para existir, porque el cristianismo se expresa y se concreta a través de la cultura, y no con base en esta.

Shorter (1988) advierte que la inculturación es cuando el mensaje cristiano o el Evangelio transforma una cultura y, al mismo tiempo, la cristiandad es transformada en la manera en que el mensaje es formulado y reinterpretado de nuevo. Para Solano-Pinzón (2016) la inculturación va más allá, pues es un proceso de apropiación de una cultura para poder repensar, decir, vivir y celebrar desde ella la forma en que se desoculta Dios. Al respecto, es importante destacar la idea de *apropiación*, pues sin esta no es posible comprender y, por lo tanto, no se estrecha la distancia entre una cultura y otra.

³ Para Ceriani Cernadas y Citro (2005), la Iglesia Evangélica Unida logró, antes que la Iglesia católica, una forma de síntesis religiosa a partir de la afinidad del shamanismo y el pentecostalismo del grupo toba en la misión Nam Cum. Pero, más allá de esa afinidad religiosa y la asimilación teológico-cultural —o quizá reinterpretación religiosa— los menonitas habían buscado comprender los problemas, necesidades y la cultura misma de los toba, para encarnar su misión en el *otro*.

En ambas concepciones, destaca el carácter de reciprocidad relativa en un escenario de horizontalidad y de asimilación, a diferencia de otros momentos históricos en los que estas relaciones yo-otro yacían en el dominio, imposición y coerción de un grupo a otro, en ocasiones no directamente, en una suerte de aculturación, la cual más allá de aludir a la incorporación, por lo general sin violencia, de rasgos culturales de una cultura distinta a la propia, también implica desarraigar o desculturizar algo de la cultura propia o precedente (Ortiz, 1978), situación que expresa un escenario de relaciones de poder, distinto al pretendido en la interculturalidad y la inculturación (Pérez-Brignoli, 2017).

Sin embargo, Shorter (1988) advierte que, en el proceso de inculturación de la fe, los misioneros sí buscan características culturales y expresiones de los locales para adaptar el mensaje y que este sea entendido; en otras palabras, una forma de “descontextualizar las narrativas cristianas de sus referencias culturales de occidente y reposicionarlas dentro de un ‘telos’ o cosmovisión” (Garrard-Burnett, 2005, pp. 49-50).

En este sentido, la inculturación conlleva un elemento teológico sobre la manera en que se presenta el mensaje cristiano. Más allá de una mezcla de creencias religiosas, se trata de características religiosas y culturales no cristianas que se añaden al mensaje cristiano, conservando a su vez una base universalista; es decir, que “está atada a una cultura patrona o universal” (Suess, 1993, p. 156).

La concepción de la inculturación se concreta en una praxis pastoral con un contenido eclesiológico, razón por la que se puede entender como una teología de la inculturación (Mariz & Theije, 2008). Esta *teopraxis* en contextos indígenas generó polémica en América Latina y otras latitudes, por separarse de la universalidad de la Iglesia, lo que indica una postura institucionalizada de la pastoral que fue defendida por misioneros y agentes de pastoral como Pablo Richard (1998), quien aclaraba que la teología de la inculturación no busca oponerse a la

oficialidad de la Iglesia, refugiándose en la microestructura étnica y social, sino a la construcción de la universalidad a partir de unidades pequeñas que estén fortalecidas en su identidad y sean capaces de articularse entre sí en un horizonte que permita transformaciones globales (pp. 58-59).

Existe polémica también en otros sectores, sobre todo el académico, acerca de si es o no posible la inculturación, y si esta conlleva una serie de referentes institucionales eclesiásticos y, por lo tanto, coloniales. En primer lugar, la utopía que esto representa, aclara Pilar Gil Tébar (1997), sería posible si la Iglesia, y su pastoral, hace que sus agentes de pastoral y misioneros conozcan con profundidad la cultura del *otro*. Pero también que los misioneros comprendan que la presencia de Dios no está en el rito cristiano, sino en la población misma, en su cultura, creencias, manifestaciones comunitarias indígenas. Esto se asume con claridad a partir de la forma en que los misioneros explican qué es la inculturación:

inculturación es que realmente te metes en la cultura, aprendes la cultura, conoces la cultura, ves la manera como mira la cultura y a partir de ahí, empiezas a dialogar con la cultura (...) Cuando ya eres capaz de entender cómo entiende el mundo el indígena, entonces ya puedo dar propuestas desde esa visión porque si no estás imponiendo una manera de ser (comunicación personal con G. Torres, FMS, 27 de noviembre de 2008)

Por otro lado, el papel de la Iglesia a través de la teología de la inculturación es rescatar de las formas culturales religiosas indígenas sus formas de organización, estructuras jerárquicas, símbolos y formas de predicación. En otras palabras, forjar una Iglesia autóctona o revestida del ropaje cultural indígena, lo que rompe con la idea institucionalizada y únicamente universalista de la teología y la pastoral (Gil Tébar, 1997).

En términos amplios, la inculturación de la teología —más que la teología de la inculturación— se puede pensar como una acción ideal que busca romper con la idea de un colonialismo religioso o una forma de descentrar la práctica pastoral y la teología, asimilando las bases culturales de los grupos indígenas o autóctonos con los que se presenta; incluso se puede pensar como una forma de adaptarse para llevar a cabo una práctica según el mensaje cristiano.

En suma, si se entiende que la interculturalidad se asume como un escenario que, además de proporcionar la convergencia de dos sujetos o actores física y culturalmente distintos, “cifra su desempeño en la comunicación, en el intercambio de significaciones y la resignificación de los significados intercambiados” (Pech Salvador, Rizo García & Romeu Alday, 2009, p. 34); se diferencia de la inculturación desde el momento en que esta también conlleva un intercambio simbólico y de significaciones, solo que en y a través del mensaje cristiano; es decir, implica un encuentro de universos simbólicos, cosmovisiones y ritualidades distintas que generen un proceso de intercambio comunicativo, y una suerte de asimilación cultural en una mecánica constante, recíproca, horizontal, con la mínima probabilidad de generarse una asimetría y relaciones de poder entre el *yo* y el *otro*.

El escenario en el que se genera la interculturalidad, y en el que podría recaer idealmente la teología de la inculturación a través de la pastoral indígena, consiste en un planteamiento desde el cristianismo, a través de la Iglesia católica u organismos no católicos, que pretende una aproximación distinta a los grupos autóctonos creyentes, partiendo de las bases en términos de los roles o cargos étnicos, para transmitir y manifestar el mensaje cristiano dentro de los patrones culturales autóctonos (Gil Tébar, 1997). Una forma conveniente de comprender la *teopraxis* desde la inculturación y la generación de una plataforma de interacción intercultural es a través de las prácticas propias de la pastoral indígena, como se abordará a continuación.

Inculturando la teología: experiencias en México y Guatemala

Al entender que la inculturación es una forma de encarnarse en la cultura, es claro que su propósito conlleva aspectos más de tipo religioso y espiritual/metafísico que solo comunicativos. Esto significa que, si bien sugiere un mecanismo de comunicación intercultural, también implica el inicio de la construcción de un escenario intercultural porque a través de la inculturación se busca pensar al *otro* de una forma que va más allá de lo exótico; es decir,

pensarlo diferente y como poseedor de un pensamiento propio. Pero también, porque trata de descentrar la teología y praxis religiosa tradicionalmente eurocéntrica, a una policéntrica y vernácula.

Desde una perspectiva más tangible, la inculturación de la teología pretende desarrollarse en eventos y prácticas en que convergen los actores, y donde se da una forma de transmisión de principios y rasgos culturales, discursivos y de significados que se sintetizan. Ejemplos de esto son los cursos de catequistas, encuentros de teología india y rituales que forman parte de la cotidianidad, en donde no solo se reúnen misioneros e indígenas con distintos rasgos culturales y formas de expresión religiosa, sino que se trata de encuentros en los que se comparten formas de experimentar los cultos.

Ciertamente, no siempre estas formas de generar un espacio para compartir y dialogar cumplen con las metas que se tienen desde la inculturación, pues existen muchos elementos expresados, en este caso, por los indígenas, que son reinterpretados por los misioneros y no comprendidos; por lo tanto, no hay un intercambio, ni discernimiento de significaciones. Esto complica y genera obstáculos para que se dé el proceso de inculturación de la teología, pues la reinterpretación induce, por lo general, a una posición de dominio de uno hacia el otro. Pero en el proceso, sí hay algunos rasgos de inculturación.

Para ilustrar esto de mejor forma, se han elegido dos escenarios presumiblemente interculturales en los que se intenta desarrollar un proceso de inculturación de la teología. El primero tiene lugar en la comunidad de origen kanjobal, Rizo de Oro, Chiapas, México, donde se desarrolla un evento conocido como *Curso para catequistas indígenas*, llevado a cabo por una misión católica marista el 23 de octubre de 2008, con el fin de reflexionar, formar y definir los elementos simbólicos y la ritualidad maya que 'deberían' conocer los catequistas indígenas por el hecho de ser mayas. En el otro caso se trata del *Día de todos santos*, el 1 de noviembre de 2008, en la población de Santa María Chiquimula, Guatemala, en que se acompañó a un sacerdote o guía espiritual maya que ha trabajado con la misión jesuita de ese lugar en los procesos de inculturación y teología india.

Rizo de Oro, Chiapas

En México, en el estado de Chiapas, la Misión de Guadalupe de los hermanos maristas trabaja con grupos indígenas desde la década de 1960. Una de sus actividades principales es la formación de catequistas indígenas que facilitarían mucho su obra pastoral y la manera de hacerlo era a través de cursos en los que se impartía instrucción bíblica y educación pastoral. En la actualidad, estos cursos han modificado no solo su formato, sino también los contenidos con la idea de encarnar el Evangelio en las culturas de los indígenas y dejar de pensarlos como sujetos pasivos y adoctrinados, tomando en consideración sus formas de expresión religiosa y su cosmovisión como pilares de la lectura del mensaje cristiano.

De acuerdo con esto, la puesta en marcha de cursos de catequistas indígenas para actualizar y capacitar a estos individuos sigue vigente. En la población de Rizo de Oro, Chiapas, se llevó a cabo uno de estos cursos, en donde el tema principal era el altar maya⁴, hacer una síntesis de cómo este se constituye y la importancia de sus elementos para la cultura mayense a la que se asume que pertenece la comunidad.

Durante el encuentro, una misionera mestiza que estaba a cargo de desarrollar uno de los temas, hablaba de la importancia del altar maya y de los elementos que lo conforman como parte de los valores ancestrales de su pueblo. El encuentro fue interesante y, a través de un registro etnográfico, se logró percibir una serie de actitudes y reacciones cuando la misionera se dirigía a los catequistas, así como cada vez que hacía referencia al altar maya.

La reacción que se veía en el rostro de los catequistas kanjobales era de desconcierto, cuando la agente de pastoral [misionera] hacía mención de antiguos gobernadores mayas como Pakal, el calendario tzolkin y otros elementos que, según ella, era parte de su cultura, que estaba dormida en ellos y que debía despertarse para mostrar su verdadera identidad (notas de campo, 23 de octubre de 2008).

⁴ El altar maya consiste en colocar sobre el piso en forma de círculo una serie de flores, granos de maíz y otros elementos de cuatro colores que representan cada uno los puntos cardinales. El rojo, el este; negro, oeste; amarillo, norte y blanco, sur. Además de los puntos cardinales, el negro representa la noche y la muerte, el rojo el amanecer y la vida eterna, el amarillo la vida terrena y el blanco los ancestros. Al centro del altar que es verde y/o azul, se coloca un crucifijo, que significa unión de la tierra y el cielo (notas de campo, 13 de abril de 2008). Sin embargo, aunque este altar representa la cosmovisión maya, también está inserto el cristianismo.

Ciertamente, el desconcierto de los indígenas se debía a que los elementos que la misionera mencionaba no correspondían ni remotamente al pasado histórico de estas comunidades —que, por lo general, son de reciente creación— ni se sentían familiarizados con esto. Esto se corrobora al investigar más sobre el origen del pueblo y su gente, pues al ser una comunidad kanjobal, es claro que hablar del señor Pakal de Palenque o el calendario *tzolkin* de origen quiché, no cobra sentido en ellos. Se da una reinterpretación de lo que *debe ser esa cultura* por el hecho de que su lengua es de adscripción mayense.

En este ejemplo no se está dando una praxis de comunicación intercultural. Los intentos de establecer un escenario dialogante, a partir de este proceso de inculturación, no es exitoso sino hasta que empiezan a compartir y encontrar algunos puntos en común. Un ejemplo de esto es el altar maya que, aunque no es algo con lo que en esa época se sintieran familiarizados, sí se relacionaba con elementos propios de sus cultos y rasgos culturales como el rito que llevan a cabo en la época de cosecha, el culto a la tierra o la ceiba⁵. Además, existen muchos elementos en el altar maya y en esta forma de ritual propios del cristianismo, con los que sí están familiarizados y son practicantes.

El momento de compartir elementos comunes y de comprender significados es el inicio de un proceso comunicativo que llevaría a la interculturalidad, pero aún no es suficiente. Aquí entra el factor de la temporalidad, porque los misioneros con amplia experiencia y prolongado contacto con los indígenas logran discernir con más facilidad la cosmovisión y ritualidad de los indígenas. En Rizo de Oro esto no se da. De hecho, estos cursos consisten en un encuentro breve que impide un proceso complejo como el de la inculturación, por lo tanto, la interculturalidad. Diferente es el caso de Guatemala, el cual se expondrá a continuación.

⁵ Árbol selvático de gran altura que simboliza la unión del cielo y la tierra.

Santa María Chiquimula, Guatemala

En esta localidad del departamento de Totonicapán, en Guatemala, se encuentra una misión jesuita que ha trabajado con la población quiché en los procesos de teología india e inculturación. La característica de esta población es que los quichés han podido adaptarse muy bien al cristianismo, sin renunciar a sus creencias y su ritualidad que expresan a través de los símbolos del altar maya, el calendario *tzolkin* y eventos importantes como los nombramientos de nuevos cargos, en donde usan elementos propios de su cosmovisión y religiosidad quiché⁶.

El 01 de noviembre de 2008, Día de todos santos en Santa María Chiquimula, se acudió al panteón de la localidad, acompañados de un líder espiritual quiché que ha trabajado desde muy joven con la misión jesuita en calidad de catequista, pero también como asesor en las cuestiones de espiritualidad y ritualidad maya quiché, razón por la que él se concibe como sacerdote maya.

En este recorrido por el cementerio se observaban familias encendiendo candelas, decorando las tumbas y colocando platillos sobre estas. Es una imagen común en muchos pueblos de México y Guatemala. Pero lo que llama la atención son los rituales, el uso del copal, los rezos en *k'iche'*, y las flores, grano de maíz y frutos de los colores del altar maya que disponen sobre las tumbas, que aluden a una práctica exclusivamente quiché, pero también cristiana. La explicación del líder espiritual es que los rezos, los colores de los adornos y los símbolos del *tzolkin* que representan el *nahual* del difunto, es una forma de comunicarse con los ancestros o abuelos, como parte de una tradición maya (notas de campo, 01 de noviembre de 2008).

Tiempo después, cuando se le preguntó acerca de lo que habíamos experimentado en ese lugar y si eso no se contraponía al cristianismo, su respuesta fue que la espiritualidad maya no estaba peleada con el cristianismo, que ellos como quichés pueden navegar los dos ríos, aludiendo a los dos rituales y las dos

⁶ A diferencia del caso de Rizo de Oro, en Santa María Chiquimula los quichés han habitado desde hace varios siglos. En cambio los kanjobales, en especial los de esta comunidad, habían sido grupos migrantes que poblaron esta zona hace cuarenta años. Por eso no están familiarizados con los elementos culturales y rituales propuestos por los misioneros en el curso de los catequistas.

manifestaciones culturales, porque el mensaje de Dios y el cristianismo está encarnado en los quichés y los quichés en el cristianismo (notas de campo, 02 de diciembre de 2008).

Desde esta perspectiva, el líder habla de una forma de inculturación porque se interactúa y se conjugan las dos formas de ritualidad y religiosidad. Sobre esta experiencia se entrevistó a un misionero jesuita de esta localidad, Ricardo Falla, quien explicó la forma en la que los misioneros cristianos se han *inculturado* en la ritualidad y cosmovisión de los quichés con el tiempo, pues

hay algunos que dicen que lo que se dio ahí, a pesar de que tiraron muchos símbolos [mayas] al barranco, sin embargo, fue verdadera inculturación, se apropiaron del verdadero mensaje cristiano (...) se ve como una liberación de las culturas de los antepasados (comunicación personal con Ricardo Falla, Santa María Chiquimula, Guatemala, 2 de noviembre de 2008).

Aquí los misioneros han aprendido de los quichés y se han fundido en sus manifestaciones religiosas en la fe cristiana. Con base en la información etnográfica registrada, el testimonio del líder espiritual maya y el misionero jesuita, lo que se puede obtener de la experiencia en Guatemala, a diferencia de Chiapas, es la forma en que, de tiempo atrás, los espacios de diálogo e interacción intercultural se fueron gestando de forma paulatina en un mismo territorio ancestral, con la constante interacción y en la cotidianeidad, hasta superar en muchos aspectos la comunicación y gestar una ritualidad sintetizada, respetada y discernida; es decir, *inculturada*.

A diferencia del ejemplo expuesto en el apartado precedente, el proceso de inculturación no se da a partir de un evento en el que se expone la necesidad de asumir algunos rasgos, nociones y elementos culturales como un calendario o un personaje histórico, para que *despierte* la identidad indígena. Se trata de ir construyendo un espacio en el que se compartan elementos en común, que se diluya la forma en que el misionero concibe al indígena como receptor, alejado o falto de cultura. Se busca pensar al *otro* de manera distinta y evitar que el cristianismo imponga sus bases eurocéntricas y sus lógicas pastorales asistencialistas.

Para el líder espiritual maya la inculturación se da en la interacción y se manifiesta en el ritual, los rezos y los símbolos que son quichés, pero están inmersos en la cristiandad. Para el misionero jesuita, la apropiación del mensaje cristiano, mientras conservaban su cultura maya (lengua, símbolos, rezos, entre otros), es inculturación, y sobre eso trabajan los misioneros que abrazan esta *teopraxis*.

En Rizo de Oro, Chiapas, a pesar de la reinterpretación o reinención de lo que deben saber y lo que debe despertar en ellos para ser mayas, se empieza a dar una comunicación cuando localizan aspectos comunes como los símbolos de los colores y la cruz cristiana, pero no es suficiente para pensar en un escenario intercultural ni en una inculturación de la fe, pues no se trata solo de encontrar puntos comunes, sino generar un discernimiento recíproco constante que incluye rasgos culturales, ideológicos, sociales, entre otros, mucho más amplios.

En este orden de ideas, hay una serie de reflexiones para hacer sobre la teología de la inculturación o la inculturación de la teología, y cómo la acción pastoral (indígena) se ha ido transformando hasta establecer una *teopraxis* más próxima a la asimilación y encarnación del mensaje cristiano a partir del respeto, discernimiento y diálogo con las culturas indígenas y su cosmovisión.

Consideraciones finales

La construcción de un escenario en el que converjan actores con diferentes credos, rasgos culturales, ideologías y cosmovisiones, que además puedan comunicarse sin generar por esas diferencias una situación de exclusión y discriminación, ha sido un ideal por el que se lucha en distintos ámbitos. Por ejemplo, desde el catolicismo y otras confesiones cristianas no católicas, a partir de finales de los años cincuenta, se conformaron sectores de religiosos y laicos que han trabajado para hacer posible no solo la reducción de la pobreza y el alcance de la vida digna de los sectores más desfavorecidos, sino lograr una comunicación cabal y un ambiente de horizontalidad entre los pueblos.

La vía para lograr estas metas es romper con estereotipos y calificativos que rechazan o sobajan al *otro*, y que se basan en ideas y preceptos eurocéntricos; es decir, principios basados en conceptos como *modernidad* o *civilidad* que definen al *otro*, según sus características como atrasado, menor de edad, sin cultura, entre otros aspectos que ya se han mencionado al principio del texto. A esto se refiere, en parte, Fornet-Betancourt (2001) cuando habla de pensar diferente al *otro*, asumir que este tiene un pensamiento propio y concebirlo como un individuo sin los estereotipos que han predominado desde una perspectiva colonial.

Este afán de generar un contexto intercultural también es parte de la meta del cristianismo desde antes de la existencia de este concepto, pero, además, hay una incesante búsqueda para discernir las culturas diversas en la fe. Es por ello que la inculturación parte de una propuesta que podría pensarse como intercultural, y al mismo tiempo trasciende la interculturalidad misma desde el momento en que, desde la religión, se ha buscado una forma de acción pastoral enfocada en el respeto y discernimiento de la cultura y cosmovisión del *otro*, a partir del desarraigo y descentralización de la teología. Sin embargo, la cuestión aquí es la factibilidad de estas propuestas para lograrlo y cómo hacerlo. Deben tomarse en consideración, en primer lugar, los principales obstáculos para alcanzar estos propósitos. La ideología colonialista y dominante que lleva auestas el misionero e interpreta al *otro* como pasivo, incluso inferior, es uno de estos obstáculos, pero también la formación de grupos de poder y liderazgos que controlan los espacios de interacción, y hablan por el *otro*, indirectamente lo silencian.

Sobre este aspecto, las palabras de una misionera católica tzotzil definen bien las circunstancias:

el problema es que todavía no está en nuestras manos [la teología india]. Hace falta más compromiso. En la coordinación, si acaso está un indígena es porque es principal. Entiendo que es un espacio espiritual muy nuestro y que no todos van a vivir o entender lo de nosotros, entonces ¿por qué los que coordinan estos espacios son en su mayoría *caxlanes* [mestizos]? (comunicación personal con María de la Luz Alcázar, 24 de septiembre de 2010).

Por el contrario, se considera que la temporalidad es uno de los elementos necesarios para lograr establecer un contexto intercultural de diálogo e inculturación, que se cumple en el caso de Santa María Chiquimula; es decir, el tiempo que los misioneros han interactuado con los pueblos indígenas de forma constante, incluso permanente, lleva al discernimiento de los rasgos culturales de estos, incluyendo aspectos del ritual autóctono propio, para verlo desde el cristianismo, que se ha transmitido a través de varias generaciones. El caso contrario ocurre con los kanjobales de Rizo de Oro, Chiapas, pues han tenido rupturas generadas por su movilidad territorial.

Con esto hay un proceso muy avanzado de asumir al *otro* como un sujeto o una sociedad con pensamiento propio, lo que implica dejar de ver al *otro* y su contexto como extraño. Aunque es evidente que en Santa María Chiquimula hubo un proceso de colonialismo religioso, en la actualidad se observan los resultados de décadas de interacción y trabajo de inculturación, que no solo inculturación del Evangelio. Es claro, aún el día de hoy, que no puede hablarse de una inculturación completa. Aún hay procesos de discernimiento recíproco para romper con el dominio de unos (misioneros) sobre *otros*. Sin embargo, es visible la forma en que, tanto misioneros como quichés, han logrado entretejer de forma dialogante y sin coerción los fundamentos del cristianismo, con la cosmovisión y prácticas ritualistas quichés, de tal forma que practican cultos en la cotidianidad desde esta síntesis, no en espacios artificiales, sino en todo momento y cualquier lugar común de la comunidad.

Conflicto de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

Referencias

- Bajtín, M. (2003). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Ceriani Cernadas, C., & Citro, S. (2005). El movimiento del *evangelio* entre los toba del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En Guerrero Jiménez, B. (Ed.), *De indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina* (pp. 111-170). Iquique: Ediciones El Jote Errante-Campus Universidad Arturo Prat.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (1968). Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Medellín: Colombia. Recuperado de <https://bit.ly/2EMJVv>
- Chupungco, A. (2005). *Inculturación litúrgica. Sacramentales, religiosidad y catequesis*. México: Obra Nacional de la Buena Prensa.
- De França Miranda, M. (2007). La Iglesia entre la inculturación y la globalización. *Revista Teología*, XLIV(92), 9-29.
- Dietz, G. (2017). Interculturalidad: una aproximación antropológica. *Perfiles Educativos*, 39(156), 192-207. Recuperado de <https://bit.ly/2FUbS5d>
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclé de Brouwer.
- Garrard-Burnett, V. (2005). Protestantismo en el mundo maya contemporáneo. En M. Ruz y C. Garma, C. (Eds.). *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo* (pp. 49-64). México: Centro de Estudios Mayas/ Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Gil Tébar, P. (1997). Recreando la palabra. La Teología India y la Pastoral indígena: la diócesis de San Cristóbal de Las Casas (Chiapas). En S. Rodríguez Becerra (Coord.). *Religión y cultura* (vol. 2, pp. 395-402). España: Junta de Andalucía/Consejería de Cultura/Fundación Machado.

- González-Fernández, F. (1996). Historia contemporánea de la Iglesia en África. *Anuario de Historia de la Iglesia*, (5), 197-220. Recuperado de <https://bit.ly/2QwvIW0>
- Hale, Ch. (2007). *Más que un indio. Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*. Guatemala: AVANCSO.
- Krotz, E. (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Fondo de Cultura Económica.
- Lerma, E. (2019). *Los otros creyentes. Territorio y teopraxis de la Iglesia liberadora en la Región Fronteriza de Chiapas*. México: Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mariz, C., & Theije, M. (2008). Localizing and Globalizing Processes in Brazilian Catholicism. Comparing Enculturation in Liberationist and Charismatic Catholic Cultures. *Latin American Research Review. The journal of Latin American Studies Association*, 43(1), 33-54. Recuperado de <https://muse.jhu.edu/article/232385/pdf>
- Orta, A. (2016). Inculturation. En H.P.P. Gooren (Ed.), *Encyclopedia of Latin American Religions* (pp. 1-6). Suiza: Springer International Publishing.
- Ortiz, F. (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Pech Salvador, C., Rizo García, M., y Romeu Aldaya, V. (2009). El habitus y la intersubjetividad como conceptos clave para la comprensión de las fronteras internas. Un acercamiento desde las propuestas teóricas de Bourdieu y Schütz. *Frontera Norte*, 21(41), 33-52. Recuperado de <https://bit.ly/3hMOHJO>
- Pérez-Brignoli, H. (2017). Aculturación, transculturación, mestizaje: metáforas y espejos en la historiografía latinoamericana. *Cuadernos de Literatura*, 21(41), 96-113. Recuperado de <http://doi.org/d7jn>

- Reichel-Dolmatoff, G. (1972). El misionero ante las culturas indígenas. *América indígena*, XXXII(4), 1137-1149. Recuperado de <https://bit.ly/2YHsCTR>
- Richard, P. (1998). Crítica teológica a la globalización neoliberal. En Da Costa, N. et al. (Eds.), *Globalizar la esperanza. Reflexiones desde América Latina y el Caribe en la aurora del tercer milenio* (pp. 49-59). México: Ediciones Dabar.
- Shorter, A. (1988). *Toward a Theology of Inculturation*. Estados Unidos: Orbis Books, Maryknoll.
- Solano-Pinzón, O. (2016). Inculturación de la teología como ejercicio hermenéutico de apropiación: hipóstesis desde el Vita Moysis de Gregorio de Nisa. *Cuestiones teológicas*, 93(100), 335-357. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.18566/cueteo.v43n100.a06>
- Solano-Pinzón, O. (2018). El ejercicio de la inculturación de la espiritualidad: aporte de Gustavo Gutiérrez en “Beber en su propio pozo”. *Revista Albertus Magnus*, 9(2), 59-70. Recuperado de <https://doi.org/10.15332/25005413.5100>
- Suess, P. (1993). Inculturación. Caminos, metas, principios. En J. Bottaso (Comp.), *La Iglesia y los indios. ¿500 años de diálogo o de agresión?* (pp.155-182). España: Ediciones Abya Yala.
- Valtierra Zamudio, J., y Illicachi Guznay, J. (2019). La interculturalidad en la pastoral indígena: hacia un diálogo interreligioso en México, Guatemala y Ecuador. *Andes, Antropología e Historia*, 2(30), 1-30. Recuperado de <https://bit.ly/3k18RPx>
- Pablo VI. (1967). Carta encíclica *Populorum Progressio*. Roma: Vaticano. Recuperado de <https://bit.ly/35hITms>

DRAMÁTICA DEL ESPACIO INTERIOR. CUBICULUM CORDIS Y TEMPLUM MENTIS: DOS TÓPICOS AGUSTINIANOS EN LA FENOMENOLOGÍA DE LA HOSPITALIDAD DE JEAN-LOUIS CHRÉTIEN^a

Drama of the internal space. Cubiculum Cordis and
Templum Mentis: two Augustinian topics in the
phenomenology of hospitality by Jean-Louis Chrétien

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3671>

Recibido: 23 de octubre de 2019 / Aceptado: 16 de junio de 2020 / Publicado: 22 de julio de 2020

*Cecilia Avenatti de Palumbo**

^a Este artículo fue elaborado sobre la base de la conferencia pronunciada por la autora en el “Seminario Agustino e la sua heredità” que tuvo lugar en la Scuola di Formazione Patristica de la Università Vita -Salute San Raffaele (Milán) del 20 al 22 de septiembre de 2019.

^{*} Doctora en Letras, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina, Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura, Estética y Teología. Contacto: ceciliapalumbo52@gmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2654-5901>

Resumen

El artículo se propone desarrollar una fenomenología de la hospitalidad que se halla implícita en la obra de Jean-Louis Chrétien, sobre todo en aquellos textos que responden a la influencia de san Agustín. En la primera parte se presentan los tópicos medievales del *cubiculum cordis* y *templum mentis* en el horizonte fenomenológico del esquema del espacio interior. En la segunda, se desarrolla propiamente la fenomenología de la hospitalidad a partir de tres ejes que se desprenden del tópicus del espacio interior: la hospitalidad de la escucha, de la carne y de la fragilidad.

Palabras clave

Cubiculum Cordis; Espacio interior; Fenomenología de la hospitalidad; Fragilidad; Hospitalidad; Jean-Louis Chrétien; San Agustín; Templum Mentis.

Abstract

The article aims to develop a phenomenology of hospitality that is implicit in the work of Jean-Louis Chrétien, especially in those texts that respond to the influence of St. Augustine. In the first part, the medieval topics of Cubiculum Cordis and Templum Mentis are presented in the phenomenological horizon of the internal space scheme. In the second, the phenomenology of hospitality is properly developed from three axes that emerge from the topic of internal space, they are: hospitality of listening, of flesh and of fragility.

Keywords

Cubiculum Cordis; Internal space; Hospitality phenomenology; Fragility; Hospitality; Jean-Louis Chrétien; Saint Augustine; Templum Mentis.

Un estilo incoativo y abisal: herencia y promesa

Filósofo, poeta y teólogo, en el sentido amplio y genuino de quien responde con la llamada del Dios de la revelación en el misterio del mundo y de la historia, Jean-Louis Chrétien (París, 1952-2019) es una de las voces representativas del giro teológico de la fenomenología francesa (Janicaud, 2009; Restrepo, 2010, pp. 115-126; Arboleda Mora, 2012, pp. 257-273). Su muerte repentina, ocurrida el 28 de junio de 2019, se produjo mientras estaba elaborando la conferencia que fue la base de este artículo, lo cual me llevó a recibir su pensamiento como un legado y a escribir este texto desde el horizonte de una misión cumplida.

Bajo la temprana influencia de Heidegger, su pertenencia a la constelación fenomenológica, junto a Lévinas, Jean-Luc Marion y Michel Henry, no le impidió desarrollar una extraordinaria familiaridad con las fuentes patrísticas y medievales, entre las que destaca la figura de san Agustín. Si bien su pensamiento atraviesa toda la producción de Chrétien, hay libros y capítulos que le están específicamente dedicados, lo cual ha orientado el recorte del corpus para nuestra disertación. Subrayaremos aquí las tesis agustinianas presentes desde el comienzo según el orden de aparición de sus obras: *L'effroi du beau* (1987), que se despliegan en *L'inouvable et l'inespéré* (1991), *L'appel et la réponse* (1992), *L'arche de la parole* (1998) y *Le regard de l'amour* (2000), hasta alcanzar su punto máximo de maduración en la trilogía conformada por *San Agustín et les actes de parole* (2002), *La joie spacieuse* (2007) y *L'espace intérieur* (2014), coronada por *Fragilité* (2017).

"Toda escritura verdadera tiene algo de incoativo. Este exceso del encuentro con las cosas, el otro, el mundo y Dios, es lo central del proyecto del que este libro procede" (Chrétien, 2002, p. 143), dice el autor a propósito de *L'inouvable et l'inespéré*. Incoación (*inchoatio*) como sello del origen divino en la creación, eso es precisamente el exceso de lo bello, la *mensura sine mensura* agustiniana, que se consume de modo definitivo como "nuevo comienzo" a partir de la revelación de Dios en Cristo (Chrétien, 2010, pp. 295-308). Precisamente cuando la forma finita de la belleza "resucita en Dios como figura", deja de ser nostalgia trágica de lo infinito para devenir pregustación (*praelibatio*) de la gloria. En deuda con Balthasar, también para Chrétien el cristianismo

es considerado por ello como principio desbordante e innegable de toda estética (2010, p. 305). Pensar y nombrar desde esta sobreabundancia del origen, como respuesta a la llamada que se manifiesta como promesa en el “vaso frágil de lo bello” (Chrétien, 2017, pp. 57-59), es el núcleo del *estilo incoativo* de la obra entera de Jean-Louis Chrétien, *abisal* en altura y anchura, pues brota del abismo luminoso del encuentro con las cosas en su condición originaria.

“¿Cómo decir el todo? ¿Cómo responder a aquello que hay de propiamente excesivo y desmesurado con relación a todas nuestras posibilidades en el encuentro con el mundo?” (Chrétien, 2002, p. 143), se preguntaba el autor en una retrospectiva escrita a mitad de camino. Esa misma impotencia admirativa es la que nosotros experimentamos ante su prolífico corpus (1979-2019), en el que poesía y fenomenología, si bien comparten la exigencia de ir a las cosas mismas en la inmediatez de su estado naciente para captar el sentido surgente, a la vez sensible pero aun no concebido ni percibido, lo realizan con mediaciones radicalmente diferentes (Depraz, 1999, pp. 90-100). Imposible hacer justicia aquí a este pensamiento oceánico portador de una cultura inabarcable. Baste señalar que en su libro *Reconnaisances philosophiques* (Chrétien, 2010), en el doble sentido de gratitud manifestada y atestada en relación con su propia *anagnôsis* comprendida como acto de leer o exploración de un territorio desconocido, figuran Platón y Aristóteles, Plotino y Agustín, Joseph Joubert y Kant, Merleau-Ponty, Sartre, Lévinas, Michel Henry, Heidegger, Maldiney y Hans Urs von Balthasar, entre tantos otros.

Desde el umbral del fragmento elegido para mostrar la heredad de san Agustín, nos ceñiremos aquí a mostrar que, considerados desde el horizonte de su fenomenología de la palabra, los tópicos del *cubiculum cordis* y *templum mentis* ofrecen las bases para el desarrollo de una fenomenología de la hospitalidad, a fin de responder a una cuestión de innegable actualidad. La pregunta por lo fenomenológico propiamente tal en la lectura contemporánea del hiponense se halla en la relevancia conferida a la indisponibilidad del origen como llamada y su relación con la fragilidad como respuesta.

Hemos dividido la exposición de dos partes. En la primera, situaremos ambos tópicos en el horizonte fenomenológico del esquema dramático del espacio interior; en la segunda, desarrollaremos una fenomenología de la hospitalidad implícita en el pensamiento del autor a partir de tres ejes que se desprenden del tópico del espacio interior, a saber: la hospitalidad de la escucha, de la carne y de la fragilidad.

Ce qui a été tenté, c'est un livre avec lui, et non pas un livre sur lui. Il a été pris comme moniteur afin que l'attention à sa parole puisse conduire à ce qu'il lui a été donné de voir dans l'unique lumière commune, et d'entendre de l'unique Maître. Que parler comme écrire soit encore une façon d'écouter et d'inviter à l'écoute, nul mieux que lui ne l'a montré. [Lo que he intentado —dice al comienzo del libro dedicado a Agustín— es un libro *con* él y no un libro *sobre* él. Él fue tomado como guía, a fin de que la atención a su palabra pueda conducir a lo que le ha sido dado ver en la única luz común y de escuchar del único Maestro. Que hablar como escribir sean todavía una manera de escuchar y de invitar a la escucha, ninguno mejor que él lo ha mostrado] (Chrétien, 2013, p. 10).

Me permito apropiarme del elogio de Chrétien y lo hago extensivo a su figura, esperando que ambos pensadores arrojen luz sobreabundante sobre el tiempo que vivimos.

Cubiculum cordis y templum mentis como esquemas del espacio interior

El esquematismo fenomenológico del espacio interior

El interés de Chrétien por el esquema espacial está vinculado, por un lado, con la configuración de la *identidad* que no puede formarse ni subsistir sin relación a un *lugar* y a una *alteridad* (2014, p. 8), y por otro lado, con la *palabra*, ya que “parler, c'est toujours spatialiser, organiser le sens selon des directions et des rapports spatiaux, et la pensée de l'intériorité, comme le montre ce mot même, a toujours produit des schèmes variés qui la figurent et la font saisir” [hablar es siempre espacializar, organizar el sentido según la dirección y las relaciones espaciales, [y] el pensamiento de la interioridad, como lo muestra la misma palabra, ha producido siempre esquemas variados que la figuran y la vuelven asible] (2014, p. 9).

En continuidad con la orientación de su obra *Symbolique du corps*, donde ya había realizado una descripción sistemática de las potencias y actos de la interioridad sobre el modelo de los órganos y miembros del cuerpo a partir del texto *Cantar de los Cantares*, Chrétien (2014) dedicó *L'espace interieur*, su anteúltima obra, a demostrar la vigencia y actualidad de los tópicos cristianos del *cubiculum cordis* y el *templum mentis*. Su intención es claramente ofrecer una lectura renovada de los mismos a partir de la aplicación del esquematismo fenomenológico. Su valoración es proporcional a la importancia de recuperarla para nuestro tiempo, puesto que

la chambre du cœur, cubiculum cordis en latín, ainsi que le nomment les Pères de l'Eglise, est assurément l'une des figures spatiales de l'intériorité psychique et spirituelle les plus décisives et les plus durables dans la pensée occidentale, même si cette affirmation peut surprendre nos contemporains, à la plupart desquels elle est tout simplement inconnue. [la habitación del corazón, *cubiculum cordis* en latín, como la llaman los Padres de la Iglesia, es seguramente una de las figuras espaciales de la interioridad psíquica y espiritual más decisivas y más durables en el pensamiento occidental, a pesar de que esta afirmación puede sorprender a nuestros contemporáneos, a la mayoría de los cuales le resulta totalmente desconocida] (Chrétien, 2014, p. 29).

Fenomenológicamente considerados, dichos esquemas, que *espacializan* o exteriorizan las facultades del alma o las potencialidades de la conciencia, no son simples alegorías didácticas que reemplazan conceptos por imágenes, sino que cumplen una doble función: por un lado, descriptiva, exploratoria o heurística y, por otro, prescriptiva en tanto buscan ejercer una orientación transformadora de la existencia. En el proceso de esquematización juega un rol decisivo el cuerpo que posee un poder de figuración y de *figurabilidad* inagotables. El cuerpo con sus miembros y gestos se presenta como un esquema (en un sentido análogo al de Kant) que permite construir figuraciones, las cuales de otro modo permanecerían inimaginables. Este esquema del cuerpo es un esquema dinámico, una fuente de figuraciones siempre nuevas. Es la flexibilidad esquematizante lo que constituye la fuerza de este lenguaje (2014, p. 11; 2005a, pp. 34-37). Estos esquemas pueden explorar más allá de los límites de los conceptos, hacerlos mover o desplazarlos, suscitar cuestiones nuevas. Figurar (en el sentido de darse por la imaginación una figura espacial) es siempre también configurarse, formarse y construirse a sí mismo según ciertas

direcciones de sentido, abrir el espacio para nuevas posibilidades de ser. Este esquema interior no debe ser hipostasiado como si existiera por sí mismo, sino que su función es suscitar actos de palabra, a fin de generar decisiones prácticas en orden a la configuración siempre renovada de la identidad personal.

Para Chrétien, el espacio interior, que la patrística y el medioevo esquematizan en los tópicos del *cubiculum cordis* y el *templum mentis*, no es el espacio del “hombre interior” (*ho entos anthrôpos*) en oposición al espacio exterior, al que Platón se refiere en la *República* (1986, IX, 589 A), sino el espacio bíblico de la “escucha orante” y del “altar del sacrificio”.

El cubiculum cordis como tópico de la tradición cristiana

El origen del *cubiculum cordis* se halla en el Evangelio de Mateo: “Tú, en cambio, cuando ores, retírate a tu *habitación*, cierra la puerta y ora a tu Padre que está en lo secreto, y tu Padre que ve en lo secreto, te recompensará” (El Libro del Pueblo de Dios. La Biblia, 1981/1990, Mt. 6: 5-6). Es el espacio de la escucha y la oración, un esquema espacial que designa la intimidad e identidad personal habitada por la presencia de Dios, lugar secreto para los otros y para sí mismo, cuyo testigo es Dios, lugar de la verdad y del encuentro, donde la persona escucha y habla con su Padre. *Cubiculum* es en latín la habitación para dormir, el lugar de reposo y de paz, y también el lugar de la intimidad amorosa. De ahí que la otra fuente bíblica sea la palabra hebrea *tameion* que designa la habitación secreta del rey del *Cantar de los cantares*: “Llévame contigo: ¡corramos! El rey me introdujo en sus habitaciones: gocémonos y alegrémonos contigo, ¡celebremos tus amores más que el vino!” (El Libro del Pueblo de Dios. La Biblia, 1981/1990, Cant. 1: 4). Esta habitación no es en sí misma mística, sino el lugar de toda verdadera oración, que es ciertamente la condición de la unión mística. Cuando Dios viene a habitar el corazón, lo convierte en “su” habitación. Fenomenológicamente el movimiento es del Huésped superior y sin medida hacia la interioridad del que hospeda, lo cual quiebra la asimetría: la propia interioridad es agrandada, dilatada, iluminada por el Huésped (Chrétien, 2014, pp. 49-50). En su análisis filosófico de otro pasaje del *Cantar*, que la exégesis atribuye tanto al Esposo como a la esposa —“Yo duermo y mi corazón vela” (El Libro del Pueblo de Dios. La Biblia, 1981/1990, Cant. 5: 2)— desarrolla una

fenomenología de la atención y del deseo, amoroso secreto entre el Amado y la amada que acontece en el fondo del alma: no puede ser divulgado, pero que no queda sin efecto (Chrétien, 2008a, pp. 69-70). Las tres fuentes bíblicas refieren el orden de la acción: orar, amar, velar.

Este paradigma arquitectónico de la tradición cristiana responde al modelo de una construcción. Es tratado antes y después de Agustín por los padres griegos y latinos (Orígenes, Hilario de Poitiers, Ambrosio de Milán, Clemente de Alejandría, Gregorio el Grande), por los medievales (Guillermo de Saint Thierry, Anselmo, Bernardo) y por los modernos (Teresa de Ávila, Francisco de Sales). Como esquema, presenta una dualidad entre la morada habitada por el *Tú* divino, a la que hay que entrar y descubrir, y la morada que la persona ha de edificar. Sin embargo, como veremos, la exploración y la construcción de la identidad no se oponen, sino que pertenecen al mismo camino de purificación, conocimiento y santificación (Chrétien, 2014, p. 201). En tanto creado a imagen del Dios trino, el esquema del *cubiculum cordis* hace referencia a una identidad humana relacional, activa y dinámica, cuyo modo de ser es la acogida y la hospitalidad.

Dramática del cubiculum cordis y templum mentis agustiniano

La obra de Agustín representa para Chrétien un aporte decisivo para el desarrollo, continuidad y vigencia actual de ambos tópicos. Entre los aspectos propios destaca: el dramatismo de la lucha interior, la hospitalidad de la memoria como morada, la dilatación del corazón como acción divina y la oración como generadora de interioridad dialógica en virtud de la cual la habitación del corazón se convierte en templo del espíritu.

Agustín es un pensador agónico, de la lucha y del combate, y por ello su esquema del *cubiculum cordis* posee una potencia única que reside en la dramática aguda con que experimenta el combate para entrar en la propia habitación y permanecer en una intimidad que descubre desgarrada por conflictos y en la que se manifiesta la magnitud de la herida. Por ello, "seulement là où le

combat est au plus vif que la victoire peut s'atteindre, et la paix s'obtenir" [sólo allí donde el combate es más vivo, puede lograrse la victoria y alcanzar la paz] (Chrétien, 2014, p. 57).

En *Confesiones* solo dos veces menciona el *cubiculum cordis*: la primera aparece inmediatamente antes del relato de su conversión cuando evoca el combate en su casa interior, "en medio de aquel gran combate de mi casa interior, que yo había suscitado violentamente con mi alma, en lo más recóndito que tenemos, en mi corazón" (Agustín de Hipona, 2005, p. 225, libro VIII, capítulo 8, párrafo 19). La segunda mención concierne a la presencia del otro en nosotros, a la hospitalidad que ofrecemos a Dios: "¿Pero dónde habitas en mi memoria, Señor, dónde habitas allí? ¿Qué cuarto (*cubile*) fabricaste allí para ti? ¿Qué santuario te edificaste?" (Agustín de Hipona, 2005, p. 291, libro X, capítulo 25, párrafo 36). Dios está en la habitación de mi corazón antes que yo y me espera allí. Solo el acto de la oración abre o entreabre la puerta (Chrétien, 2014, p. 57).

Para Chrétien, es sobre todo en sus *Sermones*, y en particular en sus *Comentarios de los Salmos*, donde Agustín pone en obra la dramática de la habitación del corazón, a partir de situaciones comunes y cotidianas. Es importante destacar que, en la concepción agustiniana, la purificación del *cubiculum cordis* no constituye un acto realizado por la persona a fin de que Dios pueda hacerse presente. Dios viene por sí mismo y por su propia iniciativa, de lo contrario, no sería Él quien viene, sino un ídolo forjado por mí. "Nuestra habitación es nuestro corazón: allí sufrimos el tumulto de la mala conciencia y también es allí encontramos el reposo cuando la conciencia es buena" (Agustín de Hipona, 1946, Ps. 35, 5). ¿Qué significa cerrar la puerta? Que le pides a Dios lo que solo Dios sabe cómo dar. Si lo que le pedimos a Dios viene solo de Él, estará más allá de lo que podemos imaginar y representarnos, y lo deseable será mayor que nuestro propio deseo, y lo dilatará. Dios, dice Agustín, "busca nuestro secreto gimiendo", lo cual interpreta Chrétien (2014) como la tensión de un deseo más fuerte y más alto que nosotros, y no la exhibición orgullosa de nuestra pretendida justicia (p. 64). Esta presencia de Dios en el centro de mi ser es, para Agustín, condición de posibilidad de la presencia en mí de los que amo y del amor mismo que yo les tengo, por el cual pienso en ellos, como lo muestran

estas palabras decisivas del *De Trinitate*: el que ama “conoce mejor en efecto el amor con el que ama que a su hermano al que ama” Agustín de Hipona, 1948, VIII, 8,12). Para Chrétien, es legítimo filosóficamente concentrarse en la presencia divina como fundamento de la propia identidad y de los otros con quienes nos relacionamos de modo determinante para ser nosotros mismos, a las que lejos de excluir, hace posibles en el amor. Por tanto, en la habitación del corazón no hay nada de solipsismo, como lo indica el uso de la preposición *coram*, ante, frente a. Según Chrétien, “para san Agustín, la existencia humana es en el fondo relacional: yo no soy lo que soy sino en la medida en que estoy ante, ante Dios o ante los hombres” (2005b, p. 20).

En la habitación del corazón el alma busca y configura su identidad en la oración: *coram Deo* y *coram multibus testibus* (Confesiones X I, 1). “La porte des lèvres ou de la bouche du cœur, décrite plus haute, es une porte intime de sortie, du dedans au dedans, celle qui laisse prononcer et se former le verbe mental de notre décision” [La puerta de los labios o de la boca del corazón — dice Chrétien en referencia al Salmo 65,22— es una puerta íntima de salida, desde adentro hacia adentro, donde se pronuncia y se forma el verbo mental de nuestra decisión] (2014, p. 70). Justamente por ello, permanecer en la habitación no es una conversión de la mirada en sentido platónico, sino la conversión del *ser-mirado*, de la desnudez de estar expuesto a la mirada y a la acción de otro. Este es el momento de la dramática agustiniana donde ubica Chrétien el paso del *cubiculum cordis* al *templum mentis*. Por la oración, la habitación del corazón se convierte en el templo del espíritu (2014, p. 73).

El esquema del *templo mentis*, en el sentido de edificio, refuerza la condición de construcción de la interioridad ya planteada en el *cubiculum cordis*, pero agrega la dimensión cultual de sacrificio en el altar como centro del corazón. Es en *De Magistro* (Agustín de Hipona, 1982, I, 2) donde Agustín asienta que la diferencia entre habitación y templo radica justamente en el acto de ofrenda (Chrétien, 2014, pp. 116-117). El sacrificio interior por el cual nuestro espíritu se convierte en templo es la humildad: el camino de la intimidad es el del abajamiento y la reconciliación. “Si al presentar tu ofrenda en el altar, te acuerdas de que tu hermano tiene alguna queja contra ti, deja tu ofrenda ante el altar, ve a reconciliarte con tu hermano, y sólo entonces vuelve a presentar tu ofrenda”

(El Libro del Pueblo de Dios. La Biblia, 1981/19904, Mt. 5: 23-24). La oración y el sacrificio suponen siempre la dimensión comunitaria. La interioridad del templo no es autónoma, sino que implica la pertenencia a un cuerpo colectivo, sin el cual yo no sería quien soy. El templo es para Agustín la habitación santificada devenida lugar sacrificial, no como autodestrucción, sino como dilatación de la misericordia. Este esquema permite integrar en el culto el conjunto de mis actos interiores, en un movimiento que va de Dios a Dios. “Vivre activement l’espace intime qui est celui de notre esprit comme «temple», et son centre comme un autel, c’est là une des plus hautes pensées de la dignité humaine, laquelle ne peut se renverser en culte de soi” [Vivir activamente el espacio íntimo, que es el de nuestro espíritu como templo y el de su centro como altar, es uno de los más altos pensamientos de la dignidad humana, la que no puede volverse culto de sí] (Chrétien, 2014, p. 128).

En síntesis, podemos concluir esta primera parte de la disertación afirmando que la identidad puede ser recibida por otros o por Dios, a condición de que suceda un “segundo nacimiento” que consiste en un “reconocimiento”, conversión que se da en el vaciamiento y donación (Chrétien, 2014, p. 142). Mi propia habitación deviene para mí un lugar inhabitable y su intimidad, un infierno, cuando no estoy más que yo en ella, pues ese no es mi destino: esto es capital para distinguirla de las concepciones modernas, en las que el tópico se aleja de su sentido bíblico y la habitación deviene espacio privado, inhabitado, que Chrétien (2014) describe como “sinistre métamorphose du cubiculum cordis” [siniestra metamorfosis del *cubiculum cordis*] (p. 105). La oración, en cambio, es generadora de interioridad: la hace surgir y la desarrolla. La identidad no es algo natural, sino *ipseidad* a construir para luchar contra el olvido y ocultamiento de lo recibido y de la promesa sellada. En la identidad a construir para preservar lo recibido el sentido de habitar y del hospedar es esencial (2014, p. 143). Es por excelencia una construcción de Dios, un acto eclesiológico pues no nos construimos los unos a los otros sino en el seno de la comunidad. De este modo, el espacio interior se agranda sin medida, abrazando los espacios del mundo, lo que lo convierte en un *sacrificium laudis* (2014, p. 156).

Chrétien afirma la importancia del pensamiento del hombre como *imago Dei* que Agustín desarrolla en la segunda parte de *De Trinitate*, para comprender la posibilidad de una habitación de Dios en nosotros, de una “hospitalidad esencial” (Agustín de Hipona, 1948, VIII, 8,12). Que el *cubiculum cordis* y el *templum mentis* sean “hospitalidad para Dios” es “verdaderamente el centro del tópico” del espacio interior (Chrétien, 2014, pp. 20-21) y la característica “plus décisif pour une confrontation de ce paradigme avec celui de notre contemporainité” [más decisiva para una confrontación de este paradigma de la tradición cristiana con el pensamiento contemporáneo] (2014, p. 19). En consecuencia, la segunda parte de nuestra exposición tiene por objeto proponer una fenomenología de la hospitalidad a partir de tres núcleos claves del pensamiento de Chrétien que reconocen como punto de partida el esquema de los tópicos agustinianos: la hospitalidad de la escucha, la hospitalidad de la carne y la hospitalidad de la fragilidad.

Fenomenología de la hospitalidad

La hospitalidad de la escucha

Le première hospitalité n'est autre que l'écoute. [...] De toutes les autres hospitalités, elle forme la condition. [...] Et l'ultime hospitalité, celle du Seigneur, ne sera-t-elle pas de tomber, vertigineusement, dans l'écoute lumineuse du Verbe, l'écouter pour parler, parlant pour l'écouter? L'écoute est grosse d'éternité. [La primera hospitalidad es la de la escucha. (...) Ella es la condición de todas las otras hospitalidades. (...) Y la última hospitalidad, la del Señor, ¿no será la de caer, vertiginosamente, en la escucha luminosa del Verbo, escuchándolo para hablar, hablando para escucharlo? La escucha es rica en eternidad] (Chrétien, 1998, p. 13).

Así comienza Chrétien el primer capítulo de *L'arche de la parole*, que lleva por título “Lo inaudito”, lo cual se halla en sintonía con la dramática de la escucha bíblica y la gestación de la palabra planteada en el esquema del *cubiculum cordis* y del *templum mentis* agustinianos. La hospitalidad se halla en el principio y en el final de la vida, ella es el nombre de lo eterno.

Para Chrétien, escucha y hospitalidad comienzan por el vacío y el desasimiento, los cuales se corresponden con la desnudez epifánica del establo donde se manifestó sin palabras el Verbo de Dios (1998, p. 17). Esta palabra originaria e inaudita es el fundamento de la llamada que el autor identifica con la belleza. “Peut-on penser l´appel comme origine de la parole?” [¿Se puede pensar la llamada como origen de la palabra?] (1992, p. 15), se preguntaba en *L´appel et la réponse*. El camino de su indagación por el origen de la palabra lo conduce a la belleza: del verbo griego *kaléin*, lo bello, *kalón*, refiere al doble sentido de llamar como interpelar y como nombrar (1992, p. 17), al que se añade *kélein*, encantar atrayendo a sí (1992, pp. 22-23). “Est beau ce qui appelle en se manifestant et se manifeste en appelant” [Es bello lo que llama manifestándose y se manifiesta llamando] (1992, p. 19). Se trata de una llamada a ser sí mismo como respuesta por la acción de la alteridad. Dicha llamada de lo bello es ella misma respuesta a una llamada originaria lo que provoca “ese estremecimiento” (2008b, p. 22) que nos reconduce a un origen que se nos manifiesta como indisponible (p. 11), pues la sobreabundancia de la llamada no proviene de uno mismo sino de la misma llamada cuya irradiación nos envuelve (p. 25). La reconocemos porque la plenitud de lo bello deja una herida que, señala Chrétien, no viene a colmar un vacío preexistente en el ser humano sino a abrir un hueco que no existía, a herir al hombre con una herida de la que por sí mismo no podría ni huir ni curarse (2008b, p. 24).

Esta llamada originaria de lo bello no se escucha sino en el irreductible retardo de nuestra respuesta a través de nuestra voz alterada (1992, p. 57). De modo tal que la identidad se configura en la alteridad de la herida de la llamada de la belleza: somos respuesta en la palabra. La belleza es la voz visible que muestra por alusión. La belleza es la voz misma de las cosas, llama y al hacerlo establece un diálogo (1992, p. 47). Cada iniciativa que el hombre emprende es, para Chrétien, una continuación del sí inmemorial en la pausa de un doble exceso: el exceso infinito de la llamada y el exceso del sí inmemorial pronunciado como respuesta que supera cada sí dado en la vida. Por eso cada palabra tiembla y resuena entre dos abismos: el origen abisal de la llamada que la hace posible y el fin abisal de la respuesta cumplida, que es apocalíptica y coral (1992, p. 31). Este exceso abisal del origen que se manifiesta en lo bello no puede ser sometido a las categorías del yo. La llamada a ser es pensada como palabra, el

sujeto nace a la palabra en la medida en que responde a la interpelación de lo bello. No hay sujeto propiamente dicho que se constituya antes de la escucha de la llamada, sino que la identidad acontece como la respuesta que se da a la llamada (Thirion, 2002, pp. 742-761).

Ce qui, de ma part, ouvre et déploie l'espace intime et vaste à la fois de cette chambre est l'acte de la prière, cette adresse en moi à ce qui n' est pas moi, laquelle forme toujours une réponse à son appel. [Lo que de mi parte abre y despliega el espacio, íntimo y vasto a la vez, de la habitación del corazón es el acto de la oración, este dirigirme en mí a quien no soy yo, la cual forma siempre una respuesta a su llamada] (Chrétien 2014, p. 72).

Retomando lo desarrollado en la primera parte, podemos afirmar que si para Agustín, "la plus haute possibilité de la parole humaine est assurément la prière et le sacrifice de louange" [la más alta posibilidad de la palabra humana es la oración y el sacrificio de alabanza] (2013, p. 10), la llamada y la respuesta, como los actos propios de la identidad, pertenecen a la hospitalidad del espacio interior.

La hospitalidad de la carne

El análisis de la sensibilidad, que es el lugar de la primera presencia en el mundo, es determinante para comprender que el hombre a quien la belleza llama habita en el mundo y que ha de responder con la totalidad de su existencia pronunciando en respuesta una palabra carnal. Pues bien, fenomenológicamente esta palabra es voz y como tal es carne vivida. La voz humana es el lugar de la irrupción del espíritu (cuerpo y alma) en el mundo: algo de mí se altera y se quiebra perdiéndose en el don. La voz es carnal (1992, p. 101), el ojo escucha y la voz mira, extáticamente (1992, p. 51). La carne no es un órgano, sino un ámbito, un medio que llevo siempre conmigo, sobre mí, en mí. El ámbito de la carne exige la distancia de la herida ya que la absoluta proximidad la extingue (1992, pp. 149-150).

La fenomenología de la palabra como llamada y respuesta nos había mostrado que la ipseidad se constituye en el encuentro con la alteridad, a la cual consiente desde lo más profundo de sí: es este acontecer lo que la voz traduce.

“Cette voix intérieure n’a jamais été une «voix» présente au fond de l’esprit ou de la conscience, elle a toujours résonné dans le monde, là où nous sommes” [Esta voz interior no es una voz presente en el fondo del espíritu o de la conciencia, ella ha resonado desde siempre en el mundo, allí donde nosotros somos] (1992, p. 99). La obra que Chrétien dedica a Agustín constituye el desarrollo de esta fenomenología de la palabra siguiendo el hilo conductor de sus actos que son “verbos” del corazón o del espíritu (2013, p. 8). Todos los actos de palabra son actos del cuerpo. El “interrogar” es un acto de la vista y como el “escuchar” es acontecimiento transformador: se ha de vivir la palabra escuchada (2013, pp. 29-31), por ello, para Agustín, se ha de “comer” y “beber” la palabra como alimento, es decir, se ha de acogerla y hospedarla activamente, hacerla penetrar en nosotros por actos que son nuestros (p. 43): “rumiarla”, no repetitivamente sino como acto sabroso y gozoso (pp. 51-56), para “eructarla” reenviándola y proclamándola (p. 60). De aquí procede el acto de “traducir” sobre el presupuesto de una comunidad de lenguaje (2013, p. 65), el acto de “leer” y el de “escribir” como camino existencial que nos conduce a nosotros mismos y nos revelan lo que no sabíamos (pp. 81 y 85). Por su parte, el “callarse” se presenta como forma de *kénosis* en un silencio que está en continuidad con la palabra (pp. 93 y 98); el “enseñar” no como un escuchar al maestro, sino como un escuchar con el maestro (p. 100); el “mentir” y el “confesar” como estar o no en la verdad *coram Deo, coram multis testibus*, lo cual supone cesar de infatuarse afirmándose en la propia justicia (2013, pp. 122 y 128); el “atestiguar” el amor (p. 142); el “cantar” la novedad como acto existencial que dilata el alma en la voz (pp. 51 y 153); el “gritar” silencioso como dimensión de la palabra en la habitación del corazón; la oración que va de Dios a Dios, que es siempre grito del pobre y del Espíritu (pp. 161-162, 168 y 172); el “bendecir” la victoria sobre la muerte (p. 181); el “conceder” y “prometer” como lugar por excelencia del don (2013, pp. 192 y 201); el “recordar” como retorno al Verbo no al Uno (p. 211); el “perdonar” como acto del verbo divino (pp. 223-224); el “bautizar” como prolongación en la teología sacramental de la potencia parlante del cuerpo que Agustín propuso en relación con la belleza (p. 238); el “gemir” por amor como la paloma del Cantar y como el Espíritu a causa de los dolores de parto, exultación trémula del ya pero todavía no (pp. 250-254) y por último, el “gozar”, que es

siempre vocal, corporal, pascua del lenguaje: gozo coral y universal del Alelluia, júbilo que pone en juego el lugar insustituible del cuerpo en la contemplación (pp. 262-266).

La visibilidad del cuerpo es uno de los lugares privilegiados para Chrétien de la expresividad humana, por lo que afirma Falque (2014, pp. 239-262) que aquí el arca de la carne es más originaria que el arca de la palabra: para nombrar primero Adán debió acoger las cosas y hospedarlas en su silencio. "C'est de tout son corps qu'on écoute, l'acte de parole n'étant jamais séparable d'un acte du corps. La vérité toujours inachevée de l'écoute est une vérité cordiale". [Es con todo el cuerpo que se escucha, el acto de la palabra no es jamás separable del cuerpo. La verdad siempre inconclusa de la escucha es una verdad cordial] (2014, p. 21). La hospitalidad es resistente a todo intento de abstracción: siempre se acoge en la carne vivida que es cuerpo y alma.

"Jusqu' où va notre hospitalité? Jusqu' où peut-elle aller? Que pouvons-nous accueillir, recueillir, et comment?" [¿Hasta dónde llega nuestra hospitalidad? ¿Hasta dónde puede llegar? ¿Qué podemos acoger, recoger, y cómo?] (1998, p. 1). La hospitalidad del arca alcanza a toda la creación, dado que la palabra humana, dice Chrétien (1998):

Cependant, cet entretien ne saurait avoir lieu dans le vide, il est au monde, ce monde que nous ne cessons de partager, entre nous, mais aussi bien avec d' autres formes de présence, celle des animaux, celle des végétaux, celle des choses. Dans la parole, nous répondons également d' elles, tout comme nous leur répondons. [Sin embargo este encuentro no tendría lugar en el vacío, existe en el mundo, en este mundo que no sólo compartimos entre nosotros, sino también con las otras formas de presencia, las de los animales, los vegetales, las cosas; en la palabra respondemos igualmente por ellos, así como les respondemos a ellos] (p.1).

Nuestra voz hospeda el silencio de las creaturas para nombrarlas, no como acto de dominio, sino en la mirada y la escucha: podemos nombrar porque podemos hospedar. La dimensión agónica de la palabra se juega en este cuerpo a cuerpo con el silencio, con lo que no puede ser dicho y que, sin embargo, ha de ser dicho. La palabra se arriesga porque es siempre lo inaudito lo que quiere decir. Lo que hay de silencioso en los acontecimientos, esto es lo que buscamos llevar a la palabra. De ahí que "notre voix ne peut bâtir l' arche

de la parole, où tout será hébergé et reçu, qu' à la mesure de l' hospitalité de son silence" [nuestra voz no puede construir el arca de la palabra, donde todo será hospedado y recibido, sino en la medida de la hospitalidad de su silencio] (1998, p. 103), que es vía de la adoración al Dios que llega y se hospeda y no el objeto de esta adoración (p. 100).

En un nivel de mayor profundidad, junto al silencio de la escucha y de la respuesta, Chrétien considera una tercera dimensión: el silencio como éxtasis o exceso, el silencio místico "où la parole reçoit, dans la surprise et la passivité, le don d' un silence plus haut" [donde la palabra recibe en la sorpresa y la pasividad, el don de un silencio más alto] (1998, p. 68). El encuentro inaugurado por *el Cantar de los cantares* acontece en el silencio elocuente de la donación nupcial, donde paradójicamente la palabra es llevada a su máxima plenitud (1998, p. 85). Una mística cristiana no puede ser sino una mística del amor recibido y donado, tal como se dio en el principio en Dios mismo. Por ello, el más alto silencio cristiano es silencio amoroso, silencio de la unión con Dios (1998, pp. 101-104). En esta hospitalidad del amor místico se revela con toda su fuerza el carácter insustituible de la espacialidad.

La hospitalidad de la fragilidad

Para Chrétien, la fragilidad es un concepto central y decisivo de la patrística latina, y sobre todo de Agustín, para designar el núcleo de la condición humana (2017, pp. 158 y 209). Frágil, del verbo *frangere*, es lo que puede quebrarse desde adentro, como el vaso. Se distingue de vulnerabilidad, lo que puede ser herido desde afuera, y de debilidad, en tanto esta designa la inclinación al mal. Mientras debilidad se opone a fuerza, el antónimo de fragilidad radica en la imposibilidad de quebrarse, lo cual corresponde al orden de lo divino (2017, pp. 7-12). "Le Verbe vient «habiter» en nous, c' est-à-dire dans notre fragilité" [El Verbo viene a 'habitar' en nosotros, es decir, en nuestra fragilidad] (2017, p. 203). Para Agustín, la fragilidad va a la par de la dimensión agónica de la condición humana que consiste en luchar contra la desesperanza (2017, p. 206). La fragilidad no puede ser abolida ni suprimida, sino transfigurada para volverse dúctil a la acción del Huésped divino (2017, p. 163).

El corazón humano tiene conciencia de su propia fragilidad: en un sentido negativo, como posibilidad de quebrarse a cada instante, lo cual lo humilla y vacía de orgullo; en un sentido positivo, la fragilidad lo dilata y lo vuelve flexible a recibir al Huésped. La hospitalidad acontece en la fragilidad, en esta *dilatatio cordis*, término central de la antropología bíblica (2007, p. 11). De ahí que para Chrétien (2007),

Cette dilatation de l'âme par Dieu pour qu'il puisse y habiter est le sommet, la fin, et donc aussi le principe organisateur de la méditation agustinienne de l'espace intérieur. [...] Seul le désir de Dieu découvre que notre cœur n'est ni assez grand ni assez pur pour Lui donner l'hospitalité. [Esta dilatación del alma por Dios para que él pueda habitarla es la cumbre, el fin, y por tanto el principio organizador de la meditación agustiniana del espacio interior. [...] Sólo el deseo de Dios descubre que nuestro corazón no es ni lo bastante grande ni lo bastante puro para darle hospitalidad] (p. 37).

La condición de posibilidad de la hospitalidad es la alteridad, es su acción y presencia la que produce la dilatación gozosa del espacio interior (2007, pp. 40-41). El pensamiento de la "dilatation hospitalière et de l'hospitalité dilatante" [dilatación hospitalaria y la hospitalidad dilatante] recorre toda la obra del hiponense (2007, p. 42). La *dilatatio cordis*, cuyo signo es la alegría, "est pensé par saint Augustin comme hospitalité, où les deux sens de l'hôte (host et guest en anglais) ne peuvent être distingués" [es pensada por Agustín como hospitalidad, donde los dos sentidos de huésped (*host* y *guest* en inglés) ya no se pueden distinguir] (2007, p. 62).

En su "generosa opulencia", es la acción del Espíritu Santo la que viene a dilatar y a ampliar nuestro espíritu para permanecer en él: no es un Huésped de paso, si lo recibo puede quedarse toda mi vida (2007, p. 43). La dilatación del corazón hace que nos convirtamos en un "une place aux eaux surabondantes" [lugar de aguas desbordantes]. La hospitalidad es un don, "que ne devient possible que parce que la venue de l'hôte dilate l'espace du cœur" [deviene posible porque la venida del Huésped dilata el espacio del corazón] (2007, p. 61). Para Chrétien, esta dilatación, ligada a lo que la filosofía contemporánea llama la *alteridad*, no es solamente ampliación del espacio ya existente, sino la fundación de un espacio nuevo.

La fragilidad hace posible la dilatación del corazón, abriéndolo al horizonte de la promesa. “L’espérance est la face lumineuse de la fragilité” [La esperanza es la cara luminosa de la fragilidad] (2017, p. 169). “Comment je serais dans cette fragilité [...] comment j’existerai ma fragilité ?” [¿Cómo soy y existo en mi fragilidad?] (2017, p. 26), se pregunta Chrétien, a lo cual responde: con un corazón dilatado que hospeda la promesa de la incesante venida de Dios y que el autor concibe como espacio que se configura entre lo inolvidable y lo inesperado en su fenomenología de palabra y de la promesa.

Lo inolvidable, *alastós*, es lo que no podemos ocultar, aquello que hace gritar al corazón, lo desgarra, es presencia de la ausencia (Chrétien, 2002, pp. 97-100). El sufrimiento inolvidable acontece en el presente, no atañe a la memoria, éxtasis pasivo, no deja de arrojarnos fuera de nosotros. Por eso el primer don procede de *Mnemosine*: el olvido de los males por el engendramiento del canto, la música, la palabra. Al éxtasis del sufrimiento se le opone el éxtasis de la palabra. Al sufrimiento que no puede ser alejado, el canto opone el poder de la lejanía. Lo que acontece es la “incesante venida de lo inolvidable”, la promesa de un futuro que no cesa de regresar (2002, p. 106). La memoria nos destina, ella es el lugar de la promesa porque se acuerda de aquel que promete. Solo ella abre el futuro para siempre. La incesante venida de Dios a la memoria, por la que su presencia resulta inolvidable, no significa que guardemos lo absoluto en nosotros mismos, ni que podamos gozar de él al retirarnos en una ciudadela interior. Él viene a la memoria para herirla con una herida de amor, que la eternidad misma no podrá volver a cicatrizar. Y este aflujo que nos desgarra revela que él pone su mirada en nosotros al crearnos a su imagen. Decir Dios inolvidable es decir que estamos para siempre, en lo más íntimo de nosotros mismos, traspasados por su luz. Lo inolvidable no es adecuado a nuestra memoria, sino que de entrada la excede y al excederla la destina. Lo inolvidable no es aquello que aprehendemos a perpetuidad y que no puede sustraerse a la memoria, sino aquello que no cesa de aprehendernos y a lo que no podemos sustraernos. Lo inolvidable está siempre por hacerse: no es la perennidad de un recuerdo grabado una vez para siempre en nuestra memoria. Solo respira por su futuro siempre nuevo. Lo inolvidable que velamos y guardamos se funda en aquello que para Dios y por Dios mismo resulta inolvidable. Tiene su origen en lo inesperado.

La espera se disocia de todo cálculo. Cuando surge lo inesperado tiene necesariamente el carácter de lo repentino y discontinuo. La anticipación de lo que no se puede anticipar es la del encuentro que nos expone a la alteridad. El huésped es siempre el inesperado. El obstáculo principal no está del lado de lo inesperado, sino del nuestro, de nuestra ausencia de espera, en nuestros recogerlos a nuestras preocupaciones habituales donde solo buscamos lo que por anticipado sabemos que podemos encontrar sin cambio alguno por nuestra parte. El instante del don hace que se reúna lo inolvidable y lo inesperado en la gratuidad del exceso. Encontrar sin buscar es dejarse a sí mismo encontrar sin haber tenido la iniciativa. La correlación entre lo repentino, lo que tiene lugar de una vez por todas, lo inolvidable y lo inesperado caracteriza a todo pensamiento de la promesa. La promesa de Dios reúne lo inmemorial, lo inolvidable y lo inesperado: la escena de Abrahám y Sara es paradigma de la hospitalidad. En la actitud de espera hospitalaria acontece la irrupción de lo inesperado como nacimiento de lo nuevo: Isaac.

El estilo incoativo del pensamiento de Chrétien es una promesa abierta que acoge hospitalariamente la heredad agustiniana y la recrea en su fenomenología de la escucha, la carne y la fragilidad. Que el abismo luminoso del origen resuene con esperanza en estas palabras tuyas referidas al *Cantar de los cantares* con las que concluimos nuestra meditación:

Seul le simple est inépuisable. Et les paroles les plus abyssales [...] celle dont l'exposition a une telle nudité qu'elle expose et met à un aussi leur auditeur ou leur lecteur. L'abyssal a un bruit de source: il n'est pas le lieu où l'on n'arrive jamais, mais l'événement dont on ne revient pas. [Sólo lo simple es inagotable. Y las palabras más abisales [...] son las que están expuestas a tal desnudez que exponen y colocan al desnudo también a sus lectores. Lo abisal posee un rumor de fuente: no es el lugar adonde nunca se llega, sino el acontecimiento del que no se regresa] (2008a, p. 7).

Conflicto de interés

La autora declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

Referencias

- Agustín de Hipona, (1946). "Enarraciones sobre los salmos", Tomo XXII. En Obras de san Agustín. Madrid: BAC.
- Agustín de Hipona, (1948). "De Trinitate". En Obras de san Agustín. Madrid: BAC.
- Agustín de Hipona, (1982). "De Magistro". En Obras de san Agustín. Madrid: BAC
- Agustín de Hipona, (2005). Confesiones. Buenos Aires: Ed. Losada.
- Arboleda Mora, C. (2012). El giro teológico: nuevos caminos de la filosofía. *Escritos*, 20(45), 257-273. Recuperado de <https://bit.ly/343Jx6w>
- Chrétien, J-L. (1987). *L'effroi du beau*. Paris : Cerf.
- Chrétien, J-L. (1991). *L'inoubliable et l'inespéré*. Bilbao: Desclée de Brouwer
- Chrétien, J-L. (1992). *L'appel et la réponse*. París: Minuit.
- Chrétien, J-L. (1998). *L'arche de la parole*. París: Puf.
- Chrétien, J-L. (2000). *Le regard de l'amour*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Chrétien, J-L. (2002). *San Agustín et les actes de parole*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- Chrétien, J-L. (2002). *Lo inolvidable y lo inesperado*. Salamanca: Sígueme.
- Chrétien, J-L. (2005a). *Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*. Paris: Puf.
- Chrétien, J-L. (2005b). *La mirada del amor*. Salamanca: Sígueme.
- Chrétien, J-L. (2007). *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*. París: Minuit.
- Chrétien, J-L. (2008a). *Le lumineux abîme du Cantique des cantiques*. París: Parole et Silence.

- Chrétien, J-L. (2008b). *L'effroi du beau*. Paris: Cerf.
- Chrétien, J-L. (2010). *Reconnaisances philosophiques*. Paris: Cerf.
- Chrétien, J-L. (2013). *Saint Augustin et les actes de parole*. Paris: Puf.
- Chrétien, J-L. (2014). *L'espace intérieur*. Paris: Minuit.
- Chrétien, J-L. (2017). *Fragilité*. Paris: Minuit.
- Depraz, N. (1999). *Écrire en phénoménologie: une autre époque de l'écriture*. Paris: Encre Marine.
- Falque, E. (2014). Adam ou l'arche de la chair (Jean-Louis Chrétien). En *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*. Paris: Hermann.
- Janicaud, D. (2009). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Editions de l'Eclat.
- Platón, (1986). *La República*. Madrid: Gredos
- Restrepo, C. E. (2010). El "giro teológico" de la fenomenología: Introducción al debate. *Pensamiento y cultura*, 13(2), 115-126. Recuperado de <https://bit.ly/3iDgHho>
- Thirion, B. (2002). Par une blesure engendré... Introduction à la notion d'appel chez Jean-Louis Chrétien. *Revue Philosophique de Louvain*, 100(4), 742-761. Recuperado de <https://bit.ly/3iGJWzW>

LOS FUNDAMENTOS DE POSIBILIDAD DE UNA EDUCACIÓN POLÍTICA DESDE LA PERSPECTIVA KANTIANA^a

The foundations of the possibility of a political education
from the Kantian perspective

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3689>

Recibido: 3 de abril de 2020 / Aceptado: 16 de junio de 2020 / Publicado: 16 de julio de 2020

*Isabel Cristina Vallejo Merino**

^a Artículo derivado del proyecto de investigación: Los fundamentos de posibilidad de una educación política desde la perspectiva kantiana. Trabajo con distinción meritatoria, Universidad de Antioquia, 2019.

* Magister en Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

Contacto: isabel.vallejome@amigo.edu.co, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9517-887X>

Resumen

El artículo presenta algunos de los fundamentos de posibilidad de una educación política desde el corpus kantiano. Para esto, tiene como objetivos 1) interpretar lo que entiende Kant por educación y su relación con la virtud a través del concepto de *carácter de índole moral*; 2) analizar la relación del carácter con el republicanismo; y 3) comprender la manera como se vincula esta forma de gobierno con el juicio estético. Lo anterior se realizó con base en el enfoque interpretativo y el método del análisis textual. Se encuentran como resultados que la formación del carácter de índole moral resulta crucial para una educación política basada en la teoría del filósofo de Königsberg; además se prueba, mediante los criterios de objetividad, universalidad y necesidad, que el republicanismo es la mejor forma de gobierno para el carácter moral y, por último, se enuncian aquellos fundamentos de posibilidad de una educación política, primero desde una perspectiva antropológica, segundo, desde un plano metafísico y tercero, desde el fortalecimiento del juicio estético. Se concluye que el republicanismo es posible, esperable y necesario, ya que es el más acorde con el último fin de la educación: la formación del carácter de índole moral.

Palabras clave

Antropología; Carácter; Educación política; Juicio estético; Kant; Metafísica; Personalidad moral; Republicanismo.

Abstract

The article presents some of the basics of possibility of political education from the Kantian corpus. For this purpose, it aims to 1) interpret what Kant means by education and its relationship to virtue through the concept of a moral nature; (2) analyze the relationship of character with republicanism; and 3) understand how this form of government is linked to aesthetic judgment. The above was done on the basis of the interpretative approach and the method of textual analysis. The results are that the formation of moral character is crucial to a political education based on the theory of the philosopher of Königsberg, and it is proved, by the criteria of objectivity, universality and necessity, that republicanism is the best form of government for moral character and finally, these are the basics of the possibility of a political education, first from an anthropological perspective, second from a metaphysical plane and third from the strengthening of esthetic judgment. It is concluded that republicanism is possible, hopeful and necessary, since it is the most appropriate one for the last purpose of education, that of the formation of moral character.

Keywords

Anthropology; Character; Political education; Esthetic Judgment; Kant; Metaphysics; Moral personality; Republicanism.

Planteamiento del problema

Hannah Arendt (2003), en su libro *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, plantea que de los tres libros más estudiados del filósofo de Königsberg, *Critica de la razón pura*, *Critica de la razón práctica* y *Critica del juicio*, el que menos se ha trabajado es el último, especialmente en relación con la política. De esta forma, la concepción de política que se ha resaltado dentro del corpus kantiano es la que aparece en el opúsculo *Sobre la paz perpetua*, la cual alude a la “doctrina del derecho aplicada” (Kant, 2012b, p. 95).

No obstante, la política desde una perspectiva Kantiana encuentra una significación más profunda, que va más allá de encontrar su delimitación en el derecho (Kant, 2012b). En otras palabras, se encuentra que desde el lente de Arendt, en Kant la política también tiene ese papel legislativo, es decir, no pierde ese carácter deliberativo que implica sopesar los diversos puntos de vista para vislumbrar una directriz general que, a modo de leyes, favorezca la convivencia (Ríos, 2010, p. 1).

Por lo anterior, Arendt (2003) centra su mirada en las reflexiones sobre la *Critica del juicio* y argumenta que en Kant la facultad política por excelencia es la facultad de juzgar. De hecho, el filósofo distingue entre el juicio determinante y el juicio *reflexionante*; el primero permite diferenciar bajo qué categoría general se encuentra una particular, mientras el segundo no cuenta con tal categoría general y, por tanto, se centra en su búsqueda (Kant, 2015, p. 90). Por esto, cuando se afirma que la facultad política por excelencia es la facultad de juzgar, se resalta que esta última alude a un juicio *reflexionante*¹, que ayuda dentro del mundo político a la búsqueda de categorías generales que permitan por medio de la deliberación encontrar pautas generales —y quizás antes no conocidas— para juzgar casos particulares que puedan surgir en el entramado social.

¹ Al respecto dice Arendt (2003): “la facultad de juzgar se ocupa de particulares, que «como tales, en consideración a lo universal, encierran algo contingente” (p. 33). Véase más sobre el juicio reflexionante (Kant, 2015, p. 90).

En concomitancia con lo antes mencionado, se encuentra pertinente la indagación entre los vínculos que se puedan establecer entre la facultad de juzgar y la política. Además, la relación que se encuentre entre estos y la educación, que lleva a preguntas tales como: ¿se puede pensar en una educación política desde la perspectiva kantiana? Si es así, ¿qué concepción de política se resalta de la teoría kantiana? Se añade que para Kant el republicanismo² es la mejor forma de gobierno, en este sentido, ¿cuáles son las características de los seres humanos que permiten pensar que este republicanismo, y por ende una educación política basada en este, sí sean posibles y, por tanto, no sean una simple quimera? Todo esto se traduce en la siguiente pregunta de investigación: ¿cuáles son los fundamentos de posibilidad de una educación política desde la perspectiva kantiana?

Metodología

En lo concerniente a la metodología, la investigación de la cual es fruto este artículo se basó en el enfoque interpretativo que, de acuerdo con Della Porta y Keating (2013), se centra en los significados tanto explícitos como implícitos y puede incluir, a modo de método, tanto al análisis textual como el análisis del discurso. En este caso, se realizó un análisis textual de algunas de las obras de Immanuel Kant, en especial *Sobre Pedagogía*, *Filosofía de la historia*, *Antropología en sentido pragmático*, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, *La metafísica de las costumbres*, *Sobre la paz perpetua* y la *Crítica del Juicio*. Para la bibliografía secundaria se abordó el procedimiento denominado como bibliografía anotada, el cual, de acuerdo con Alvarado y Borges (2004), permite registrar de una forma sucinta los aspectos relevantes de diferentes fuentes de información. Aquí se utilizaron artículos de investigación de autores tales como Abellán (2014), Arango (2013), Beade (2007, 2009), Saldarriaga (2015a, 2015b, 2017), Wilson (2006), Wood (2003, 2008), Zöller (2011), entre otros, con su respectivo fichaje a la luz de los objetivos de investigación.

² El republicanismo se encuentra en sintonía con lo que en la actualidad se denomina “democracia participativa”, “democracia republicana” “democracia deliberativa” y aparece como una alternativa ante la desconfianza en las instituciones democráticas (Velasco, 2005; Abellán, 2014).

Teniendo en cuenta lo anterior, el objetivo que orientó el ejercicio investigativo consistió en precisar algunos de los fundamentos de posibilidad de una educación política desde la perspectiva kantiana. De dicho objetivo se desprendieron los siguientes objetivos específicos: 1) interpretar lo que entiende Kant por educación y su relación con la virtud a través del concepto de carácter de índole moral; 2) analizar la relación del carácter con el republicanismo; y 3) comprender la manera como se vincula esta forma de gobierno con el juicio estético. Cada uno de los objetivos se corresponde con uno de los acápites que siguen.

Sobre el carácter (entre la virtud y la educación)

La mejor forma de gobierno para Kant es el republicanismo, en el cual se espera que los ciudadanos contemplen las leyes como si les hubieran dado su aprobación. De esta forma, se esperaría que una educación política se encuentre en consonancia con esta pretensión. Sin embargo, cuando se aborda la definición que da el autor sobre el concepto de educación en el libro *Sobre pedagogía* (como arte que apunta al desarrollo de todas las disposiciones naturales de la especie humana), resulta incompleta si lo que se quiere es establecer una relación entre esta y el republicanismo. Lo que se requiere especificar es la forma como la educación se vincula con la política, asunto que el filósofo alemán no aborda explícitamente³. La tesis central de este acápite es que el carácter de índole moral constituye una pieza fundamental para una educación política desde la perspectiva kantiana, de ahí que sea relevante preguntarse si es una característica dada por la naturaleza o si es susceptible de ser formada.

³ En el segundo acápite se vincula el republicanismo con la educación, especialmente con el carácter.

Esbozado brevemente, Kant plantea que la educación se basa en cuatro componentes: por un lado, el cuidado y la disciplina⁴ y, por el otro, la instrucción⁵ y la formación moral; no obstante, los esfuerzos de los políticos no se han centrado en este último componente. De ahí que se encuentren personas muy habilidosas y disciplinadas, pero no virtuosas, entendiendo por virtud “la intención sólidamente fundada de cumplir exactamente el propio deber” (Kant, 2016, p. 51). Virtud que encuentra su máxima expresión en el carácter inteligible o de índole moral, que alude a la propiedad de la voluntad por la que el sujeto sigue fielmente los principios que él mismo ha adoptado, conforme a la ley moral (Kant, 1991).

En sintonía con lo anterior, Holly Wilson (2006) argumenta que uno de los fines de la educación (aparte de la disciplina, la instrucción y la prudencia)⁶ es la formación del carácter de índole moral, el cual constituye inclusive el último fin. Es decir, la educación está orientada hacia la virtud del carácter inteligible⁷. Ahora bien, aunque la educación no puede proporcionar poco a poco la fuerza para practicar los principios que permiten actuar conforme a la virtud, para Kant esta última es una doctrina que puede enseñarse. Esto lo dice porque no es innata y, por tanto, es fruto de la razón práctica que por su poder supremo adquiere superioridad por encima de las inclinaciones que hacen flaquear dichos principios. En este sentido dice él que las reglas completas para saber qué hacer no se enseñan directamente por otra persona, ya que estas se encuentran únicamente en la razón. Pero es la educación, y en específico, el maestro, la que ha de cultivar esta facultad mediante el modo de enseñar

⁴ Aunque Holly Wilson (2006) argumenta que el cuidado está en la disciplina, porque se podría pensar que estos conceptos están interrelacionados, realmente Kant (2008) los separa: por un lado, el cuidado (*Wartung*) está asociado con las precauciones que tienen los padres para que los niños no hagan un uso perjudicial de sus fuerzas (capacidades). Por otro lado, la disciplina (*Zucht*) es la parte negativa de la educación ya que, intenta evitar el desbordamiento de los impulsos agresivos y por lo tanto es lo opuesto a la barbarie. Está caracterizada por la presencia de leyes que son de carácter externo y frente a estas el hombre se siente coaccionado.

⁵ Kant (2008) afirma que la instrucción (*Unterricht*) al ser la parte positiva de la educación se encarga de enseñar o hacer asequibles aquellos conocimientos que hacen parte del acervo cultural.

⁶ La prudencia alude a “la habilidad en la elección de los medios para el mayor bienestar propio” (Kant, 2020a, p.161).

⁷ Según Kant se puede ser virtuoso, conforme a un carácter inteligible: según máximas acordes con la ley —moralidad— o ser virtuoso, conforme a un carácter empírico: según lo que se muestra en congruencia con la ley —legalidad—, cuando se guía por máximas que le permiten el cumplimiento del deber, aunque el móvil no sea dicho deber (Kant, 2016).

dialógico en el que este y sus estudiantes se hagan preguntas y respuestas de forma recíproca (Kant, 2012a, p. 53), para que ellos mismos bajo su autonomía puedan “formarse un carácter”.

Lo anteriormente expuesto muestra que el carácter sí se puede formar mediante la adhesión a reglas y máximas, es decir, fortaleciendo la razón⁸ práctica en su uso. Pero no basta con esto, ya que para Wilson (2006) otro elemento importante en Kant con respecto a la formación del carácter consiste en que los estudiantes se vean a sí mismos como parte de la especie humana, sujetos a un plan de la naturaleza que busca un estado mejor⁹, lo cual podría sembrar en ellos la necesidad de regular su voluntad amparados en esta idea. Bajo esta necesidad se abandonarían el egoísmo moral y se formarían los principios morales que están relacionados con la promesa que se hace cada uno a sí mismo para no transgredirla.

No obstante, la formación del carácter, inteligible en el sentido anteriormente planteado, solo es posible de acuerdo con Kant mediante una revolución de las intenciones del corazón¹⁰, que le permita al sujeto adoptar libremente sus principios. Sin embargo, el filósofo afirma que por sus propias fuerzas el ser humano no puede producir un estallido que renueve su mente, pero lo que sí puede hacer por sí mismo es llegar al camino que permite tal firmeza (Kant, 2016); teniendo en cuenta esto, se plantea que el camino más idóneo para favorecer el carácter de índole moral es el republicanismo.

⁸ “La razón en una criatura significa aquella facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas mucho más allá del instinto natural, y no conoce límites a sus proyectos” (Kant, 2009b, p 43).

⁹ Vargas (2003) afirma que la pedagogía desde la perspectiva kantiana apuntaría a ese deber ser: “es una reflexión sobre lo—todavía—no que se abre como horizonte de posibilidades tanto para el sujeto singular como para la especie humana” (p. 65). No obstante, es importante mencionar que algunos autores no están de acuerdo con la tesis kantiana del progreso moral, teniendo en cuenta las tendencias actuales en el campo educativo que, con su afán pragmático y enfocado en la instrucción o adquisición de habilidades, va en detrimento de la formación moral. En este punto, se destaca la postura de Georg Cavallar (2014), quien afirma que “Republican democracies in our world tend to degenerate into oligarchies or democracies in the Kantian sense, that is, states with despotic forms of government (ZeF, AA 08: 352-3). Current trends in educational sciences show a new pragmatism and utilitarianism, a focus on skills, prudence, efficiency and usefulness for the labour market, while abandoning the idea of moral formation or Bildung the way Kant envisioned it” [las democracias republicanas en nuestro mundo tienden a degenerar en oligarquías o democracias en el sentido kantiano, es decir, estados con formas despóticas de gobierno (ZeF, AA 08: 352-3). Tendencias actuales en las ciencias de la educación muestran un nuevo pragmatismo y utilitarismo, un enfoque en las habilidades, la prudencia, la eficiencia y la utilidad para el mercado laboral, al tiempo que abandonan la idea de la formación moral o Bildung tal como Kant lo imaginó] (pp. 19-20).

¹⁰ Ahora bien, la forma como se adquiere el carácter empírico no es la misma a la manera como se forma el carácter inteligible. Este primero se fortalece paulatinamente conforme a las experiencias de la vida; el segundo, por el contrario, se forma por medio de una explosión como respuesta al hastío que produce el instinto (Kant, 2016).

El republicanismo (política y moral, o por qué el republicanismo es la mejor forma de gobierno para el modelo del carácter moral)

Kant argumenta que la mejor forma de gobierno no está probada por el que mejor administra, es decir, no está en una persona, en algunos o muchos porque ¿qué garantiza la continuidad de ese *buen gobierno*? y tampoco se basa en cualquier constitución, porque ha de ser una que surja de la fuente del derecho mismo y que por tanto esté acorde con el contrato originario (Kant, 2006). La tesis central de este apartado es que el republicanismo es la mejor forma de gobierno para el modelo del carácter moral, la cual se prueba dentro del corpus kantiano, especialmente bajo tres criterios: objetividad¹¹, universalidad¹² y necesidad¹³. Al final, se sugieren posibles válvulas de escape que permitan pensar en la separación del espíritu del republicanismo de las tensiones encontradas en la teoría kantiana.

Por un lado, el republicanismo es objetivo en tanto se basa en postulados *a priori*. En este sentido, se encuentra, por ejemplo, que la necesidad de una comunidad regida por leyes o Estado, también reconocida bajo la palabra latina "*res publica*" que significa "causa común" (Zöller, 2011, p. 157), no se justifica partiendo de la experiencia, ni aunque los seres humanos fueran amantes del derecho. Por el contrario, se llega a esta conclusión por postulados *a priori*, ya que la razón práctica conduce a pensar que, sin leyes comunes a todos, los diferentes hombres y Estados que se mantendrían aislados no llegarían a las mismas soluciones jurídicas, y esto inevitablemente daría lugar al conflicto.

Si se sigue con atención la teoría kantiana se encuentra que el republicanismo es la forma de gobierno más acorde con el contrato originario, que alude a una "ley fundamental, que sólo puede emanar de la voluntad general (unidad)

¹¹ La objetividad se distancia completamente de las representaciones subjetivas pertenecientes a cada persona y por tanto se basa en hechos y enunciados lógicos que en el caso de la teoría kantiana se muestran como postulados *a priori* (Caimi, 2007, pp. XXXVI-XXXVII).

¹² La universalidad se entiende en un sentido estricto, sin concebir excepciones y tiene validez *a priori* (independiente de la experiencia) (Kant, 2011a, p. 51).

¹³ La necesidad puede ser de dos clases de acuerdo con Kant, por un lado, teórica, ya que se establece sobre fundamentos *a priori* (Kant, 2015, p. 204), por el otro lado, práctica "donde, mediante conceptos de una pura voluntad razonable que sirve de regla a los seres libremente activos (...) no significa nada más que la obligación que se tiene de obrar absolutamente (sin posterior intención) de una cierta manera" (Kant, 2015, p.153)

del pueblo” (Kant, 2011b, p. 34). Además, es la forma de gobierno donde la ley es soberana (Kant, 2012a, p. 179) y por tanto, se respeta el derecho originario de la libertad, la cual, en un sentido inteligible e innato, es comprendida por Kant como la capacidad de autodeterminación que permite tomar distancia de las inclinaciones naturales (Kant, 2012a, p.17)¹⁴.

Se añade que el republicanismo es una forma de gobierno que, independientemente de la forma de soberanía (autocracia, aristocracia y democracia)¹⁵, se basa en el ideal regulativo de la división de poderes, al cual se llega por medio de la razón *a priori a través del imperativo categórico*. Esto quiere decir que, por medio de la razón, se llega a la conclusión de que en un Estado se requiere que sus funciones sean divididas, porque ¿qué pasaría si en un Estado no existiera tal separación? Se daría lugar al despotismo, tal y como lo sugiere Montesquieu (1906) en el *Espíritu de las leyes*.

Las tres ramas del poder público son: el legislativo que condensa la voluntad general del conjunto de hombres que hacen parte de determinada organización estatal, el ejecutivo que está basado en las anteriores leyes y procede conforme a lo que estas estipulan, y el judicial que aplica la sentencia de acuerdo a cada caso según la normatividad (Kant, 2012a, p. 142).

De ahí que la constitución republicana se caracterice por tres principios: libertad, dependencia ante una misma legislación e igualdad (Kant, 2012b). Los cuales no surgen después de creado el Estado civil, sino que, al ser principios racionales puros, se comprenden como la condición de posibilidad de todo Estado jurídico (Kant, 2011b).

La libertad legal se refiere a aquellas leyes que se asientan y se obedecen (Kant, 2012a, p. 143). La dependencia civil o legal implica que un hombre abandone la “libertad salvaje” para adherirse a una libertad caracterizada por el consentimiento a las leyes (Kant, 2012a, p. 146). Sin embargo, Arango (2013),

¹⁴ Se encuentran otras acepciones sobre la libertad, pero vistas desde un sentido político como “la libertad para hacer uso público de la propia razón” (Arendt, 2003; Lazos, 2009; Colomer, 1994; Beade, 2007). Beade (2007) señala dos formas de entender la libertad política en Kant, que parecieran contradecirse, pero que realmente son interdependientes: la autodeterminación y la libertad, en el sentido de que el Estado no intervenga en la búsqueda del bienestar propio.

¹⁵ Joaquín Abellán (2001) argumenta que Kant comparte la tesis de Sieyes (el constitucionalista francés), el cual hace énfasis en las formas de gobierno más que en las formas de soberanía.

Beade (2007) y Abellán (1998) coinciden en que el filósofo en otras obras (como en *Teoría y práctica* y en la *Metafísica de las Costumbres*) cambia este último principio por el de la independencia civil, el cual está fuertemente vinculado, especialmente desde la perspectiva de los dos últimos autores, con el concepto de *ciudadanía* y con el tener una propiedad (no solo se alude con esto a lo material, sino también al tener un oficio o actividad). Por último, la igualdad jurídica, asociada con la capacidad moral de obligar al otro, se puede entender como la coacción que cada uno puede ejercer sobre el otro a través de la ley pública y su ejecutor (el jefe de Estado), lo que se traduce en un derecho, teniendo en cuenta que todos son iguales en tanto súbditos (Kant, 2011b).

Por otro lado, el republicanismo es universal, ya que concilia la estructura subjetiva con la objetiva por medio de las características de la personalidad moral. Esto se debe a que el fin del Estado civil para Kant es la “realización del potencial práctico de la personalidad moral” (Saldarriaga, 2015b, pp. 19-20). La personalidad moral permite que la persona¹⁶ se auto determine, ya que alude a la “libertad de un ser racional sometido a leyes morales” (Kant, 2012a, p. 304), lo que es posible, entre otras cosas, gracias a los fundamentos metafísicos que se exponen en el tercer acápite.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona la personalidad moral con el carácter? Saldarriaga (2015b) permite comprender que la personalidad moral implica libertad, entendida en un sentido negativo (independencia de los impulsos sensibles) y en un sentido positivo (capacidad para darse leyes a sí mismo), además, muestra la sujeción de la persona al carácter inteligible. En esta misma línea de ideas, si dicha personalidad permite conciliar la estructura del derecho con la estructura subjetiva, entonces este carácter inteligible también posibilita tal conciliación, específicamente ayudando a que las personas sigan el mandato ético universal de cumplir el derecho por deber, tal cual como se expone en el primer acápite.

En tercer lugar, el republicanismo es necesario porque promueve la paz. Por un lado, afirma Kersting (2001) que en Kant la paz “sólo puede surgir como el resultado colectivo de una acción jurídica común” (p. 223), lo que

¹⁶ Una persona en el sentido kantiano es un ser caracterizado por la razón práctica y su libre arbitrio (Kant, 2012a, p. 30).

quiere decir que la paz solo puede asegurarse por medio de relaciones entre hombres a través del derecho. En este sentido, la constitución republicana es para el autor la que puede asegurar con mayor idoneidad la paz (Kant, 2006). Esto lo argumenta debido a que esta constitución no se basa en las reglas de la experiencia, sino de la razón *a priori*, se enfoca en los principios que protegen la libertad, está acorde con los fundamentos que hacen necesario el derecho entre los hombres y tiene como fin la paz perpetua. Se puede añadir que, en la forma de gobierno republicana, Kant plantea que son los ciudadanos quienes han de consentir o no si deben ir a la guerra, ya que ellos serían los que correrían con sus estragos y no el soberano.

No obstante, Habermas, 200 años después de que Kant compusiera su opúsculo sobre la paz, afirma que es cuestionable que una constitución republicana logre promover dicha paz. Según este autor, las repúblicas no son pacíficas, así le den al ciudadano la posibilidad de dar a conocer su postura frente a la guerra¹⁷, la cual puede ser a favor. Esto lo dice con base en un fenómeno que el filósofo de Königsberg no pudo prever, porque se vendría a conocer en el siglo XX, a saber, el nacionalismo (Habermas, 1997)¹⁸.

De todas formas, al argumento de Habermas (con el que cuestiona una constitución republicana que logre promover dicha paz en un Estado civil) se le agrega la dificultad antropológica que se encuentra en los seres humanos y que Kant nombra como “insociable sociabilidad” pues, como él mismo afirma, los seres humanos son maderos torcidos, difíciles de enderezar. De hecho, es reconocida la afirmación que realiza el autor en el opúsculo *Sobre la paz perpetua* frente a la posibilidad de crear un Estado regido por una constitución en la que inclusive una estirpe de demonios que eluden la ley puedan contenerse de tal forma que sus acciones, aunque no sean éticas, puedan ser legales (Kant, 2012 b)¹⁹.

¹⁷ Para Kant la guerra es el estado natural de los individuos antes de renunciar a su libertad natural y establecer un pacto social protegido por el Estado civil (Kant, 2006, p. 48).

¹⁸ Cabe resaltar que en la teoría kantiana, según Habermas (1997), la paz es un ideal al cual se acerca la humanidad con el derecho interno, internacional y cosmopolita.

¹⁹ Efraín Lazos (2009) lo dice así: “la idea de establecer una constitución para un pueblo de demonios es la idea de establecer un conjunto de leyes externas que garantice que los ciudadanos, aunque condicionen el deber al amor propio, se comporten como si en la máxima de su acción primara la ley moral en su interior. No importa que sean hipócritas, con tal que cumplan la ley civil” (p. 121).

Frente a este tema, Rodolfo Arango (2013) afirma que los ciudadanos pueden vincularse a un estado civil regido por leyes, sin necesidad de ser virtuosos. Para esto, se centra en dos importantes intérpretes de Kant, a saber, Niesen y Brandt, analizando el republicanismo kantiano y el llamado republicanismo cívico. El autor afirma que “su propuesta republicana no es la de un Estado de ángeles, como afirman críticamente algunos, tesis que Kant mismo desecha (cf. EF, Ak. VIII 366; 2003 38)” (Arango, 2013, p. 51).

Niesen (como se citó en Arango, 2013) también plantea que “el republicanismo kantiano no condiciona el ejercicio de la política a la virtud” (p. 2), mientras que el republicanismo cívico sí. De acuerdo con Niesen, así sean demonios, pueden encontrar en las leyes protección a sus intereses estratégicos, y así parecer como si no tuvieran malas inclinaciones. Por su parte, Arendt (2003) argumenta que “existe la certeza de que no se necesita, requiere o espera una conversión moral del hombre, una revolución de su mentalidad para conseguir un cambio político hacia lo mejor” (p. 42), pero ella también señala que “si se quiere cambiar una institución, una organización, cualquier corporación pública mundana, sólo puede renovar su constitución, sus leyes, sus estatutos y esperar que todo lo demás se dé por sí mismo” (p. 57).

Por lo anterior, si bien se reconoce que no se requiere una conversión moral del hombre para que una sociedad civil funcione, ya que se pueden establecer vínculos prudenciales (por heteronomía se lograría el acatamiento de las leyes), también es cierto que Kant en *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* expone la distinción entre carácter empírico e inteligible — como se señaló en el primer acápite—. Este primero concuerda muy bien con lo anterior, ya que muestra que el cambio de las costumbres, de aquello que se ve, es posible a partir de la constitución y, en general, desde todas las leyes en su función educadora, pero este segundo carácter enfoca la mirada en la revolución de las intenciones y en la necesidad de una sociedad en proceso de moralización, que al fin y al cabo es a lo que apunta el republicanismo cívico. Al respecto Salmeron (2006) argumenta “que no basta con la constitución adecuadamente diseñada para que reine la justicia en un ‘pueblo de demonios’ y que la educación tiene una responsabilidad ineludible en relación con las consecuencias de ello” (p. 61).

Sin embargo, entonces ¿cuál debe primar?, ¿la educación moral o la constitución republicana? La salida sigue siendo verlos a ambos de forma interdependiente, ya que el republicanismo es la forma de gobierno más acorde con el modelo de carácter moral y se podría decir que la formación moral contribuye a la apropiación de una constitución republicana (sin desconocer que una buena constitución política puede darse sin la conversión moral del hombre). De todas formas, para salir de este *círculo vicioso* se apuesta por la política y su repercusión en la moral. Esto no quiere decir que no se pueda esperar y considerar importante el fortalecimiento de la personalidad moral (ya que hace parte del papel de la educación), pero se sigue el planteamiento de Rodríguez (2013), quien sostiene que “la política es vista como una condición de posibilidad de nuestra vida moral y no como su corolario” (p. 15).

Partiendo de esto, cobra importancia volver la mirada sobre la política, en específico sobre el republicanismo, y para esto es importante pensar en la separación del espíritu republicano de las tensiones que a modo de contradicciones se encuentran en la teoría kantiana. Por esta razón, se señalan al menos tres tensiones y sus posibles válvulas de escape.

Dentro de las tensiones frente al republicanismo desde la perspectiva kantiana, señaladas por Beade (2009), Abellán (1998), Saldarriaga (2017) y Velasco Gómez (2005), se encuentran el riesgo de una tiranía bajo una autocracia, la negativa del autor al derecho de rebelión y la contradicción que muestra la compatibilidad de una igualdad jurídica con una desigualdad material.

Frente a la primera tensión, el mismo Kant reconoce que, aunque la autocracia es la forma de soberanía más sencilla, es la más peligrosa (Kant, 2012a, p. 177). En este sentido, la deformación de la autocracia en tiranía se puede evitar, por un lado, con la ilustración de los gobernantes (Kant, 2009c, p. 25), ya que para Kant el jefe de Estado ha de ser “un hombre de entendimiento” (1995, p. 224), y por otro lado, de hecho en contravía a lo que pensaba el mismo filósofo: que el soberano no debe tener otro poder que lo limite, pues se requiere una instancia jurídica que restrinja el poder del soberano, propuesta a la que

la humanidad no llegó *a priori* porque fue dada por el curso de la historia²⁰. Después de la Segunda Guerra Mundial —específicamente luego de que Hitler llegara al poder por medios democráticos y desvirtuara la constitución existente— se creó en Alemania el Tribunal Constitucional Federal Alemán —lo que en Colombia se reconoce con el nombre de Corte Constitucional— instancia jurídica que tiene la función de proteger la carta magna y evitar que el ejecutivo, e incluso el mismo legislativo, intenten destruirla. Dicha instancia no es incongruente con el espíritu republicano en tanto este busca que la ley sea soberana.

Frente a la segunda tensión, se encuentra que la negativa de Kant al derecho de rebelión se evidencia especialmente en su teoría metafísica (que alude al conjunto de conocimientos *a priori* susceptibles de ser universalizados, principios deducidos racionalmente), que no se basa en contingencias, y como regla general no puede tener contradicciones (Kant, 2012a, p.152). No obstante, el mismo autor señala la necesidad antropológica de las revoluciones para la evolución del derecho (Kant, 2006)²¹, incluso enfatiza en el entusiasmo que genera en sus espectadores (Kant, 2009a), pero advierte que no debe estar en contra del poder legislativo, sino que debe dirigirse al ejecutivo, esto porque la idea es proteger el contrato originario y avanzar hacia la *republicanización*.

La última tensión, en palabras de Abellán (1998) se puede expresar de la siguiente manera: “la exigencia de la igualdad jurídica es reconocida por Kant como compatible con la desigualdad material” (p. XXIX). Además, Kant termina sugiriendo que la falta de independencia civil (aludida a la autosuficiencia económica), en los así llamados ciudadanos pasivos, es una determinación natural.

Frente a este punto, se encuentran tres aspectos a considerar. Por un lado, se requiere que la igualdad no solamente sea reconocida de manera formal, sino también material, posibilitando así una mejora en las condiciones básicas de la existencia para que el republicanismo sea posible. En segundo lugar, se debe reconocer que el concepto de independencia civil, aspecto nuclear en la

²⁰ El filósofo plantea que la razón habría podido anticiparse a las conclusiones que dejan los estragos de las guerras, las cuales contribuyen paradójicamente al fortalecimiento del derecho (Kant, 2009b). En este sentido, el triunfo sobre el nazismo llevó a la evolución del derecho constitucional.

²¹ En este punto coincide Freud (1979) en tanto entiende la revolución como una de las fuentes del movimiento del derecho.

definición de ciudadanía y que Kant lo relaciona con el de tener propiedad, no es una determinación natural, sino histórica. Frente a este punto, Saldarriaga (2017) señala que se debe procurar un tránsito de aquella mal denominada *ciudadanía pasiva* —por ser un oxímoron— hacia una *ciudadanía activa*. En tercer lugar, se puede considerar que, para el paso del derecho en un sentido formal a uno material, la historia también ha aportado. Por ejemplo, después de la Segunda Guerra Mundial se ha venido incrementando la necesidad de que los Estados de derecho pasen a ser Estados sociales de derecho. Con el agregado *social* se ha pretendido dar vida al concepto de igualdad en un sentido material, incorporando en las legislaciones internas de cada país la protección y garantía de cada vez mayores condiciones de vida dignas.

La educación política a la luz del republicanismo en aras del fortalecimiento del juicio estético

Se pretende en este acápite mostrar aquellos fundamentos de posibilidad de una educación política basada en la teoría kantiana, primero desde una perspectiva antropológica, segundo, desde un plano metafísico y tercero, desde el fortalecimiento del juicio estético. En esta línea de ideas, se pueden encontrar fundamentos antropológicos para una educación política a la luz del republicanismo. Con respecto a este asunto, ya decía Zöller (2011) que, si bien Kant no habló explícitamente de una antropología política, sí se pueden encontrar los fundamentos antropológicos en su pensamiento político. De esta forma, las alusiones que hace el filósofo de Königsberg frente al ser humano no solamente son de orden *a priori*, sino que también parten de aquellas características que lo constituyen, y muestran sus tendencias insociales, las cuales dificultan el logro de lo que la razón le presenta de forma imperativa, de ahí que se puedan encontrar afirmaciones tales como “con una madera tan retorcida como es el hombre no se puede conseguir nada completamente derecho” (Kant, 2009b, p. 51).

Ahora bien, el filósofo muestra en su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón* que, antropológicamente, los seres humanos tienen una propensión al mal, pero también unas disposiciones originales al bien, a saber, la

disposición para la animalidad, para la humanidad y para su personalidad. La primera, orientada a la conservación, la propagación y hacia la construcción de sociedad. La segunda que, basándose en el aprecio propio, busca la comparación con otros. Y la tercera, que es la que interesa aquí, alude a “la susceptibilidad del respeto por la ley moral como de un motivo impulsor suficiente por sí mismo del albedrío” (Kant, 2016, p. 57). En otros términos, se trata de una disposición moral que muestra que de los seres humanos se puede esperar no solo que obren legalmente, sino también moralmente.

Además, se encuentran diversos fundamentos metafísicos para una educación política a la luz del republicanismo. Se ha mencionado que la metafísica se encarga de aquellos conocimientos *a priori* o puros que son susceptibles de ser universalizados y se podría añadir, tal y como lo diría Adela Cortina (2012), que es la doctrina de los deberes y de los derechos que representan una necesidad imperante del ser humano (p. XXXIV). Verifíquese que desde la perspectiva kantiana la metafísica se complementa con la antropología moral (Kant, 2012a, p. 21)²², la cual mira las condiciones que posibilitan o no la ejecución de aquellos principios que desde la razón hacen posible una educación política a la luz del republicanismo, principios objetivos²³ que muestran que todos los seres racionales comparten o tienen en común lo que Kant denomina el ideal del “reino de los fines”.

Kant plantea que el reino de los fines es un ideal regulativo (horizonte normativo o criterio evaluativo) donde los individuos regidos por leyes comunes se tratan a sí mismos como fines y medios (Kant, 1996, p. 146.). El cual, si bien es inalcanzable por completo, es deseable y a este el ser humano se puede acercar

²² Véase Wood (2008), Saldarriaga (2015a), Loudon (2003) y Shell (2003), para abordar la importancia de la antropología moral en el pensamiento kantiano.

²³ “El complemento de una metafísica de las costumbres, como el otro miembro de la división de la filosofía práctica en general, sería la antropología moral, que contendría, sin embargo, sólo las condiciones subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, de la realización de las leyes de la primera en la naturaleza humana, la creación, difusión y consolidación de los principios morales (en la educación y en la enseñanza escolar y popular) y de igual modo otras enseñanzas y prescripciones fundadas en la experiencia” (Kant, 2012a, 21 / AA VI: 217). Parra (2017) argumenta que en Kant el principio puro de la moral puede ser aplicado en la experiencia de los seres humanos. Por tanto, se trata de un vínculo entre metafísica y antropología, en esta última se encuentra la educación. Sin embargo, el autor cuestiona lo que denomina “el barroco” como lente para abordar la moralidad, el cual alude al “afán de encontrar en la experiencia la realización inequívoca del principio moral como fundamento de su aceptabilidad” (Parra, 2017, p. 31). Lo que sugiere es que dichos principios no se extraen de la experiencia (como lo quiere hacer ver “el barroco”), sino que surgen de la filosofía y de forma *a priori*, lo cual no quiere decir que se nieguen a encontrar un punto de encuentro con la realidad práctica de las personas.

gracias a que posee voluntad, esto es, “una capacidad de elegir *sólo aquello* que la razón reconoce independientemente de la inclinación como prácticamente necesario, o sea, como bueno” (Kant, 1996, p. 112).

Es más, el ser humano, al poderse autodeterminar, puede guiar sus acciones conforme a un imperativo categórico²⁴ el cual, según Kant, “representa una acción como objetivamente necesaria por sí misma. Sin referencia a ningún otro fin” (1996, p. 114)²⁵; que actúa con base en las tres fórmulas (universalidad, fin en sí mismo y que cada máxima esté en concordancia con el reino de los fines) referidas a maneras de representarse el mismo principio de la moralidad (Kant, 1996, p. 150); fórmulas que actúan como algunos de los fundamentos de posibilidad para una educación política inspirada en el republicanismo.

Por último, se resalta que la facultad de juzgar estética no solo es la condición antropológica que permite la política (tal y como se sugiere al inicio de este artículo), sino que también actúa como incentivo de una educación política basada en el republicanismo. En otras palabras, se comprende que el acatamiento de las leyes, aun por deber, exige un sacrificio, que no se realizaría si no se obtuviera una cierta recompensa o satisfacción: el juicio estético.

En este punto también se señala que no solo el juicio estético actúa como incentivo para la forma de gobierno republicana y, por tanto, para toda educación que quiera basarse en ella, sino que es a la vez la condición de posibilidad de la política, en tanto que, al tener como principio subjetivo y universalizable el sentido común, permite ver, con la ayuda de Arendt (2003), que es aquella facultad política por excelencia, la cual permite la sociabilidad gracias a sus máximas: pensar por sí mismo, ponerse en el lugar de los demás y ser consecuente. Especialmente esta segunda, también nombrada por la filósofa como el

²⁴ Por otro lado, no se desconoce la importancia de los imperativos hipotéticos porque los seres humanos no pueden prescindir de éstos (Kant, 2012a, p. 114).

²⁵ De acuerdo con Wood (2008), gracias al imperativo categórico se puede alguien preguntar si aquello que pretende realizar racionalmente es algo que puede uno querer que otros también realicen, esto como principio para poder dirigir las propias acciones. Sin embargo, una lectura más profunda la ofrece Rivera (2005), quien cuestiona esta interpretación —llamada por ella— estándar de la primera fórmula del imperativo categórico, ya que funciona para deberes hacia otros, no frente a los deberes hacia uno mismo. Propone entonces la interpretación que ella misma denomina “universalidad como necesidad” cuya “prueba consiste en precisar si podemos querer que la voluntad se determine a la realización de ciertos actos según cierto fundamento de manera necesaria” (Rivera, 2017, p. 73).

pensamiento extensivo; aquel que permite abandonar el punto de vista egoísta y buscar —en tanto juicio *reflexionante*— aquellas directrices que son generales desde una perspectiva imparcial.

Frente a este estado de cosas, Arendt (2003) argumentaba que el juicio estético, desde la perspectiva kantiana, “surge del ‘placer meramente contemplativo o complacencia inactiva’” (p. 36), el cual se caracteriza por ser desinteresado, ser universal, tener una finalidad sin fin y ser necesario. En primer lugar, alude a una representación que genera una satisfacción o no, pero sin estar unido a ningún interés²⁶, sino que basta con la mera contemplación de la representación del objeto que se hace en el interior sin depender de la existencia de la cosa misma. En segundo lugar, busca la aprobación de todos por medio de una universalidad que no es objetiva, sino subjetiva. Kant plantea que esta universalidad puede darse debido a que el sentimiento de placer está precedido por el juicio, el cual es posible gracias a las facultades que son comunes a todos: el entendimiento y la imaginación. En tercer lugar, el gusto no se basa en ningún concepto o fin, así que, al no basarse en estos, tiene como fundamento de determinación la forma de la finalidad, que alude a la conciencia del modo de representación de un objeto que nos es dado como existente. En cuarto lugar, el gusto es necesario porque no alude a lo contingente, sino que se basa en un elemento *a priori* que actúa como principio subjetivo que posibilita la universalidad, este es el sentido común (Kant, 2015, p. 154).

Arendt (2003), frente al sentido común, dirá que con este Kant se refiere a “un sentido adicional —una suerte de capacidad añadida (en alemán: *Menschenverstand*)— que nos capacita para integrarnos en una comunidad” (p. 130). Por esta razón, es el sentido común el que posibilita la sociabilidad, de la cual se encarga la política. En este caso, el juicio estético se convierte en la condición antropológica que permite el republicanismo, pero también logra que los esfuerzos por mantenerlo tengan sentido. Se puede decir entonces que el orden deseado con la forma de gobierno republicana trae como resultado la belleza, recompensa deseable para un ciudadano republicano. Ahora bien, para lograr esto se requiere suplir principalmente las condiciones materiales

²⁶ Esto no quiere decir que del gusto no se pueda desprender un interés (Kant, 2015, p. 221), ya que se le puede enlazar el interés de la moralidad, que mirado desde el republicanismo busca una revolución en las máximas del comportamiento.

de la existencia; se puede decir, siguiendo al mismo filósofo de Königsberg, que aquel “que es presa de la inclinación y del apetito no puede juzgar sobre lo bello” (Kant, 2015, p.180).

A modo de conclusión

Partiendo del corpus kantiano, es posible pensar en la educación política en estos términos: como un arte que, inspirado en la forma de gobierno republicana, busca la formación del carácter de índole moral con el propósito de promover la sociabilidad. Esta forma de gobierno es deseable y el ser humano puede aspirar a ella, gracias a que existen fundamentos para que sea posible, desde una perspectiva antropológica (disposiciones naturales al bien como el de la personalidad moral), metafísica (en tanto se puede aspirar al reino de los fines) y estética (que posibilita la política y actúa como incentivo para apreciar el republicanismo).

En suma, el republicanismo aparece como una forma de gobierno que le apuesta a la personalidad moral y, por tanto, es la más acorde con el último fin de la educación, el de la formación del carácter de índole moral; fin congruente con la tesis kantiana, que apunta al avance de la especie humana hacia mejor. No obstante, no se ha de empezar por la formación del carácter, se requiere primero llevar a la práctica esta forma de gobierno que es la más acorde con este. Sin embargo, para lograr esto hace falta, por un lado, mejorar las condiciones materiales de la existencia y, por el otro, investigaciones que ahonden, por ejemplo, en las formas de soberanía más acordes con el republicanismo, en los vínculos entre la política, la estética, la ética y la educación, y en la posibilidad inclusive de crear una educación republicana. Si se hace esto, sin lugar a dudas, se construiría un arma conceptual bastante sólida para crear un proyecto pedagógico enfocado no en la sociedad que se tiene, sino en la que se quiere.

Conflicto de interés

La autora declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

Referencias

- Alvarado, S., y Borges, B. (2004). *Guía práctica para el desarrollo de monografías, ensayos y bibliografías*. Hato Rey, P.R.: Publicaciones Puertorriqueñas.
- Abellán, J. (1998). Prólogo. En I. Kant. *Sobre la paz perpetua* (XXIII-XXXIII). Madrid: Editorial Tecnos, S.A.
- Abellán, J. (2001). Sobre el concepto de república en las décadas finales del siglo XVIII. *Revista de occidente*, (247), 107-120. España: Madrid
- Abellán, M. (2014). Republicanismo contemporáneo y representación. Una ineludible convergencia. *Política / Revista de ciencia política*, 52(1), 195-210. Recuperado de <https://bit.ly/2EKuaWd>
- Arango, R. (2013). Republicanismo Kantiano. *Ideas y Valores*, 62, 49-72. Recuperado de <https://bit.ly/2YLieFV>
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires
- Beadé, I. (2007). Liberalismo y republicanismo en la concepción kantiana de "ciudadanía". *Reflexión Política*, 9(17), 58-74. Recuperado de <https://bit.ly/2QyQggV>
- Beadé, I. (2009). Consideraciones acerca de la concepción kantiana de la libertad en sentido político. *Revista de filosofía* 65, 25-41. Recuperado de <https://bit.ly/3hCSNT6>

- Caimi, M. (2007). Introducción. En I. Kant. *Crítica de la razón pura*. (VII-CIII). Buenos Aires: Colihue clásica.
- Cavallar, G (2014). Res publica: Kant on cosmopolitical formation (Bildung). *Studia Philosophica Kantiana*, 5(1), 3-22. Recuperado de <https://bit.ly/2EtBm9v>
- Colomer, J. (1994). Algunos apuntes sobre Kant y la libertad política. *Cuadernos de Filosofía del Derecho*, II(15-16), 581-598. Recuperado de <https://bit.ly/31BoGWw>
- Cortina, A. (2012). *Estudio Preliminar: La Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Editorial Tecnos, S. A.
- Della Porta, D. & Keating, M. (2013). ¿Cuántos enfoques hay en Ciencias Sociales? En D. Della Porta & M. Keating (Eds.), *Enfoques y metodologías de las Ciencias sociales* (pp. 31-52). Madrid: Ediciones Akal, S. A.
- Freud, S. (1979). ¿Por qué la guerra? Obras completas. T. XXII (183-198). Buenos Aires: Amorrortu.
- Habermas, J. (1997). La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años. *Isegoría*, (16), 61-90. Recuperado de <https://bit.ly/3b5Q6ag>
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (1995). La paz perpetua. F. Rivera Pastor (Trad.). En F. Larroyo (Ed.). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica, La paz perpetua. Estudio introductorio y análisis de las obras* (pp. 203-247). México, D.F: Porrúa.
- Kant, I. (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. J. Mardomingo (Trad.), (edición bilingüe). Barcelona: Ariel.
- Kant, I. (2006). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Editorial Tecnos, S.A.
- Kant, I. (2008). *Sobre Pedagogía*. Argentina: Editorial Universidad Nacional de Córdoba.

- Kant, I. (2009a). Si el género humano se haya en constante progreso hacia mejor. En I. Kant. *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2009b). Idea de una historia universal en sentido cosmopolita. En I. Kant. *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2009c). ¿Qué es la ilustración? En I. Kant, *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2011a). *Crítica de la razón pura*. M. Caimi, (Trad.). México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2011b). *Teoría y Práctica*. F. Pérez & R. Rodríguez, (Trads.). Madrid: Editorial Tecnos, S. A.
- Kant, I. (2012a). *La Metafísica de las Costumbres*. A. Cortina & J. Conill, (Trads.). Madrid: Editorial Tecnos, S. A.
- Kant, I. (2012b). *Sobre la paz perpetua*. K. Zulueta, (Trad.). Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- Kant, I. (2015). *Crítica del juicio*. M. García, (Trad.). Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2016). *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. F. Martínez, (Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Kersting, W. (2001). Elementos fundamentales de la filosofía política de Thomas Hobbes. En *Filosofía política del Contractualismo Moderno* (pp. 81-119). México: Editorial Signos.
- Lazos, E. (2009). Demonios con entendimiento. Política y moral en la filosofía práctica de Kant. *Isegoría*, (41), 115-135. Recuperado de <https://bit.ly/31BjnXa>
- Louden, R. B. (2003). The Second Part of Morals. In B. Jacobs & P. Kain (Comps.), *Essays on Kant's Anthropology*. New York, Cambridge: University Press.

- Montesquieu. (1906). *El espíritu de las leyes*. Madrid: Librería General de Victoriano Suarez.
- Parra, L. (2017). Filosofía versus barroco en la fundamentación de la metafísica de las costumbres de Kant. En R. Aramayo y F. Rivera, *La filosofía práctica de Kant* (pp. 19-54). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ríos, C. (2010). La ley y la política. En C. Ríos, *Memorias Seminario Educación y cultura política* (pp. 65-83). Medellín: Facultad de Educación, Universidad de Antioquia.
- Rivera, F. (2017). La primera fórmula del imperativo categórico. En R. Aramayo y F. Rivera, *La filosofía práctica de Kant* (pp. 55-82). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rodríguez, R. (2013). La política y su devenir histórico en el pensamiento de Kant. *Ideas y Valores*, 62, 15-36. Recuperado de <https://bit.ly/32F8bIi>
- Saldarriaga, A. (2015a). Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant. *Estudios de filosofía*, (52), 63-93. Recuperado de <https://bit.ly/3b8oa50>
- Saldarriaga, A. (2015b). *Justicia y persona en la filosofía del derecho de Immanuel Kant*. Alemania: Münster.
- Saldarriaga, A. (2017). Un traje que viste ventajosamente a la virtud. Elementos para una lectura materialista de la Antropología en sentido pragmático de Kant. *Estudios de filosofía*, (55), 162-186. Recuperado de <https://bit.ly/3hGjZQP>
- Salmeron, A. (2006). Entre liberalismo y republicanismo. El lugar de la virtud cívica en el ordenamiento social y educativo. *Trayectorias*, VIII(22), 56-65. Recuperado de <https://bit.ly/31EzWRW>
- Shell, S. M. (2003) Kant's True Economy of Human Nature: Rousseau, Count Verri, and the Problem of Happiness. In B. Jacobs & P. Kain (Comps.). *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge / New York: Cambridge University Press.

- Vargas, G. (2003). Kant y la pedagogía. Fenomenología de la génesis individual y colectiva del imperativo moral. *Pedagogía y Saberes*, (19), 63-74. <https://doi.org/10.17227/01212494.19pys63.74>
- Velasco Gómez, A. (2005). La concepción republicana de Kant. *EPISTEME*, 25(2), 109-122. Recuperado de <https://bit.ly/3mV4F5S>
- Wilson, H. (2006). *Kant´s Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance*, Albany: State University of New York Press.
- Wood, A. W. (2003). Kant and the Problem of Human Nature. In B. Jacobs & P. Kain (Comps.), *Essays on Kant´s Anthropology*, Cambridge / New York: Cambridge University Press.
- Wood, A. (2008). *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zöller, G. (2011). Kant´s Political Anthropology. In D. H. Heidemann (Comp.). *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology* (pp. 131-163). Berlin, Boston: De Gruyter.