

Los desafíos de Babel

postsecularismo, pluralismo y democracia

*V Congreso Mundial y Asamblea General de la Conférence
Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie
(COMIUCAP)*

Bogotá, D. C., Colombia, 4 al 9 de julio de 2017

Los desafíos de Babel

postsecularismo, pluralismo y democracia

*Textos Mesas temáticas y
Simposios*

Índice

1. LA ANTROPOLOGÍA PRIMERA DE XAVIER ZUBIRI FRENTE A LA TAREA DE TRANSFORMACIÓN Y RENOVACIÓN RADICAL EN LA EDUCACIÓN UNIVERSITARIA
Eugenia Colomer Espinosa
2. EL PAPEL DE LA EDUCACIÓN RELIGIOSA EN UNA SOCIEDAD POSTSECULAR
Eduard Andrés Quitián Álvarez
3. APORTES DE LOS CONCEPTOS DE FORMACIÓN EN KANT Y GADAMER A UNA PEDAGOGÍA DEL PENSAMIENTO AUTÓNOMO EN LA EDUCACIÓN A DISTANCIA DE LA USTA
Edgar Hernando Lemus Chaparro
4. LA UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS (COLOMBIA) Y LA APUESTA POR EL BIEN COMÚN
Hernán Antonio Arciniegas Vega
5. CARACTERIZACIÓN Y TENDENCIAS DE LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS Y SU IMPACTO SOBRE LA SECULARIZACIÓN RELIGIOSA Y SU RECONFIGURACIÓN EN AMÉRICA LATINA
Ernesto Fajardo Pascagaza
6. DEL CONFORMISMO A LA DENUNCIA PROFÉTICA: VALORACIÓN CRÍTICA DE LA ANTROPOLOGÍA DE ZUBIRI Y SU VISIÓN DEL CRISTIANISMO
Manuel Leonardo Prada Rodríguez
7. RESPUESTA A JOSÉ CASANOVA. PERSPECTIVAS SOBRE LA RELACION ENTRE CIENCIA Y RELIGION A PARTIR DEL RELATO DE ADAN Y EVA
Véronique Lecaros
8. EL CONCEPTO DE JUSTICIA: DEBATE DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA
Jairo Sterling Rivera

- 9. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA CONCIENCIA POLÍTICA**
Andrés Felipe Rivera Gómez
- 10. LAS DINÁMICAS SOCIOPOLÍTICAS: UNA APORÍA TAUTOLÓGICA**
Yebrail Castañeda Lozano
- 11. POLÍTICA Y SUFRIMIENTO. NOTAS DESDE SCHOPENHAUER A LA JUSTIFICACIÓN DE LA DOMINACIÓN Y LA IMPOSIBILIDAD DEMOCRÁTICA**
Jairo Alberto Merlo Pinzón
- 12. NOTAS Y REFERENTES PARA UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL**
Luis Eduardo Rico Orozco
- 13. ¿ES LA POSMODERNIDAD UN DEBATE CERRADO? A PROPÓSITO DEL NUEVO REALISMO DE MAURIZIO FERRARIS**
Juan C. Vélez
- 14. RELIGIÓN Y SECULARIZACIÓN EN EL PENSAMIENTO DÉBIL DE VATTIMO**
José Luis Obregón Cabrera
- 15. EL PERSPECTIVISMO NIETZSCHEANO COMO EL PRELUDIO RELATIVISTA DE LA POSMODERNIDAD. EL DEBATE ENTRE POSMODERNISMO Y NUEVO REALISMO.**
Henry Escobar García
- 16. LA GENEALOGÍA DEL DETALLE EN EL ESTUDIO DEL CUERPO. ACERCAMIENTO A LOS APORTES FOUCAULTIANOS**
Ángela Patricia Rincón Murcia
- 17. LA BELLEZA SUPERFICIAL COMO UN FACTOR PROFUNDO DEL COMPORTAMIENTO CULTURAL**
Álvaro Chicunque
- 18. LA RELACIÓN ENTRE EL CULTO Y LA IMAGEN EN LA COLONIA SANTAFERREÑA**
Jesús Antonio Pardo León

LA ANTROPOLOGÍA PRIMERA DE XAVIER ZUBIRI FRENTE A LA TAREA DE TRANSFORMACIÓN Y RENOVACIÓN RADICAL EN LA EDUCACIÓN UNIVERSITARIA

Eugenia Colomer Espinosa
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Valparaíso, Chile

Resumen

La Declaración Mundial sobre la Educación Superior en el Siglo XXI de la UNESCO en 1998, llama a la Universidad a repensar sus procesos de enseñanza-aprendizaje bajo un nuevo enfoque. Desde allí surge el nuevo modelo basado en competencias (saber, saber hacer, saber convivir con otros y ser), dicho modelo presenta, a nuestro juicio, dos nudos críticos: la tensión entre el saber y el hacer, y la libertad humana frente a la realidad fundamento. Dicha transformación y renovación necesita una reflexión antropológica previa. Por ello la filosofía no puede estar ausente. La filosofía de Xavier Zubiri presenta una novedad cualitativa frente a otros estudios de la realidad humana, ello se debe precisamente a la originalidad de su método filosófico. Y la novedad de su método está en su filosofía de la inteligencia. Su aporte permite una reflexión crítica a la idea de inteligencia y por tanto del saber humano, y desde allí colaborar a resolver los nudos críticos que hemos señalados.

Palabras claves: Universidad, competencias, educación, Zubiri, inteligencia sentiente.

Introducción

La reflexión sobre los desafíos de la Universidad de nuestro tiempo, tiene como uno de sus hitos relevantes la Declaración Mundial sobre la Educación Superior en el Siglo XXI de la UNESCO en 1998. Allí se destaca “la importancia fundamental que este tipo de educación reviste para el desarrollo sociocultural y económico, y para la construcción del futuro, de cara al cual las nuevas generaciones deberán estar preparadas con nuevas competencias y nuevos conocimientos e ideales”. Conforme a este contexto, se presenta el desafío de repensar sus procesos de enseñanza-aprendizaje bajo un nuevo enfoque, que responda una sociedad que reconoce, cada vez más, el conocimiento como catapulta de su desarrollo económico y socio-cultural, ello requiere “emprender la transformación y la renovación más radicales que jamás

haya tenido por delante” (UNESCO, 1998). Al año siguiente de la Declaración de la UNESCO sobre los desafíos de la Educación Superior, surge la Declaración de Bolonia (1999) con el fin de potenciar la educación superior europea, ella da pie a la creación del Espacio Europeo de Educación Superior, y donde las transformaciones propuestas para la Educación Universitaria traspasan las fronteras de Europa y tienden a universalizarse. El cambio más significativo se produce al poner al estudiante como centro de la formación, por tanto el aprendizaje del estudiante; esto conlleva cambios metodológicos y organizativos en las universidades. En la línea de la Declaración de Bolonia, y con el fin de dar mayor competitividad a la educación universitaria europea se desarrolla el Proyecto Tuning Europa bajo la pregunta: “¿Qué debería saber, entender y ser capaz de hacer un estudiante para ser contratable?” bajo esta interrogante el proyecto plantea un modelo por competencias y se centra en las competencias genéricas y las específicas. En el año 2004 surge el Proyecto Tuning América Latina, con el fin de promover la creación de un Espacio Común de Enseñanza Superior entre la Unión Europea, América Latina y el Caribe.

Aquella radical transformación a la cual apelaba la Declaración de la UNESCO en 1998, tiene como uno de sus pilares, el aprendizaje basado en el desarrollo de diversas competencias. La universidad se debe convertir en centros de aprendizaje más que en centros de enseñanza. En definitiva, se trata de ofrecer con este enfoque una formación integral, acorde con lo que la sociedad exige respecto de una buena formación universitaria, que potencie y desarrolle en los estudiantes el saber, el saber hacer, el convivir y el ser. Estos conforman los cuatro pilares de la educación que formula en base de pistas el Informe Delors (1996).

De acuerdo a todo lo expuesto “Una competencia supone la integración de una serie de elementos (conocimientos, técnicas, actitudes, procedimientos, valores) que una persona pone en juego en una situación problemática concreta demostrando que es capaz de resolverla” (Villa y Poblete, 2011, p. 148). Se presenta un modelo educativo donde los conceptos claves son integralidad, autonomía y responsabilidad; educar teniendo como centro la formación de la persona en todas sus dimensiones. Con este modelo se quiere terminar con las perennes y eternas tensiones de diversos paradigmas pedagógicos, como bien lo muestran Herrán, Hashimoto y Machado (2005), los paradigmas positivista-técnico;

interpretativo-cualitativo y socio-crítico, se presentan antagónicos y cada uno entrega su fundamentación para erigirse como “el modelo a instaurar”. De este modo cabe preguntarse, si el modelo por competencia que quiere superar e integrar los paradigmas en tensión, no refleja más de lo mismo. Podemos coincidir con estos autores cuando denuncian que:

La centración de los enfoques didácticos en cualquiera de estos ‘paradigmas’ es un procedimiento encubiertamente tecnológico y expresamente dual. Con frecuencia, por ejemplo, se matiza tanto cómo ha de ser o en qué ha de consistir la racionalidad crítica, que no soporta bien su propia crítica [...]En consecuencia, no se hace más que cambiar de posición o de orientación la dogmática científica subyacente con profundos deseos de centralización. (p. 65).

Atendiendo al imperativo de una transformación radical que exige hoy la formación universitaria del siglo XXI, bajo los cuatro pilares que sustentan un modelo basado en competencias: saber, saber hacer, saber convivir y saber ser; cabe preguntarse cómo se puede iniciar el camino de transformación sin reconocer ¿quién es la persona que se quiere formar?, así la gran transformación nos remite a una pregunta antropológica, y de allí deberán ser respondidas las preguntas por el saber humano, su dimensión social y ética, la praxis humana y la perenne pregunta por la realización de la realidad personal. Las preguntas por el entender; el hacer humano; la dimensión social, y el ser de la realidad humana no pueden quedar ausente. Todas ellas son preguntas que atañan a la filosofía, y ella debe ser colaboradora en el tránsito a esa transformación radical de la educación universitaria, impelida por los grandes cambios que innumerables estudios dan cuenta, y que afectan de manera radical y particular a la Educación y la Universidad.

Las preguntas que hemos planteado han sido atendidas por el filósofo español Xavier Zubiri (1898-1983) a través de toda su obra filosófica, abriendo un nuevo horizonte de intelección, una nueva manera de aproximarse a la realidad misma, posibilitada por la novedad que trae su pensamiento respecto de la inteligencia humana.

Es el modo de comprender la realidad la que cualifica cualquier saber y por tanto le impone sus propios límites. Des-entificar la realidad y des-logificar la inteligencia fueron los grandes objetivos del pensar del filósofo vasco; y ello trae de la mano una comprensión de la realidad humana integrada, superando el dualismo clásico que ha perseguido a la cultura occidental

por tanto tiempo (cuerpo-mente; sentir-inteligencia), por otra, permite integrar al ser humano con el mundo, los otros y su fundamento, desde una “antropología primera”. Hablamos de una antropología primera porque la filosofía primera de Xavier Zubiri es inseparable de la antropología, debido que la realidad humana es el lugar geométrico de la realidad, ámbito de reflexión originario de su metafísica.

1. El ser humano que se educa.

La idea del ser humano que necesita educarse apropiándose de posibilidades, como un imperativo de su camino de humanización, la tenemos en un escrito temprano de Xavier Zubiri titulado “Filosofía del Ejemplo” (1926), allí nos dice que:

Todo problema pedagógico gira por su propia índole en torno a dos ideas fundamentales: la idea del sujeto humano de la educación, y la idea de aquello para lo que se le va a educar. La obra pedagógica es toda aquella una ascensión lenta y penosa hacia lo que valen sus ocultas posibilidades (Zubiri, 2000, p. 361).

Respecto a la idea del sujeto humano que requiere educarse, el pensamiento zubiriano trae una novedad que surge desde la pregunta por lo obvio, y por obvio nunca cuestionado, la idea misma de la inteligencia, la cual ha sido identificada sin mayor cuestionamiento con el logos, pues, “¿es verdad que el logos recae formalmente sobre un ‘es’ (incluyendo el propio ‘no es’)?” (Zubiri, 1982, p. 50). Cuando nos hacemos cargo de la estructura formal del inteligir podemos concluir que no hay disociación ni oposición entre el sentir e inteligir. Vistos como actos contrapuestos ha llevado a afirmar que inteligir es posterior a sentir, y esa posterioridad es una oposición. Es aquí donde Zubiri ve la raíz del problema y del cual a través del estudio de la inteligencia misma llamada “noología” y bajo un método descriptivo de la misma, surgirá que no existe prioridad del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber, “saber y realidad son congéneres en su raíz”, no hay saber sin realidad ni realidad sin saber. “Realidad es el carácter formal-la formalidad- según el cual lo aprehendido es algo ‘en propio’, ‘algo de suyo’. Y saber es aprehender algo según esta formalidad” (Zubiri, 1980, p. 10). Al hombre no le queda más remedio que estar en la realidad, es ella la que nos posee y se nos impone y desde ella se ve obligado al despliegue de otros modos de intelección, sea para afirmarla, sea para ir a buscar su enigmático fondo. Atender al acto de inteligir como hecho y bajo una metodología de un análisis descriptivo de éste, lleva a mostrar que inteligir

es aprehensión impresiva de realidad y esto es una novedad porque el pensamiento occidental ha separado el inteligir del sentir, tanto así que el sentir ha quedado en el ámbito de la doxa, de la opinión. La realidad sentida nos deja instalados en un “hacia” problemático, es un modo de actualización de la realidad misma, somos arrojados por la fuerza coercitiva de la realidad misma y por ello marchamos sentiente e inquirientemente hacia el fondo de la realidad pero no para quedarnos allí sino para volver a ese momento individual primario que nos forzó a la marcha.

La intelección comienza en aprehensión primordial, y fundada en ella queda activada en razón cognoscente, cuya verdad racional consiste formalmente en reversión a aquella aprehensión primordial, de la que en última instancia nunca había salido. La razón es razón sentiente, es modulación de la intelección constitutivamente sentiente. De ésta nace, en ella se mueve, y en ella concluye. (Zubiri, 1983, p. 317).

Esta cita sintetiza la unidad de la intelección, vemos que cada modo de intelección se apoya en el anterior, pero no son tres estratos o pisos, tampoco es una sucesión, sino incoación y despliegue. Incoado implica que cada modo está incluido en el anterior y lo que se despliega es lo ya incluido y por ello queda cualificado por el siguiente, Zubiri utiliza la palabra maduración para referirse a esta unidad (Zubiri, 1983, p. 323) y “...lo que en esta maduración madura es finalmente la comprensión (Zubiri, 1983, p. 337). La “re-versión” desde la intelección racional hacia la realidad aprehendida primordialmente deja a esta última “comprendida”, Zubiri atiende al sentido etimológico de la palabra: incorporar, abarcar. “Comprender es ‘ver’ cómo lo que algo es realmente va determinando, o ha determinado la estructura de esa misma cosa real” (Zubiri, 1983, p. 335). Incorpora a lo real y primordialmente aprehendido lo que es en realidad.

El ser humano es una realidad particular, es “animal de realidad” por ser inteligencia sentiente, su sentir es intelectual, por lo cual las cosas son aprehendidas como un “de suyo”, del mismo modo se actualiza su propia realidad, pero por ser una esencia abierta es reduplicativamente “de suyo”. Esto último implica que se ve impelido a optar por una forma de ser que la cobra a la realidad misma, debe realizar su personidad, hacer su personalidad, realizar su ser. La realidad humana es absoluta pero relativa debe hacer su ser apropiándose de algunas posibilidades, debe determinar su absolutez.

La realidad humana se va realizando optativamente a través de sus acciones. “El carácter de la realidad en las acciones es, pues, el ser apoyo para ser persona. Y este apoyo tiene un carácter muy preciso: consiste en ser el fundamento de la persona” (Zubiri, 2012, p. 89). La realidad se apodera de nosotros para ser relativamente absolutos, en esto consiste el hecho de la religación, es un hecho y no una teoría porque es aprehendido en la impresión de realidad. El momento de realidad de toda cosa real, incluida la realidad humana, domina sobre su contenido, se presenta como un “más”, modo como se presenta el poder de la realidad, que en el caso del hombre por ser una esencia abierta se presenta la realidad como fundamento con sus caracteres de ultimidad, posibilidad e impelencia. La realidad tiene un carácter de fundamentalidad del ser personal del hombre. Religado al poder de lo real el hombre va haciendo probación de la realidad fundamento en la realización de su propio ser, esto significa que hay un proceso de maduración fundado en su apertura hacia el fundamento. Qué sea aquella realidad fundamento es un problema que el hombre debe resolver inexorablemente, pero quien nos instala en aquella problematicidad, que tiene diferentes posibilidades de resolución es un hecho anterior a ellas, condición de toda posibilidad, ella es la religación.

El hombre opta por quién quiere ser de allí que de algún modo es autor de sí, pero optar requiere de posibilidades para ello. La libertad del hombre se juega en sus opciones para ser, pero hay diversos modos de entender la libertad, solemos hacerlo como libertad-de, libertad de coacciones, o bien entenderla como libertad-para, libertad para realizarnos optando por una posibilidad u otra, pero nos dirá Zubiri hay una libertad radical, anterior a la libertad-de y la libertad-para, es la libertad-en. La libertad en este sentido es, o puede ser por lo menos, idéntica a la persona.

Pues bien, la persona que se educa tiene como nota constitutiva la inteligencia, inteligencia-sentiente, por ella es una realidad relativamente absoluta, impelida por el poder de lo real a realizarse. Por ser el hombre una realidad abierta se encuentra afectado por la realidad y por el ser de los demás, al hombre no le basta recibir un patrimonio genético sino requiere recibir unas posibilidades de modos de estar en la realidad. El hombre necesita comenzar la vida apoyado en una forma de estar en la realidad, eso constituye la dimensión histórica como

entrega de formas de estar en la realidad. La tarea más importante y a la vez la más modesta es saber estar en la realidad.

2. El concepto de capacitación para la educación.

La noción de competencia es polisémica, y no proviene del mundo de la Educación, de hecho se investiga con rigurosidad dicha noción tanto en el ámbito de la gestión empresarial como en el contexto de la educación, tratando de aunar criterios respecto a su: a) Las competencias como tareas, b) Las competencias como resultados, c) Las competencias como “outputs”, d) Las competencias como: habilidades, conocimientos y actitudes, e) Las competencias como desempeño superior y diferenciado. Bajo esta perspectiva parece que su interpretación depende del alcance (individual y organizacional) que a este término se le quiere dar, (Guerrero y Narváez, 2013, pp. 392-393). Las críticas al modelo basado en competencia son variadas, y particularmente en el contexto de la formación universitaria, sin embargo podríamos aventurar que todas ellas manifiestan la sospecha que tras este modelo se restringe la formación a un modelo meramente instrumental.

¿A qué mundo nos lleva esta forma de educar por competencias? Para unos, nos conduce a una sociedad de individuos eficientes respecto de la gran maquinaria del sistema productivo, la cual requiere una adaptación a las exigencias de la competitividad de las economías en un mercado global. Otros consideran que es un movimiento que enfoca la educación como un adiestramiento, un planteamiento en el que la competencia resume el abanico de las amplias funciones y los grandes objetivos individuales o colectivos, intelectuales, afectivos... de la educación. Para otros, estamos ante la oportunidad de reestructurar los sistemas educativos por dentro, superando la instrucción ocupada en contenidos obsoletos poco funcionales, para lograr una sociedad, no sólo eficiente, sino también justa, democrática e incluyente. (Gimeno Sacristán, 2001, p. 10)

Respecto al concepto de competencia y las sospechas, de no pocos, respecto a su carácter instrumental, la noción de capacitación zubiriana trae una mirada que supera el concepto de mera apropiación exterior de posibilidades o de capacitar para manipular.

De acuerdo a Zubiri, el hombre por su inteligencia sentiente está facultado para estar instalado en la realidad, pero ello no basta porque su instauración en la realidad es absuelta,

debe optar por un modo de estar en la realidad, y es la realidad misma la que la entrega a modo de “posibilidades”. ¿Qué debemos entender por posibilidades?

En primer lugar las posibilidades se fundan en la nuda realidad como actualidades nuevas para la realización de la realidad humana. “La nueva actualidad es así un enriquecimiento sui generis de la realidad. No la enriquece otorgándole una nota más de ella, pero sí ‘realizando’ lo que estas notas son como ‘posibles’” (Zubiri, 20016, p. 149). Sin embargo, las posibilidades por sí mismas no explican la incorporación de ellas a nuestra realidad, su incorporación requiere un proceso de capacitación, que no es otro que el decantamiento de esas posibilidades en nosotros perviviendo como capacidades, el pasado se actualiza como capacidades.

La historia como entrega de posibilidades para actualizar nuestra realidad de un modo u otro va capacitando nuestras potencias y facultades, las va “dotando” de allí que los hombres con unas mismas potencias y facultades pueden tener diversas dotes. Aquí cabe el clásico ejemplo de Zubiri respecto al hombre de Cromagnon la diferencia entre él y nosotros no está en sus capacidades o facultades sino en sus dotes, las dotes pueden modificarse o perderse, tienen una estructura dinámica. Por ello la historia no es sólo entrega de posibilidades sino que en la entrega de ellas el hombre va capacitándose.

Toda posibilidad, una vez apropiada, se incorpora, por la apropiación misma, a las potencias y facultades y, por tanto, se naturaliza en ellas, no en el orden de su nuda realidad, sino en el orden de ser principio de posibilitación. Por esta apropiación, por esta naturalización, las dotes, pues, han variado. (Zubiri, 2006, p. 151).

La apropiación de posibilidades puede dotar a nuestras potencias y facultades de dos modos uno meramente operativo, digámoslo así por su uso, pero lo que aquí nos interesa es atender a las dotes en un sentido constitutivo y no meramente operativo. Pues bien, estas dotes constitutivas de nuestras potencias y facultades, otorgadas por la apropiación de posibilidades, es lo que constituye la capacitación como principio de posibilitación. Las capacidades se van adquiriendo en la entrega y apropiación de posibilidades y la historia dimensional consiste formalmente en ser proceso de capacitación.

La capacitación debe entenderse como estrictamente procesual, cada vez que nos apropiamos en nuestras acciones de determinadas posibilidades ellas no afectan sólo a nuestro ser personal, sino producimos nuevas capacidades que se entregan y refluyen constituyendo en el mismo hombre y en los demás una nueva capacidad. Podemos estar entonces de acuerdo con Marquínez Argote (1995) que la educación no puede consistir en mera apropiación y uso de las posibilidades objetivas creadas y disponibles, sino ella debe recaer sobre el principio interno de las mismas que son las capacidades, capacitación de las potencias y facultades del estudiante para la vida intelectual y ciudadana, y no meramente un operador de técnicas y un efector de resultados.

Atendida la noción de competencia nos debemos detener en aquellos nudos críticos que nos plantea el modelo basado en competencia en el ámbito de la educación particularmente universitaria.

3. A modo de conclusión: la antropología zubiriana como aporte a algunos de los nudos críticos del modelo basado por competencia.

Cuando afirmamos que uno de los pilares de la Educación es el saber, en cuanto al desarrollo de las competencias cognitivas, surge el imperativo de hacer cuestión al saber mismo. Esta necesidad bien la explicita Barnett (2001)

El nuevo vocabulario de la educación superior evidencia que la sociedad moderna está arribando a otras definiciones del conocimiento y razonamiento. Las nociones de habilidades, vocacionalismo, transferibilidad, competencia, resultados, aprendizaje experiencial, capacidad y empresa, cuando se las toma conjuntamente, son índices de que las definiciones tradicionales de conocimiento ya no se consideran adecuadas para los problemas de la sociedad contemporánea... El nuevo vocabulario no es un mero adorno, sino que representa un cambio epistemológico en el carácter del mismo, de lo que en la universidad se considera como la razón. (pp. 107-108)

La filosofía de Xavier Zubiri aporta otro modo de comprensión del saber mismo y desde allí podemos afirmar que la competencia del saber, no debe apuntar hacia el desarrollo de una inteligencia concipiente, solidaria a la idea de inteligir que desde los griegos hasta nuestros días hemos albergado. Educar la persona dotada de una inteligencia sentiente implica

rehabilitar el sentir humano y asumir la estricta unidad psico-corpórea de la realidad humana. Por otra parte implica acompañar el proceso del inteligir humano que es un despliegue procesual donde la aprehensión primordial fundamenta todo el proceso intelectual-sentiente, y la misma realidad reata al aprehensor para sumergirse cada vez más en ella. Aquí aparece como fundamental la educación de los sentidos, “todo proceso educativo en sus distintas fases, debe contar con un afinamiento creciente del sentir. Sin ello, las búsquedas del más encumbrado astrofísico, del biólogo molecular más genial o del más avezado físico nuclear, no pasarían de quiméricas ensoñaciones” (Mesa-Niño, 1998, p. 53). El saber requiere conquistar la realidad, y aquella modesta conquista se logra a través del sentir. “Son las cosas las que nos dan que pensar, y por tanto son ellas no sólo las que nos ponen en actividad sino las que determinan el carácter activo del mismo inteligir” (Zubiri, 1983, p. 35). El hombre está hoy más necesitado que nunca de atender a la verdad real, por mucho tiempo ha ido montando ideas sobre ideas, las cuales por muy plausibles que sean son siempre provisionales. Aquí aparece la educación de los sentidos como una posibilidad de desarrollo y capacitación de la inteligencia sentiente y sus ulteriores modos, logos-razón, una tarea que la pedagogía tiene por delante, en tanto pedagogía del sentir (Antolínez, 2007).

Un nudo crítico del modelo basado en competencias corresponde a la tensión entre técnica y verdad del “saber hacer”. Zubiri tempranamente da cuenta de este problema.

En el científico, sus métodos comienzan, a veces, a tener muy poco que ver con su inteligencia. Los métodos de la ciencia van convirtiéndose, con rapidez vertiginosa, en simple técnica de ideas o de hechos –una simple metatécnica–; pero han dejado de ser lo que su nombre indica: órganos que suministran evidencias, vías que conducen a la verdad en cuanto tal (Zubiri, 2004, p. 35).

Zubiri denuncia la tecnificación de la ciencia, crítica coincidente y aún menos radical que la Heidegger, quien ve en la técnica determinante en la metafísica occidental. Pero, será el curso “Sobre el problema del hombre” de 1954 donde explícitamente abordará el tema. Allí, tal como lo muestra Antonio González (2011): “La intención de Zubiri es mostrar la unidad radical entre el saber y el hacer, distanciándose tanto de las concepciones ‘pragmáticas’ de la inteligencia, como del intelectualismo. Frente a la escisión entre razón práctica y razón teórica” y esta unidad radical se da en la unidad del sentir y el inteligir humano, en la

inteligencia sentiente. La superación de dicha separación viene dada desde la comprensión del sentir humano no como mera sensación sino como parte un proceso sentiente, de una κίνησις. Porque el hombre por ser inteligencia sentiente, aprehende las cosas no tan sólo como contenidos sino como realidades, contenidos reales, ello implica que toda nota aprehendida se presenta como un más-hacia que impele al hombre no solo a afirmar entre otras cosas lo que es (logos) sino también a sumergirse en ella (razón), ir a descubrir qué sea su fundamento, es el orto de la ciencia y a la vez a crear nuevas formas de estar en la realidad, nuevas posibilidades para ser con otros (Espinoza, 2015). Ahondar más en las pistas que nos entrega el pensamiento zubiriano respecto a la técnica puede ser una luz frente a los desafíos y tensiones que hoy presenta la educación respecto a la ciencia y la técnica, y más aún en armonizar el hacer y la verdad. Lo anterior nos debe poner atentos respecto de la reducción o insuficiencia del enfoque de aprendizaje basado en competencias. Así lo manifiesta Gimeno Sacristán (2001):

Para la pedagogía en el nivel universitario el enfoque es insuficiente e improcedente porque la universidad tiene, entre otras, la misión de desarrollar la capacidad de criticar las competencias, desbordarlas y revisarlas. Una cosa es que entre las inquietudes y referencias de los estudios universitarios el mundo del trabajo y el de las profesiones sea una preocupación importante y, otra muy distinta, que la universidad sea como ese mundo demanda (p. 30).

El “saber hacer” debe contar con el “saber” para que sea verdaderamente un “saber hacer” humanizador, un saber “hacia” la verdad. Porque como bien nos lo recuerda el autor:

Cuando los proyectos se convierten en casilleros, cuando los propósitos se transforman en simples reglamentos, el mundo se desmorona, los hombres se convierten en piezas y las ideas se usan, pero no se entienden: la función intelectual carece ya de sentido preciso. Un paso más, y se renuncia deliberadamente a la verdad: las ideas se convierten simplemente en esquemas de acción, en recetas y etiquetas. La ciencia degenera en oficio, y el científico en clase social: el “intelectual” (Zubiri, 2004, p. 34).

Bajar los brazos frente a la verdad no ha costado caro. ¿Puede la universidad renunciar a ello? Ciertamente no, la búsqueda de la verdad es irrenunciable para toda universidad, sin embargo, al interior de una universidad católica ello adquiere particular relevancia, porque

unido a la búsqueda de la verdad en los diferentes ámbitos disciplinares es irrenunciable propiciar la búsqueda de la verdad del fundamento de la realidad humana.

El problema del hombre contemporáneo es el olvido del hecho inexorable de la fundamentalidad que, quiéralo o no, acontece en él. El hombre, aunque lo ignore, no puede volver la espalda a quien le constituye. Nuestro autor describe la situación del hombre de hoy como un estado de “fatiga de lo absoluto”; está cansado de tomar una postura frente a Él. Allí radica la fácil tentación de reducir a Dios a un objeto, y he ahí la idea de estar viviendo sin Dios.

Según Xavier Zubiri, el hombre se realiza como persona frente a una toma de posición respecto de Dios. Zubiri atiende a Dios respecto a la funcionalidad de Él en la vida humana. Dicha funcionalidad radica en ser fundamento (no objeto), plenitud (no indigencia), y acontece por parte de Dios a modo de una tensión dinámica. Dicha funcionalidad le parece evidente e inexorable.

El “saber-ser” se presenta en el modelo basado por competencias como uno de sus pilares, y el desarrollo del ser de la realidad humana requiere de una idea de Dios, sea para afirmarlo o negarlo, e incluso para ignorarlo (Zubiri, 2012), y de acuerdo a ella se va configurando su propio ser. El hombre está impelido a darle algún contenido al poder de lo real al cual está religado indefectiblemente. Si la orientación es teísta, las ideas del poder de lo real, a pesar de su diversidad, presentan el carácter común, de ser una realidad absolutamente-absoluta. Pero sean afirmaciones teístas, agnósticas o ateas el sentido de dichas afirmaciones nunca es neutro, está cualificado por la lengua en la cual se expresan. El logos teologal tiene importancia en tanto se torna sistema de referencia para la marcha de la razón; el logos predicativo, propio de una inteligencia concipiente es hegemónico en el logos teologal y en nuestra educación. Una radical novedad en el sistema educativo exige dar oportunidad a otros logos, que reconocemos más propios para acercarse al ámbito de la realidad fundamento. La razón elabora esbozos acerca de qué sería esa realidad absolutamente-absoluta, los cuales deberán ser probados por el hombre en la experiencia de la configuración de su ser personal.

El “saber-ser” debe apuntar a un sujeto autónomo y responsable, y ello implica el logro de la realización de la libertad. Zubiri tempranamente plantea la religación como fundamento de la libertad, porque: “sin religación y sin lo religante, la libertad sería para el hombre su máxima impotencia y su radical desesperación” (Zubiri, 2002, p. 234). Lo que nos hace libre, nos hace ser libres. De allí que el “saber-ser” implica tomar postura frente al fundamento, y hacerse responsable de tal opción.

El hombre que se educa se encuentra inexorablemente lanzado a tener que optar por un modo de ser, en esto consiste la volición, voluntad de realidad personal que va unida a la voluntad de verdad real personal. Para Zubiri la verdad es la actualización de la realidad en la inteligencia y ella tiene tres momentos uno es manifestativo de la realidad, otro que es de fidelidad, algo es verdadero si responde a lo que promete, y el tercer momento es de efectividad, presenta el carácter dinámico e la verdad, la realidad está efectivamente siendo.

La verdad real nos impulsa a idear y nos abre dos posibilidades:

Una, la de reposar en las ideas en y por sí mismas como si fueran el canon mismo de la realidad; en el límite, se acaba por hacer de las ideas la verdadera realidad. Otra, es la posibilidad inversa, la de dirigirse a la realidad misma y tomar las ideas como órganos que dificultan o facilitan hacer cada vez más presente la realidad en la inteligencia (...) El hombre, en efecto, se desliza con demasiada facilidad por la pendiente de la voluntad de ideas. Más difícil y menos brillante es atenerse férreamente a la voluntad de cosas. Por eso es urgente reclamarla enérgicamente (Zubiri, 2012, pp. 262-263).

Pues bien, en tiempos de fatiga respecto a la verdad, la educación universitaria debe inyectar un nuevo vigor a la voluntad de verdad, si lo logra será esta la transformación y la renovación más radical que jamás haya tenido por delante.

Bibliografía

Antolínez, R. (2007). La Educación de los sentidos desde el pensamiento de Xavier Zubiri. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.

Barnett, R. (2001). Los límites de la competencia: el conocimiento, la educación superior y la sociedad. Barcelona: Gedisa.

Delors, J. (1996). La educación encierra un tesoro. Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el Siglo XXI.

Espinoza Lolas, R., Ascorra Costa, P., & Soto García, P. (2015). Realidad y técnica en Zubiri. *Pensamiento. Revista De Investigación e Información Filosófica*, 71(266), 273-285.

Gimeno Sacristán, J. (2001). *Educación por competencias, ¿qué hay de nuevo?* Madrid: Ediciones Morata.

González, Antonio. (2011). La reflexión de Zubiri sobre la técnica. Disponible en: <http://www.praxeologia.org/Lareflexiondezubirisobrelatecnica.pdf>. Fecha de acceso: 22 de enero 2017.

Herrán, A. de la (2005). Reflejo de los paradigmas consensuados en el conocimiento pedagógico. En A. de la Herrán, E. Hashimoto, y E. Machado (2005), *Investigar en Educación: Fundamentos, aplicación y nuevas perspectivas*. Madrid: Dilex (capítulo 11).

Marquín Argote, G. (1995). *Realidad y posibilidad. Fundamentos de la Ética y Educación*. Bogotá: Editorial Magisterio.

Niño-Mesa, F. (1998). *Antropología Pedagógica*, Bogotá, Colombia: Cooperativa Editorial Magisterio. Colección Mesa Redonda.

UNESCO (1998) *Declaración Mundial sobre la Educación Superior en el Siglo XXI*. Disponible en: http://www.unesco.org/education/educprog/wche/declaration_spa.htm. Fecha de acceso: 22 enero 2017.

Villa, A. y Poblete, M. (2011). Evaluación de competencias genéricas: principios, oportunidades y limitaciones. *Bordón* 63 (1), pp. 147-170.

Zubiri, X. (1980). *Inteligencia Sentiente/Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (1982) *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (1983) *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (1993) Sobre el sentimiento y la volición. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (2000), Primeros escritos (1921-1926), Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (2002), Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944), Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (2004) Naturaleza, Historia, Dios. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (2006) Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (2012) El hombre y Dios. Madrid: Alianza.

EL PAPEL DE LA EDUCACIÓN RELIGIOSA EN UNA SOCIEDAD POSTSECULAR

Eduard Andrés Quitián Álvarez
Universidad Santo Tomás
Bogotá, Colombia

El presente trabajo se propone identificar los rasgos de una sociedad postsecular a la luz de los estudios de la religión y dar algunas aproximaciones al papel que debe cumplir la Educación Religiosa (ER) en dicho contexto. El ejercicio de tomar conciencia sobre la manera como se ha configurado la propia sociedad en relación con las prácticas y las creencias religiosas de sus gentes, puede contribuir a una visualización más clara de las tareas y desafíos que debe atender la ER como área de formación de las nuevas generaciones en el ámbito escolar.

Antes de abordar el término “sociedad postsecular”, resulta pertinente retomar el concepto “secularización” que halla sus raíces en la modernidad, periodo en el que emergió una nueva forma de concebir al ser humano y su papel en la sociedad. Un ser humano individual que busca su realización en una sociedad plural y diferenciada, y se asume como sujeto autónomo.

Las sociedades modernas ilustradas de Occidente asumieron paulatinamente el principio normativo de la secularización que confinó a la religión en el ámbito privado de la vida humana, como una condición para lograr un orden político, justo y pacífico. Más adelante, en el siglo XX, John Rawls ratificó esta postura liberal argumentando que como tal orden tendría a la libertad y la igualdad como elementos constitutivos, éstos tendrían que ser reconocidos por todos los ciudadanos independientemente cuáles fueran sus convicciones políticas, religiosas o éticas.

Así, “la justificación de un derecho secular neutral puede comprenderse como la reconstrucción de las condiciones racionales mínimas de un orden legal aceptable para todos los ciudadanos”¹. Y en este contexto, los ciudadanos religiosos tendrían que hacer el esfuerzo

¹ Thomas Schmidt, “Hacia un pluralismo razonable: la secularización y el futuro de la religión”, cap. 3 en *La religión en la sociedad post – secular* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2013), 124.

de generar argumentos y traducir sus convicciones en un lenguaje afín al de los principios fundamentales de una sociedad plural.

Aquí mismo se encuentra el primer sentido de “secularización” que identifica Charles Taylor en su obra *La era secular*. Una diferenciación clara entre la religión y los demás ámbitos de la vida pública, que traería consigo la autonomía de instituciones sociales con respecto a la religión, la privatización de las prácticas y creencias religiosas y el ocultamiento de lo religioso entre lo secular. El segundo sentido se refiere a la superación de la religión por vía de la pérdida de las creencias y prácticas religiosas. Y el tercer sentido alude a la transformación en las condiciones de creencia, por cuanto la secularización ha dado lugar a alternativas de realización humana desprovistas de referentes trascendentes o sobrenaturales. Según esto último, “hemos pasado de un mundo en el que el lugar de la plenitud se concebía sin problemas como fuera o “más allá” de la vida humana, a una época conflictiva en la que esta concepción se ve desafiada por otras concepciones que la ubican (en una amplia variedad de formas diferentes) “al interior” de la vida humana”.²

Lo anterior vino de la mano con el proceso histórico de la pérdida del “monopolio cosmovisional” por parte del cristianismo a partir del surgimiento de otras perspectivas dadoras de sentido. Dejó de ser la opción única y obligatoria y empezó a configurarse como una opción entre otras. En la modernidad y la ilustración, el cristianismo empezó a perder protagonismo público y se replegó en la vida privada de los individuos y de comunidades de fe reducidas. La legitimación de la creencia religiosa empezó a ser la elección voluntaria y la apuesta existencial por una cosmovisión afón a los intereses individuales.

“El individuo no solo debe escoger entre una serie de ofertas alternativas de sentido último, sino que se encuentra en la posición de tomar de cada una los elementos que le resulten atractivos y útiles para construir su propio sistema de sentido. Este desplazamiento del poder de configurar el sentido último de la realidad desde una cosmovisión dominante hacia la subjetividad individual, implica de suyo una subjetivación de las condiciones de plausibilidad de la creencia religiosa”.³

² Charles Taylor, *La era secular* (Barcelona: Gedisa, 2014), 15

³ Carlos Gómez, “Las condiciones postseculares de la creencia religiosa”, cap. 1 en *La religión en la sociedad post – secular* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2013), 31.

Posteriormente, en la modernidad tardía, se dio una reconfiguración de lo religioso que ha tomado formas diversas, que se pueden agrupar en dos categorías que parecen opuestas pero que tienen características comunes, a saber: las “religiones difusas” y los “fundamentalismos”. Esta transformación de lo religioso se sumó a otros fenómenos relativamente recientes como la migración cultural diversa a las sociedades de los Estados democráticos liberales, la articulación de identidades políticas nacionales alrededor de creencias religiosas, y la recurrencia a ideas religiosas para argumentar posturas políticas y públicas, que han suscitado un replanteamiento de la teoría clásica de la “secularización”.

Por su parte, estudiosos como Carlos Manrique y Ángela Iranzo han insistido en que el concepto de “secularización” reproduce un modelo ideológico que busca simplificar la relación entre religión y política desde una mirada estatista e institucional, desconociendo los matices diversos y diferenciados (de esta relación) y su carácter conflictivo en el marco de los movimientos sociales y políticos.⁴

Así, el resurgimiento de lo religioso y las nuevas maneras de comprender la relación entre razón y religión, dieron lugar a la categoría de “postsecularización” por parte de pensadores como Habermas y Wolterstoff, para quienes la religión se convierte en un apoyo insustituible para contrarrestar los perjuicios del capitalismo global y del predominio de la razón instrumental en las sociedades contemporáneas. Se hace necesario superar la “barrera” entre racionalidad y religión, y establecer canales de diálogo entre la razón secular y una conciencia religiosa reflexiva, en las que ambas se abran en un diálogo que busque comprender, aprender y reconocer elementos que beneficien a toda la sociedad.

Las sociedades postseculares, según Taylor⁵, han transformado las condiciones y horizontes de precomprensión en que tienen lugar la búsqueda moral y espiritual de las personas que las conforman, sean religiosas o no. Se ha abierto paso a una nueva sensibilidad moral secular que reconoce el lugar y aporte de la religión, en claro contraste con respecto a las

⁴ Ángela Iranzo y Carlos Manrique, “Presentación. Religiones, post – secularidad y democracia en América Latina: reconfiguraciones del discurso y la acción política” *Revista de Estudios Sociales*, n. 51 (2015): 9 - 22

⁵ Taylor, *La era secular*, 17

premoniciones sobre su desaparición. Desde esta perspectiva, racionalidad y religión no resultan excluyentes o contradictorias entre sí.

Habermas resalta la importancia que tienen las religiones en la vida política de las sociedades en distintos órdenes: a) la organización legal y motivación de la ciudadanía; b) la relación entre las tradiciones religiosas y la “razón moderna”; c) la recuperación del sentido profundo de lo humano en medio de los desarrollos técnicos e instrumentales de la razón.

Con respecto a la posibilidad de relación entre las religiones y la razón secular, Habermas insiste en una correspondencia horizontal dialógica. “No es lo mismo hablar los unos con los otros que los unos sobre los otros. El lado religioso debe reconocer la autoridad de la razón “natural” y, por tanto, los resultados falibles de las ciencias institucionalizadas así como los fundamentos de un igualitarismo universalista en el ámbito del derecho y la moral. Y, viceversa, la razón secular no debe erigirse en juez de las verdades de la fe, aún cuando el resultado solo acepte como razonable lo que pueda traducir a sus propios discursos, accesibles en principio de manera racional”⁶

Tal diálogo demanda de la religión y de la razón secular un reconocimiento de los propios límites y un esfuerzo por comprender la otra postura para generar un lenguaje común. Por una parte, la razón secular no logra por sí sola que los ciudadanos internalicen los contenidos morales de los derechos humanos fundamentales, que cultiven la solidaridad que fundamenta la sociedad democrática ni que avisoren un referente trascendental. Por otra parte, la religión no puede hacerse inteligible a la razón pública si insiste en los propósitos proselitistas, dogmáticos o moralizantes que la han ocupado desde tiempo atrás. “Yo hablaría de una correlación necesaria de razón y fe, de razón y religión, que están llamadas a depurarse y regenerarse recíprocamente, que se necesitan mutuamente”⁷.

En atención a sus características, una sociedad postsecular demanda unos procesos de formación en los siguientes aspectos: 1) aptitud para la escucha y el diálogo con el otro; 2) reconocimiento de la religión y la racionalidad secular como formas de abordar la existencia

⁶ Jürgen Habermas, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe* (Barcelona: Paidós, 2009), 56 - 57

⁷ Josef Ratzinger. “Lo que cohesionan al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal” cap. 2 en *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización* (México: Fondo de cultura económica, 2008), 52.

humana; 3) cultura histórica, política y religiosa del ser humano en su contexto; 4) capacidad de visión crítica y autocrítica.

A partir de lo anterior, resulta relevante preguntarse por el papel de la ER en una sociedad postsecular. La ER se concibe como un área de formación que le posibilita al educando experiencias, aprendizajes y conocimientos sobre el desarrollo de la dimensión trascendente y espiritual del ser humano en el marco de la educación escolar que, “es un tipo de educación que se realiza de forma sistemática, pues (...) es una exigencia que está puesta en la base de la formación del ser humano moderno, como instrumento para la socialización del conocimiento y del ejercicio de la “ciudadanía democrática (...) Se resalta que la escuela se instaure en la modernidad, en un periodo de afirmaciones universales, y, más aún, de políticas y prácticas acuñadas en el modelo europeo”⁸.

Todo lo anterior con el fin de generar una homogenización cultural desde un modelo predominantemente occidental y eurocéntrico. La escuela se diseñó como dispositivo de uniformidad y estandarización cultural que no se detenía en las diferencias culturales, de manera especial, de los grupos minoritarios y excluidos.

El reconocimiento de la diversidad cultural, étnica y religiosa es un elemento que se hace explícito en la Constitución política de Colombia de 1991 y en la Ley General de Educación de 1994. Se reconoce la escuela como un espacio de encuentro de culturas, etnias y religiones diferentes, y de educación para el encuentro y el respeto en medio de las diferencias. No obstante, se percibe un déficit en la formación pedagógica y didáctica de los profesores para dar respuesta a los desafíos que demanda este pluralismo y en la revisión crítica de los esquemas mentales que reproducen no pocos prejuicios y dispositivos mediante los cuales el cristianismo se posicionó por siglos en la educación como paradigma unívoco y hegemónico, en desconocimiento no pocas veces de otras expresiones de lo religioso.

La ER puede configurarse en la dinámica social y educativa como un espacio de formación en la diversidad en tanto que confluyen seres humanos con historias, experiencias y preguntas disímiles sobre la dimensión trascendente, determinadas en gran manera por sus vivencias

⁸ Sergio Azevedo, Laude Erandi y Remi Klein. *Compendio do Ensino Religioso* (Sao Leopoldo: Editora Sinodal, 2017), 21.

personales y familiares. La escuela es un escenario en el que interactúan sujetos con percepciones e imaginarios propios sobre las religiosidades y espiritualidades. La valoración y el respeto de la diferencia contribuyen a la construcción de una sociedad plural y democrática desde la convivencia.

Asimismo, la ER contribuye a valorar la religión en la dinámica de las sociedades y las culturas no sólo como un referente histórico sino como “fuente (vigente) de sentido y motivación ética y política”. Las tradiciones espirituales han hecho aportes ingentes a la humanidad desde el cultivo de la paz y la convivencia, sin desconocer también sus fallos históricos. Los diferentes horizontes de comprensión son un insumo privilegiado para generar diálogos y debates sobre asuntos relacionados con la religión y la espiritualidad, que cultiven emociones morales como la solidaridad, la compasión y la comprensión entre los participantes.

Además, este espacio de formación puede ayudar a minar la creencia de que lo religioso no tiene relación con la razón secular y a poner en diálogo dicha dimensión con las demás esferas de la vida humana como la economía, la política, la ciencia, la sexualidad, el arte, entre otras. Al mismo tiempo, este ejercicio deja ver la necesidad de reconocer las posibilidades y los límites de la religión. Para este propósito es imprescindible el desarrollo de propuestas pedagógicas interdisciplinarias que aborden núcleos problemáticos relacionados con el contexto y le permitan al estudiante enriquecer su panorama de formación.

En este contexto, surgen otras preguntas: ¿Qué tipo de educación religiosa debe generarse en las nuevas generaciones de estas sociedades consideradas a sí mismas como democráticas y respetuosas de la libertad religiosa?. ¿Debe ser una educación común que contribuya al cultivo de la interioridad, la solidaridad y la espiritualidad o una educación diversificada según el carácter de las instituciones en función de intereses eclesiales legítimamente validados?, ¿es posible una vía intermedia?

Aunque culturalmente la ER en Colombia ha estado influenciada por fines proselitistas e ideológicos o se ha visto relegada a un segundo plano por la mentalidad científicista y empresarial que se ha impuesto paulatinamente en la educación, es preciso en este momento de la historia reconocer su validez como un espacio que puede aportar a la formación integral

del ciudadano y a la construcción de una sociedad justa y democrática. El cultivo de la sensibilidad frente a lo trascendente le permite al ser humano vivenciar y comprender las experiencias y procesos que marcan su vida en relación con su entorno y los demás seres, en procura de un sentido de vida y una plenitud existencial.

Referencias bibliográficas

Azevedo, Sergio, Laude Erandi y Remí Klein, *Compendio do Ensino Religioso*. Sao Leopoldo: Editora Sinodal, 2017.

Botero, Carlos, y Andrés Hernández, *Aproximaciones a la naturaleza y fundamentos epistemológicos de la Educación Religiosa Escolar*. Cali: Editorial Unicatólica, 2017.

Gómez, Carlos. Las condiciones postseculares de la creencia religiosa, cap. 1 en *La religión en la sociedad post – secular*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario. 2013

Habermas, Jurgen. *Carta al papa. Consideraciones sobre la fe*. Barcelona: Paidós, 2009.

Iranzo, Ángela y Carlos Manrique. “Presentación. Religiones, post-secularidad y democracia en América Latina: reconfiguraciones del discurso y la acción política”, *Revista de Estudios Sociales*, n. 51 (2015): 9 - 22.

Ratzinger, Joseph. Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal, cap. 2 en Habermas, Jurgen y Joseph Ratzinger. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México: Fondo de cultura económica, 2008.

Schmidt, Thomas. “Hacia un pluralismo razonable: la secularización y el futuro de la religión”, cap. 3 en *La religión en la sociedad post – secular*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2013.

Taylor, Charles. *La era secular*. Barcelona: Gedisa, 2014.

APORTES DE LOS CONCEPTOS DE FORMACIÓN EN KANT Y GADAMER A UNA PEDAGOGÍA DEL PENSAMIENTO AUTÓNOMO EN LA EDUCACIÓN A DISTANCIA DE LA USTA

Edgar Hernando Lemus Chaparro
Universidad Santo Tomás
Bogotá, Colombia

“Tan solo por la educación puede el hombre llegar a ser hombre.
El hombre no es más que lo que la educación hace de él” (Kant⁹)

Resumen

En el presente escrito se pretende reseñar la historia de las paideias griega y Christi, de la Bildung neohumanista y de una pedagogía hermenéutica, desde la perspectiva de Conrad Vilanou (2001); luego, presentar la reflexión de Kant en torno al significado de formación, pensamiento ilustrado y orientación en el pensar; posteriormente abordar la concepción de formación y educación en Hegel, Nietzsche y Heidegger; en seguida hacer una aproximación a la noción de formación, educación y arte de enseñar y aprender en Gadamer; y finalmente referir algunos aportes que estos filósofos hacen a la pedagogía del pensamiento autónomo en la educación a distancia de la USTA.

Introducción

En este trabajo se pretende presentar, en primer lugar, una breve visión histórica de las paideias griega y Christi, luego de la Bildung neohumanista hasta la propuesta de una pedagogía hermenéutica, siguiendo a Conrad Vilanou (2001); en segundo lugar, exponer la reflexión de Kant acerca de la formación como obligación que todo ser humano tiene para consigo mismo de cultivar sus propios talentos (Cimentación para la metafísica de las costumbres, 1785), del pensamiento ilustrado o autónomo como uso libre y público del derecho a razonar y expresarse por sí mismo (Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?, 1786) y de la intrascendencia de la libertad de pensamiento cuando no se garantiza su libre expresión (¿Qué significa orientarse en el pensamiento?, 1786); en tercer lugar, aludir

⁹ Immanuel Kant. En: Sobre pedagogía.

brevemente al concepto de educación (formación) en Hegel, Nietzsche y Heidegger; en cuarto lugar, hacer una aproximación a los conceptos de Gadamer sobre la formación como modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre (Verdad y Método I, 1992), la educación como aprendizaje mediante la conversación (La educación es educarse, 1999), y de cómo en el arte de enseñar y aprender no se tiene siempre la razón o la última palabra (La herencia de Europa, Sobre los que enseñan y los que aprenden, 1990); y finalmente, hacer algunas consideraciones respecto de las contribuciones que los filósofos hacen a la fundamentación de la pedagogía y de la epistemología del pensamiento autónomo en la educación a distancia de la USTA.

1. De las paideias griega y Christi a la bildung neohumanista y a una propuesta pedagógica hermenéutica.

La historia de la pedagogía enseña que se educa o forma al ser humano para la vida. En el proyecto educativo griego, la paideia encaminaba al hombre hacia la virtud (areté) entendida como excelencia humana. En el modelo educativo de la “paideia Christi” medieval, según Tomás de Aquino, la educación como “educare” cuida y alimenta al ser humano y como “educere”, lo orienta o guía, y en todo caso, su finalidad (telos) es conducirlo y promoverlo a su estado de perfección, es decir, lograr que actúe y obre por sí mismo en un estado de libertad iluminada por la verdad. En el paradigma educativo moderno de la “bildung” alemana, la educación se concibe como un proceso de humanización que tiende a elevar al hombre al máximo grado de humanidad, entendida esta como valor ético y estético que encierra un conjunto de fuerzas y facultades que si bien lo ligan con la naturaleza, a la vez lo elevan por encima de ésta. Y en el prototipo de la educación para el siglo XXI según F. Savater, se debe formar hombres integrales y no meros profesionales que compitan en el mercado laboral, se debe desarrollar la originalidad innovadora en diálogo con la tradición y, de acuerdo con E. Morin la educación para el futuro debe formar para la comprensión de la condición humana, la identidad terrenal y la ciudadanía planetaria.

C. Vilanou (2001) afirma que en la paideia griega el fin del acto educativo es la promoción del hombre hacia la virtud (areté) ética y política entendida como estado de dignidad y

excelencia humanas. El modelo pedagógico cristiano asimila y sintetiza las cosmovisiones semita y griega sentando las bases de la cultura europea. El ideal de la pedagogía helenista fue la *kalokagathia* (proporción de la belleza y la bondad, reflejo de la armonía de las leyes que gobiernan el cosmos) y de la autarquía del sabio griego, en tanto que para la educación cristiana su modelo pedagógica se funda en la fe en la trascendencia puesto que el maestro enseña en función de una vocación altruista de renuncia al egoísmo, forma con la ayuda de Dios y de Cristo, su revelación. En tal sentido, como dice Xirau, el ágape cristiano supera al orden pedagógico del eros griego (C. Vilanou, 2001, p. 2-5)

Por su parte, fray Abelardo Lobato, O. P. (2003), considera a santo Tomás de Aquino el arquitecto de la vida universitaria y el profesor ideal, símbolo de la *paideia Christi*. Es forjador de la vida universitaria porque esta se funda en la indagación y defensa de la verdad en apertura a la totalidad del pasado, presente y futuro; la tarea primordial de la universidad se despliega en el pasado acogiendo, conservando y apropiando la memoria viviente de la tradición cultural, en el presente transmitiendo la verdad y en futuro escrutando y preparando un mejor y más perfecto porvenir. Es el profesor ideal en la *paideia* medieval porque vivió su vocación de maestro como mediador o auxiliador del educando, como promotor de las virtudes intelectuales, morales y técnicas del discípulo y como formador de profesionales al servicio de la sociedad (Lobato, 2003, p. 32-50)

Respecto de la *bildung* neohumanista, observa C. Vilanou que la fuerza secularizadora de la modernidad determinó que la orientación teológica de la *paideia Christi* fuera reemplazada por la *bildung* neohumanista de vocación universal tal como lo sentencia el pensamiento educativo de Lessing, Herder, Kant, Hegel, Pestalozzi, Natorp. En tal sentido, Herder (*Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, 1959) considera que el objetivo de la formación (*bildung*) es la humanidad en sus dimensiones *histórica* como proceso de elevación o ascenso del hombre al máximo nivel de valía ética y estética, *individual* como cultivo de la autonomía según el proyecto individualista burgués, *comunitaria* en tanto asunto público que afecta colectivamente a la humanidad entera y *cultural* como promotora de los valores universales del espíritu humano (C. Vilanou, 2001, p. 6-7)

La Bildung neo-humanista del siglo XVIII se inspiró en el retorno al mundo clásico greco-latino (Winkelmann y Schilleer), ideal que dinamizó la pedagogía contemporánea. El concepto de formación, advierte Gadamer, es además de un importante aporte del idealismo alemán, el suelo nutricional de las ciencias humanas que en el siglo XIX y el primer tercio del siglo XX fueron las gestoras del proyecto formativo cuyos pilares son los valores democráticos, humanistas y liberales (C. Vilanou, 2001, p. 7)

El significado del concepto de Formación (Bildung) se comprende, pues, en correlación con los conceptos de Espíritu (Geist) y Libertad (Freiheit) constituyéndose en el trípode que soporta la pedagogía que educa al hombre libre (como ciudadano), al hombre culto (como burgués) y al hombre intelectualmente emancipado (como ilustrado) Con el advenimiento del segundo imperio (Bismarck) bajo la tutela de la monarquía prusiana caen los ideales liberal-burgueses y se impone el proyecto pedagógico herbartiano basado en la férrea disciplina de la instrucción escolar con lo cual se desfiguran los ideales de la Bildung. El autoritarismo, el nacionalismo y el disciplinamiento del nuevo sistema educativo propiciaron las críticas de Nietzsche a la cultura... (C. Vilanou, 2001, p. 8)

La Bildung neo-humanista refleja, pues, la relación de la universalidad del mundo espiritual y el sujeto individual; la mediación entre la libertad subjetiva y la vocación cosmopolita de formación del género humano, cuya historia en clave filosófica herderiana, kantiana y hegeliana se concibe como un relato de la formación de la conciencia. En tal sentido formación y espíritu se fusionan y estructuran en los proyectos pedagógicos que comparten la aspiración humanista de formación integral, autónoma y de cuidado de sí. En síntesis el proyecto de la Bildung neo-humanista pretendió restablecer el ideal de armonía frustrado por la razón ilustrada escindida en las dicotomías razón teórica/razón práctica, sujeto/objeto, hombre/naturaleza (C. Vilanou, 2001, p.8-10)

En el siglo XX son relevantes las fases de renovación y crisis de la Bildung según los nuevos signos de los tiempos. En tal sentido la Bildung neo-hebraica se renueva con el pensamiento de M. Buber, M. Scheler y E. Stein acerca de la alteridad como opción educativa dialógica, simpática y empática, respectivamente, requiriéndose para la formación humana un horizonte

de comprensión de la trascendencia, fusionándose en la cultura occidental los legados de Atenas y Jerusalén pese a la experiencia límite de Auschwitz. Por su parte, la Bildung católica se restaura mediante el pensamiento de la pedagogía del encuentro propuesta por Prohaska y de la metafísica neo-tomista de Gilson y Maritain, para responder a los retos de la secularización y a la crisis generalizada sobreviniente con la primera postguerra mundial y para enfatizar que la educación católica se afinca en la dignidad de la persona humana y su vocación de trascendencia (C. Vilanou, 2001, p.11-15)

Por otra parte, las investigaciones W. Jaeger sobre las paideias griega y Christi inciden significativamente en el desarrollo de la cultura europea así como en la pedagogía de las ciencias del espíritu que tematizan la historicidad de la realidad, la articulación de la teoría y de la práctica y el rol metódico de la hermenéutica en la investigación de las ciencias humanas para contestar a las crisis de la conciencia histórica según Dilthey, de sentido de acuerdo con Husserl y de olvido del ser para Heidegger en la era de la cultura tecno-científica (C. Vilanou, 2001, p.16-18)

Durante la nefasta, atroz y perversa experiencia del totalitarismo nazi, la Bildung se deformó en una pedagogía del racismo, el sometimiento y la beligerancia militar.

El legado de la Bildung se retoma como una propuesta de pedagogía hermenéutica en la segunda postguerra como modelo educativo de la enseñanza para la comprensión e interpretación del sentido no solo de las cosas sino fundamentalmente de la existencia humana, gracias principalmente a las investigaciones de Gadamer, en las cuales se nutre la pedagogía de la verdad que una vez indagada se expresa mediante la palabra, sin olvidar que el acto educativo no se reduce al simple uso de la tecnología pues su condición teórico-práctica trasciende a lo espiritual (C. Vilanou, 2001, p.21-24)

2. El concepto kantiano de formación, la razón ilustrada y la orientación en el pensamiento.

2.1. Concepción kantiana de educación y formación.

Kant, en palabras de Johann Gottfried Herder, citado por Roberto Rodríguez Aramayo (2002), fue un auténtico maestro de la humanidad con quien tuvo la suerte de haberse formado. Herder lo recuerda como el gran filósofo que poseía la viveza propia de un muchacho... Su ancha frente, hecha para pensar, era la sede de gozo y amenidad inagotables; de sus labios fluía un discurso pleno de pensamientos. Recurría siempre a las anécdotas, al humor y al ingenio, resultando sus lecciones de ciencias naturales, historia y matemáticas tan instructivas como entretenidas. En sus clases se examinaban las doctrinas de Rousseau, Leibniz, Wolf o Hume y se exponían las teorías de Kepler y Newton. Nada digno de ser conocido le era indiferente; ninguna secta, ventaja o ambición empañaron jamás su insobornable pasión por la verdad. Sus alumnos no recibían otra consigna salvo la de pensar por cuenta propia; nada le fue nunca más ajeno que el despotismo ilustrado (Rodríguez Aramayo, 2002, p.7-8)

Según Kant, en palabras de Ríos A. (2000) únicamente por la educación el hombre puede llegar a ser hombre. La educación es un arte, un proceso de desarrollo de la ambivalente tendencia natural del ser humano a la insociable sociabilidad, en cuyo despliegue está comprometida la misión de la educación como progreso del género humano hacia superiores estadios de cultura, pues se educa no para el presente sino para un mejor futuro. El educador es una persona de esfuerzos y sentimientos grandes, es la encarnación de un noble ideal. Se considera fundamental la educación moral para la libertad y la formación de la capacidad de juicio estético como condición de sociabilidad y de fomento del sentimiento moral en estrecha relación con el arte de la política (gobernar) y con el arte de educar cuyo objeto ideal es el ser humano formado (en el gusto estético) e ilustrado (en el gusto o deseo de saber) El hombre formado e ilustrado se auto-comprende como miembro y protagonista del mundo circundante, consciente de que sólo su pensamiento autónomo le da sentido y finalidad a su existencia (Ríos A., 2000, p. 95, 97, 104)

Para Kant, en la Cimentación para la metafísica de las costumbres (2002, págs.128-129) la formación es la obligación que todo ser humano tiene para consigo mismo de cultivar sus propios talentos que encuentra dentro de sí y que lo convierten en un hombre útil para diversos propósitos; la formación es el esfuerzo de todo hombre por ampliar y mejorar sus afortunadas disposiciones naturales, las cuales subsisten, aun cuando deje enmohecer sus dones y consagre su vida simplemente al ocio, la diversión y el placer, pues como ser racional quiere que se desarrollen en él todas las capacidades.

2.2. Significado kantiano de pensamiento ilustrado. Del uso libre y público del derecho a razonar por sí mismo.

I. Kant en su conocido artículo publicado en diciembre de 1786 en el *Berlinische Monatsschrift* (*Boletín Mensual de Berlín*), bajo el título: *Respuesta a la pregunta, ¿Qué es la Ilustración?* (*Beantwortung der Frage: ¿Was ist Aufklärung?*), nos ofrece elementos para construir una reflexión filosófica acerca del aprendizaje autónomo, que esencialmente consiste en aprender a pensar por sí mismo libremente, en aprender a pensar en el lugar del otro y en aprender a ser coherentes con lo que se piensa.

Kant concibe la ilustración, en palabras de Sopo (1989), como la condición de mayoría de edad¹⁰ que confiere la capacidad de decidir independientemente, de servirse bien y seguramente del propio entendimiento sin la conducción de otro (“tutor” en el lenguaje kantiano), de superar la pereza y la cobardía, el atembamiento (atontamiento) y el control (domesticación) ejercidos por quienes asumen la tarea de dirigir el pensamiento de los demás, de romper las cadenas que nos atan a los formalismos de los reglamentos para salir

¹⁰ Según Kant (1990, p.86-88) el hombre está sumido en una triple minoría de edad. Cuando niños se nos domestica para que pensemos y actuemos según los ideales de los mayores. Cuando somos ciudadanos en el seno de la sociedad civil nos vemos guiados por unas leyes que no hemos forjado y que ni siquiera conocemos, pues también en materia legislativa vienen las ciencias a levantar un halo de erudición que no nos es posible penetrar. Los hombres siempre resultan ser menores de edad bajo los regímenes despóticos, monárquicos y aristocráticos (...) Los hombres se ven obligados a elegir un jefe en cuyas manos quedan depositados la justicia y el poder y a quien la Ley exigiría fuera justo en grado sumo. Cuando somos creyentes los conceptos religiosos siempre nos vienen prescritos y se nos impide examinarlos, negándonos la capacidad para ello.

gradualmente y por esfuerzo propio del estado de rusticidad, montonera e ignorancia (Sopo (1989,102)

El pensamiento ilustrado para propiciar un aprendizaje autónomo se inspira, pues, en el espíritu de la estimación racional del propio valor, vocación y sagrado derecho que todo hombre tiene de pensar por sí mismo. El pensamiento ilustrado exige libertad para usar públicamente la propia razón en todo respecto ante todo el mundo, ya que el uso privado de la propia razón es severamente limitado por la posición civil o la función confiada, así: el militar le dice a su subalterno: “No razones, sino obedece la orden”, el recaudador de impuestos le dice al ciudadano contribuyente: “No razones, sino paga tus tributos” y, el ministro de una religión le dice al feligrés: “No razones, sino cree”, y, parafraseando el argumento kantiano, podríamos agregar, el profesor le dice al estudiante: “No razones, sino aprende la lección”; pero como sabios – librepensadores – (el militar, el recaudador de impuestos, el ministro religioso y el profesor) pueden con toda libertad manifestar públicamente sus ideas acerca de los defectos del servicio militar, de las inconveniencias e injusticias de los impuestos, de las limitaciones del símbolo de la religión a la que sirven, y de las deficiencias del servicio del sistema educativo, respectivamente (Kant, 1783, p. 4-5)

2.3. Kant cuestiona la libertad de pensamiento si no se garantiza su libre expresión.

Carlos Correas (2005) en la introducción al texto de Kant “Qué significa orientarse en el pensamiento” (Was heisst sich im Denken orientieren) refiriéndose a la libertad de éste, afirma que el trabajo de la razón ilustrada consiste en poner a todos y a cada uno en posesión de sus posibilidades propias de autodeterminación de su pensamiento. Pues Kant considera que la más importante revolución de la interioridad del hombre se produce cuando este abandona la minoría de edad de la que él mismo es responsable. Ya no son los otros los que piensan por él y a quienes el imita, sino que por sí mismo se atreve a avanzar sobre el suelo de la experiencia. La responsabilidad de pensar por sí mismo consiste primordialmente en buscar la suprema piedra de toque de la verdad en sí misma, es decir, en la propia razón, la cual orienta al pensamiento libre (Carlos Correas, 2005, págs. 17-18)

Como lo señala Kant (2005) la libertad de pensar es objeto de oposición y ataque por tres razones. En primer lugar la coacción civil. Un poder superior puede quitar la libertad de hablar o de escribir pero no la libertad de pensar. Pero ¿qué sentido tiene pensar mucho, bien y correctamente si lo pensado no se comunica a otros? En efecto, el poder externo que priva la libre y pública comunicación del pensamiento, coarta también la libertad de pensar, el único tesoro y remedio que aún queda ante las imposiciones civiles. Si se impide la comunicación de los pensamientos estos se vuelven in-esenciales, intrascendentes y solitarios pues pensar bien y correctamente sólo es posible hacerlo en comunidad. Es una tarea el orientarse en el pensamiento libre. En segundo lugar, la intolerancia en materia religiosa de quienes se erigen en tutores espirituales de otros inspirándoles miedo mediante fórmulas de fe obligatorias. Y, en tercer lugar, un uso sin ley de la razón hace que la libertad de pensar se pierda, no por culpa de la mala suerte, sino de una libertad ligera o petulante. Si bien la razón humana naturalmente tiende hacia la libertad, de esta se suele hacer un uso abusivo y temerariamente autónomo incurriendo en posturas dogmáticas y escépticas que la autoridad civil limita mediante reglamentaciones. Cabe aquí, pues, la exhortación de Kant a no negar a la razón lo que hace de ella el bien supremo sobre la Tierra, a saber, ser la última piedra de toque de la verdad y a servirse legalmente de la libertad de pensar (Kant, 2005, págs. 70-73, 75-78)

Kant, citado por Sopó (1989), concibe, pues, la razón ilustrada como “una verdadera reforma del modo de pensar”, inculcando y desarrollando el espíritu de estimación racional del propio valor y vocación que todo hombre tiene de pensar por sí mismo autónomamente, sin la *conducción continua* de otro, lo cual no significa desconocimiento de la *condición de la orientación pedagógica*, ya que: “Solo se puede convencer a otro mediante su propio pensamiento. Por lo tanto, debo suponer que el otro posee un entendimiento bueno y acertado, porque de otro modo sería vano esperar que pudiera ser ganado por mis razones. Igualmente, tampoco puedo conmovér moralmente a alguien si no es a partir de su propio sentimiento; por lo tanto, debo suponer que el otro tiene una cierta bondad de corazón, de otro modo, nunca sentiría repugnancia ante mi exposición del vicio, ni sentiría un resorte de virtud en sí mismo cuando alabe ésta ante él” (Kant, Fragmentos, VIII, 619) (Sopó, 1989, p. 102)

3. Concepto de educación (formación) en Hegel, Nietzsche y Heidegger

3.1. E. Bloch en su obra *Sujeto-Objeto, el pensamiento de Hegel* (1983) afirma siguiendo al filósofo de Stuttgart que el hombre que no haya aprendido a pensar, repite lo que otros han repetido ya, marcha al paso del ganso. Si el aprender se limitara a recibir, daría mejor resultado escribir en el agua. El hombre habituado a pensar por cuenta propia no acepta nada como fijo y definitivo, se ve a sí mismo y a lo suyo en constante fluir, se encuentra siempre vigilante como el centinela, pues todo saber debe considerarse capaz de vivir sobre la marcha, de romper las cortezas de las cosas. Quien aprende pasivamente, pronto se quedará dormido; en cambio, quien aprende transitando por los caminos no trillados de las cosas, alcanza la mayoría de edad y sabe dónde se abre camino la verdad (E. Bloch, 1983, p. 20)

También Sopó (2007) se refiere a la lección que nos ha dejado Hegel en la apertura de su Cátedra en la Universidad de Berlín, 22 de octubre de 1818, cuando dijo: “La necesidad más seria es la de conocer. Es aquella por la cual el ser espiritual se distingue del ser puramente sensible, y por esto es la necesidad más profunda del espíritu y, por tanto una necesidad universal. Esta necesidad se llama formación o libre desarrollo de la razón humana y de los fines humanos” que lleva al hombre por su espiritualidad, libertad y eticidad a distinguirse del animal (Sopó, 2007, p. 40)

El método hegeliano de la razón dialéctica nos enseña que la verdadera refutación debe ocuparse y colocarse en el ámbito de la fortaleza donde está el contrincante; controvertirlo fuera de su ámbito argumentativo, y querer tener razón allí donde él no está, en nada aprovecha a la cuestión. Al respecto sentencia G. W. F. Hegel:

La urbanidad es la verdadera cortesía y sirve de base a esta. Uno de los postulados consiste en reconocer a todo aquel con quien se habla una absoluta libertad personal para sentir y pensar como le parezca y el derecho de expresarse libremente, lo cual supone que, al contestar o contradecir los puntos de vista del interlocutor, se consideren las propias opiniones simplemente como la expresión de algo subjetivo; trátase, en efecto, de pláticas entre personas, y no de un monólogo de la razón objetiva. Por mucha que sea la energía que se

ponga en las manifestaciones, no se pierda nunca de vista que también él otro es un sujeto pensante, cuyos puntos de vista son igualmente dignos de ser escuchados. Pero esta urbanidad no debe confundirse con el temor de herir susceptibilidades, sino que lleve consigo, por el contrario, una gran valentía y una gran franqueza (Hegel, 1995, T. II, p. 148)

3.2. En el caso de W. F. Nietzsche, sus preocupaciones se focalizaron en el pensamiento autónomo del educador, en el porvenir de las instituciones educativas y en la función y el “telos” de la educación en el contexto de la segunda mitad del siglo XIX.

Nietzsche (1975) insistió permanentemente que el fin de la educación es la formación misma; que requieren educadores y no profesores de institutos o doctos de universidades; que se necesitan educadores educados ellos mismos, probados por la palabra y el silencio y en permanente proceso de madurez cultural. Se precisa de educadores para satisfacer tres necesidades: aprender a ver, aprender a pensar, aprender a hablar y a escribir. Aprender a ver significa habituar el ojo a la calma, a la paciencia, a dejar-que-las-cosas-se-nos-acerquen; aprender a ver significa aprender a rodear y a abarcar lo particular desde todos los lados. Aprender a pensar porque en nuestras escuelas, colegios y universidades se ha venido perdiendo la noción y el significado del pensar; incluso entre nuestros auténticos filósofos está cayendo en desuso la lógica como teoría, práctica y oficio (Nietzsche, 1975, p. 81-84)

G. Vattimo (1996) comentando a Nietzsche afirma que el filósofo y el pedagogo como devotos buscadores de la verdad no se limitan a acumular conocimientos particulares, sino a una especie de saber sapiencial de carácter intuitivo que afecta toda la existencia, encarnando el auténtico espíritu crítico, con una especie de amor heroico a la verdad que lo obliga incluso al propio sacrificio, a ser capaz de dar ejemplo por la vida y no sólo por los libros (Vattimo, 1996, p. 41)

Nietzsche (1975), pues, considera que el pseudo-filósofo y el educador in-auténtico ignoran la misión liberadora de la educación. El filósofo genuino y el verdadero pedagogo iluminan la existencia, generan autoconciencia, educan en la lucidez, construyen nexos de sentido en un mundo crecientemente atomizado, llevan a plenitud la vida, ayudan al hombre a servirse

de sí mismo y a liberarse de la cultura moderna como hogar del caos, de la cultura fragmentada, lucrativa, oficial, decorativa y erudita (Nietzsche, 1975, p. 21-22)

3.3. Por su parte, M. Heidegger (2001) afirma que la educación para el saber más elevado y estricto es la tarea de la universidad. Pero, educar para saber, significa *enseñar* a investigar. La enseñanza es la tarea *originaria*. Pero enseñar como educación para el saber tiene un sentido nuevo. *Enseñar* no significa un mero repetir de cualquier conocimiento descubierto en cualquier parte. Enseñar quiere decir *dejar aprender*, llevar a la cercanía de todo lo que es esencial y simple, dejar saber qué posee rango y necesidad y qué no, asegurar la mirada para lo esencial, llevar al discípulo a no seguir siendo siempre discípulo (Heidegger, 2001, p. 13-14)

Insiste Heidegger (1964) en la tarea de aprender a pensar. Pero enseñar es aún más difícil que aprender. ¿Por qué es más difícil enseñar que aprender? No porque el maestro deba poseer un mayor caudal de conocimientos y tenerlos siempre a disposición. Enseñar es más difícil que aprender porque enseñar significa “dejar aprender”. Más aún: el verdadero maestro no deja aprender nada más que el aprender”. Por eso, también su obrar produce a menudo la impresión de que propiamente no se aprende nada de él, si por “aprender” se entiende nada más que la obtención de conocimientos útiles. El maestro posee respecto de los discípulos como único privilegio el que tiene que aprender todavía mucho más que ellos, a saber “el dejar-aprender”. El maestro debe ser más dócil que los discípulos. De ahí que donde la relación maestro - discípulo es verdadera nunca entra en juego la autoridad del erudito ni la influencia impositiva de quien cumple una misión. De ahí que siga siendo sublime el llegar a ser maestro, cosa distinta de ser un profesor o docente afamado. Hoy, cuando todas las cosas se valoran hacia y desde abajo, desde un punto de vista comercial, ya nadie quiere ser maestro. Esto es algo gravísimo que da mucho qué pensar (Heidegger, 1964, p. 20-21)

En tal sentido, Sopó (1989) considera que si educar es formar en y para lograr el diálogo y el acuerdo, o sea, para la verdadera comprensión mutua, Heidegger en su escrito "*Caminos de conversación*" (1936) nos exhorta a cumplir con dos condiciones: tener la voluntad perseverante de escuchar con atención lo que el otro dice; y, poseer la valentía contenida de

autodeterminación. En otras palabras, el acuerdo producto del diálogo es el reconocimiento de lo propio del otro conservando a la vez lo propio de sí (Sopó, 1989, p. 105)

4. Aproximación a los conceptos de Gadamer sobre formación, educación y el arte de enseñar y aprender

Con la hermenéutica filosófica de Gadamer, en palabras de Luís E. de Santiago Guervós, estamos ante un nuevo lenguaje de la filosofía y una “nueva *koiné* de la cultura”, es decir, ante una nueva forma de pensar que no se centra propiamente en una teoría del arte de comprender o en una teoría del método de la comprensión, sino en una teoría de la experiencia humana, que precede a todo comportamiento comprensivo y a cualquier modo de proceder metódico. Como experiencia humana existencial es un camino que nunca se agota, que está siempre abierto hacia un nuevo acontecer, hacia nuevas posibilidades de comprensión del sentido del ser de la verdad y de la verdad del ser. Es de la esencia de la tarea hermenéutica enseñar el arte de poder no tener siempre la razón o de que nunca debe uno reservarse la última palabra. La comprensión solo es posible si uno está dispuesto a considerar las propias perspectivas en función de las de los otros, si se es capaz de situarse en el punto de vista del interlocutor y comprender sus posiciones, ya que “no es fácil comprender que se puede dar la razón al otro, ya que uno mismo y los propios intereses pueden no tener razón” (Gadamer, 1992, p. 37)

Así pues, la hermenéutica es el saber que el otro puede tener razón; es el enseñar y el aprender a escuchar y reconocer la alteridad, a respetar al otro y a lo otro, en fin, a no tener siempre la razón; es aprender a convivir y comunicarse los unos con los otros; es aprender que la diferencia debe invitar al encuentro con uno mismo en una sociedad globalizada donde solo cabe aprender a ser más solidarios, a participar recíprocamente (Gadamer, 1992, p. 40) en la búsqueda del auténtico entendimiento, a descubrir que la verdad esencial tiene otras fuentes como el arte, la historia, las ciencias humanas, la filosofía, la teología y no exclusivamente la ciencia positiva y la tecnología.

Según Gadamer (1976, p. 38) al proceso de auto-identificación y autodefinition del educando mediante sus decisiones libres se denomina formación, la cual designa el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre. Así mismo, en la conferencia pronunciada el 19 de mayo de 1999 en el Dietrich-Bonhoeffer-Gymnasium de Eppenheim, bajo el título *La educación es educarse*, plantea que sólo se puede aprender a través de la conversación, es decir, que la educación es educarse, que la formación es formarse. Nos educamos a nosotros mismos, aprendemos a formarnos y exponer nuestros propios juicios. El educador profesional sólo participa con una modesta contribución o posibilidad de influencia.

Nos enseña también Gadamer que es posible educarse y educar en el espíritu libre y en la lógica de la pregunta: nos educamos en la pregunta; nos formamos en ella y nos damos cuenta que, en últimas, educar es educar en, para y por la pregunta. En este sentido, lo que hemos aprendido de Gadamer, como afirma Sopó (2004) es a dejar de considerar la filosofía como palabrería o como simple opinión, ya que ella se ocupa de reconocer la experiencia y la praxis vital humana, y por su misma condición se la concibe únicamente como una pretensión de verdad que exige la propia iniciativa y esfuerzo para lograr la altura alcanzada, comprenderla y aceptarla en tanto no tengamos una mejor propuesta de sentido que nos permita entender mejor (Sopó, 2004, p. 120)

En un mundo cada vez más sordo al “diálogo”, Gadamer (1990) nos enseña lo que es la verdadera comprensión y entendimiento mutuo como premisas del diálogo convivencial y de la dialéctica del preguntar y el responder, fundamento de una pedagogía hermenéutica como apertura a la atenta escucha de las palabras y voces de la tradición y de la historia, ya que la verdad no es concluyente y definitiva. En el acto pedagógico e investigativo en perspectiva hermenéutica todo es abierto, nada es cerrado, siempre cabe la posibilidad de algo nuevo, pues como dice Gadamer “en escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone al ser humano. Recordarlo para uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno. Hacerlo para todos, y de manera convincente, es la misión de la filosofía” (Gadamer, 1990, p. 156)

La pregunta hermenéutica es el elemento constitutivo esencial del fenómeno de la comprensión humana. En tal sentido Gadamer (1977, p. 444-446) insiste en que el arte de preguntar y responder en la lógica socrático-platónica no es el arte de ganarle a todo el mundo en la argumentación sino de llevar una auténtica conversación sin aniquilar al interlocutor, Y Hegel (1957, T. II., p. 148) considera que en toda conversación filosófica se debe reconocer en el interlocutor su absoluta libertad personal para pensar y sentir, y que se deben considerar sus puntos de vista como igualmente dignos de ser escuchados.

Por otra parte, Gadamer (1992), en las reflexiones sobre “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana”, plantea la precaria situación de las ciencias humanas en la era de las masas y denuncia cómo los intereses del poder económico y social presionan y amenazan la libertad de la investigación filosófica. No obstante, las ciencias del espíritu cuentan con la posibilidad de defenderse de la seducción del poder socio-económico y de la vulnerabilidad de su razón, a través del rol formativo que cumple la familia y la escuela frente a la manipulación de la opinión pública por la publicidad sesgada del mundo moderno. Concluye Gadamer retomando el pensamiento de Platón, quien en el Diálogo *Protágoras*, 314 ab, llama a las ciencias que constan de discursos (logoi), alimento del alma así como los manjares y bebidas son el alimento del cuerpo:

Por eso deberíamos ser igualmente desconfiados en su adquisición para que no nos endosen una mala mercancía. Hay mucho mayor peligro en la adquisición del saber que en la compra de alimentos. Porque los manjares y las bebidas que uno compra al tendero puede llevarlas a casa en recipientes especiales y, antes de consumirlas puede depositarlas en casa y aconsejarse de un experto para saber lo que puede comer o beber y lo que no, y en qué cantidad y cuándo. Por eso la compra no supone un gran peligro. Pero el saber no se puede llevar a casa en recipientes especiales, sino que es inevitable asimilarlo directamente en el alma una vez pagado el precio, y dejarnos adoctrinar por él para bien o para mal (Gadamer, 1992, p. 47-48)

5. Aportes de Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger y Gadamer a la pedagogía del pensamiento autónomo en la educación a distancia

En la Facultad de Educación a Distancia de la USTA se forman integralmente Licenciados, Magisters, Doctores e Investigadores en estudios posdoctorales mediante el desarrollo de

las funciones sustantivas con perspectiva humanista dominicana tomista en las dimensiones científica, social, ética, creativa orientando soluciones a las problemáticas actuales a la luz de los principios y valores institucionales del bien común, el constructivismo cognitivo como indagación de la verdad (Facientes veritatem), de la formación integral de la persona a la luz del humanismo cristiano-tomista (Facientes humanitatem) con el fin de propiciar el dialogo crítico de la razón y la fe (PEF VUAD-USTA, 2013, p. 18-21)

En tal sentido, santo Tomás de Aquino concibe el fin de la educación como la “conducción y promoción de la persona al estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud” (Suma Teológica, Supl. III, q. 41, a. 1), lo cual significa una concepción de la pedagogía como orientación a la persona del educando para que asuma su proyecto de vida con responsabilidad y sana convivencia” y una intencionalidad para que “el estudiante desarrolle su autonomía, sea protagonista de su propio proceso de aprendizaje, dueño de su propio destino y responsable del destino de la sociedad y la humanidad” (USTA-P.E.I, 2004, p. 11 – 12, 24. PEF-VUAD-USTA, 2013, p. 29-30)

Por otra parte el enfoque educativo de la USTA se sustenta en la pedagogía problémica, la cual asume la Facultad de Educación de la VUAD para orientar su visión pedagógica hacia el diseño e implementación de “un currículo integral en donde la persona es la esencia del quehacer pedagógico, partiendo de su ser singular y autónomo, responsable y trascendente que requiere la formación permanente, orientación en el aprender científico, guiado por el principio de socialización y bien común” (USTA-P.E.I, 2004, p. 14. PEF-VUAD-USTA, 2013, p. 31)

La pedagogía problémica se orienta, pues, a la búsqueda de soluciones y alternativas concretas para resolver los problemas regionales y nacionales mediante la metodología problematizadora del ver, juzgar y actuar y las dimensiones de la acción humana educativa: Comprender, Hacer, Obrar y Comunicar. En tal sentido, esta pedagogía supone “un proceso de problematización que parte de reconocer que en el conocimiento y en el pensamiento no existen resultados y soluciones definitivas sino problemas, lo que quiere decir que se asume la verdad como una instancia relativa y provisional, a la cual el hombre tiende en el

conocimiento” (USTA-M.P, p. 28) Esta pedagogía mediada por la pregunta le permite al educando la conceptualización de la realidad, es decir a partir de las dinámicas relaciones intelectuales y morales que su curiosidad e inventiva le propicien.

Se considera que al reflexionar sobre los fundamentos pedagógicos y epistemológicos del Proyecto Educativo de la Facultad de Educación, USTA-VUAD, además del legado de la pedagogía dominicano- tomista, los aportes del pensamiento educativo de Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger y Gadamer son valiosos referentes teóricos ya que la razón y acción educativas se nutren de la filosofía del pensamiento autónomo, crítico, hermenéutico y creativo.

El legado de la racionalidad kantiana nos enseña a pensar y a educar por nosotros mismos, a pensar y a educar situándonos en el lugar del otro y a ser coherentes con lo que pensamos y enseñamos, a cumplir el deber de cultivar nuestros talentos y no dejarlos oxidar, a saber orientarnos en el pensamiento de acuerdo con los dictados de sana razón crítica y con las posibilidades de su libre expresión. Así pues, el proyecto pedagógico ilustrado para el pensamiento y el aprendizaje autónomos se fundamenta en los principios de la educación como formación en y para el espíritu libre y la convivencia ciudadana, de la educación como formación en y para el espíritu del diálogo y el acuerdo comunitario y, de la educación como formación en y para el espíritu creativo así como de un pensamiento ilustrado que se atreva a hacer uso libre y público de la razón para cuestionar los defectos e injusticias de nuestro sistema educativo.

Hegel nos enseña que la formación o libre desarrollo de la razón humana es la necesidad más profunda del espíritu, que la educación y la pedagogía se nutren del pensar por cuenta propia, es decir, del pensamiento autónomo que no acepta nada como fijo y definitivo en el camino hacia la verdad.

La filosofía de la “sospecha” de Nietzsche, nos orienta en la interpretación de las prácticas modernas de la producción de la verdad en nuestras instituciones como voluntad de verdad, es decir como una forma epistémica de la voluntad de poder; nos enseña a privilegiar el

pensamiento intuitivo de la razón vital sobre el pensamiento lógico de la razón discursiva; nos posibilita el cultivo de una pedagogía de la vida y de la libertad creadoras, el desarrollo moderado y prudente de una “voluntad de la alegría de enseñar y de aprender”, una “voluntad de esperanza”, una “voluntad de vida”, una “voluntad de libertad”, una “voluntad de crítica”, una “voluntad de sospecha”; el entender que el verdadero educador es un “liberador”, que ayuda al educando a descubrir la “ley fundamental del propio sí mismo” y a despertar más en él la credibilidad personal en su maestro que la confianza académica en los conocimientos; el comprender que la cultura es la vida “viviente” y la esencia de una sociedad; el entender que el educador no puede ser seguir siendo ya más el funcionario, el erudito y el sabio académico de la oficial cultura lucrativa y decorativa; el comprender que el auténtico maestro da ejemplo por la vida y no sólo por los libros.

De Heidegger, un verdadero maestro de Alemania, al decir de Rüdiger Safranski, aprendemos que educar para saber, significa enseñar, enseñar a investigar, enseñar a no repetir cualquier conocimiento, enseñar quiere decir *dejar aprender*, dejar saber qué posee rango y necesidad esencial y qué no, asegurar la mirada para lo esencial, llevar al discípulo a no seguir siendo siempre discípulo...

La hermenéutica filosófica de Gadamer, en la actual civilización afincada sobre la ciencia y la tecnología, nos enseña a descubrir la verdad esencial de la obra de arte, de la historia, de las ciencias humanas, de la filosofía, de la poesía, de la teología, de la religión, de la pedagogía, de la investigación y del currículo como teoría, praxis y producto de experiencias de sentido articuladas en lenguajes y en acciones comunicativas en un mundo en el que el saber y el cuidado de sí es, ante todo, un saber de formación y participación en la inteligencia práctica según la prudencia aristotélico-tomista.

La capacidad de escucharnos a nosotros mismos y de escuchar las voces que nos vienen del pasado cobra, pues, cada vez más significado y vigor en relación con la pedagogía hermenéutica comprometida con la cultura del diálogo argumentado y crítico, de cara a los grandes desafíos de la realidad educativa colombiana en los albores del siglo XXI.

La propuesta de una pedagogía hermenéutica para la comprensión ha de tener como objetivo esencial teórico-práctico, el saber enseñar el arte del diálogo, el saber enseñar a escuchar, el saber enseñar a reconocer la alteridad, el saber enseñar a aprender a respetar al otro y a lo otro. La verdadera tarea hermenéutica en clave pedagógica según Gadamer (1990, 156) consiste en asumir nuestra historia como realidad, quehacer, acontecer y símbolo de la enseñanza para la comprensión en los escenarios educativos de liberación y dignificación integral humana. La educación en los escenarios de implementación de la concordia y la reconciliación nacional tiene una misión esencial que cumplir en la reconstrucción del tejido social.

Nuestra misión como formadores es educarnos y educar en el espíritu libre, en la verdadera comprensión y el entendimiento mutuo en un mundo cada vez más sordo al “diálogo”; sólo hay comprensión entre nosotros y los otros cuando estamos dispuestos a cuestionar nuestros propios puntos de vista en función de los de los otro, cuando estamos convencidos de no tener toda la razón.

BIBLIOGRAFIA

- BLOCH, E. (1983) Sujeto – Objeto. El pensamiento de Hegel. F C E, México.
- COLOMER, E. (1990). El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo III. Barcelona: Editorial Herder.
- GADAMER, H. – G. (1976) Verdad y método. Tomo I. Barcelona: Ediciones Sígueme.
- GADAMER, H. – G. (1990) La herencia de Europa. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- GADAMER, H. – G. (1992) Verdad y método. Tomo II. Barcelona: Ediciones Sígueme.
- GADAMER, H. – G. (1999) La educación es educarse. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- HEDEGGER, M. (1934) La Universidad alemana (Dos conferencias para los cursos de extranjeros, en la Universidad de Friburgo; 15 y 16 de Agosto de 1934) Traducción de Breno Onetto M., Playa Ancha, Febrero 2001.
- HEGEL, G. W. F. (1984) Lecciones sobre filosofía de la religión. Madrid: Ediciones Alianza.
- HEGEL, G. W. F. (1995) Lecciones de Historia de la Filosofía, Tomo II. México: Ediciones Fondo de Cultura Económica.

- HERDER, J. G. (1959) Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad. Traducción de J. Rovira Armensol. Buenos Aires: Ediciones Losada. Recuperado: <http://users.df.uba.ar/solari/Docencia/Complejos/kant1.pdf>
- KANT, I. (1783) Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? Recuperado: <http://users.df.uba.ar/solari/Docencia/Complejos/kant1.pdf>
- KANT, I. (2002) Lecciones de ética. Introducción por Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Ediciones Crítica.
- KANT, I. (1990) Antropología práctica. Madrid: Ediciones Tecnos.
- LOBATO, A. (2003) Santo Tomás, Arquitecto de la Vida Universitaria, El profesor ideal de la Paideia Tomista. Bogotá: Ediciones USTA.
- NIETZSCHE, W. F. (1975) El crepúsculo de los ídolos. Madrid: Editorial Alianza.
- OROZCO S., L. E. (2002). Sobre "El compromiso del Docente en la Formación Integral", Conferencia, Bogotá: Ediciones USTA.
- RIOS A., C. I. (2000) Un acercamiento al concepto de formación en Kant. Recuperado: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/revistaey/article/view/24379/19903>
- SOPO, A. M. (2004) Lectura pedagógica de la hermenéutica del profesor Hans-Georg Gadamer. En Revista Itinerario Pedagógico, Nos 33-34, Págs. 119-133. Bogotá: Universidad San Buenaventura. Recuperado: <https://es.scribd.com/document/294771839/Lectura-Pedagogica-de-La-Hermeneutica-Del-Profesor-Hans>
- SOPO, A. M. "La hermenéutica como alternativa pedagógica en la educación para la mayoría de edad". En Revista Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, Nos. 38-39, Págs. 95-105, enero-junio de 1989, Bogotá: Ediciones USTA-CED.
- SOPÓ, A. M. "El concepto hegeliano de formación". En Revista Logos, No. 12, Julio-diciembre de 2007, Págs. 39-47. Bogotá: Ediciones Universidad de la Salle.
- UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS (2005). Proyecto Educativo Institucional –PEI-. Bogotá: Ediciones USTA.
- UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS (2010) Modelo Educativo Pedagógico. Bogotá: Ediciones USTA.
- VATTIMO, G. (1996) Introducción a Nietzsche. Barcelona: Ediciones Península.

VILANOU, C. (2001) De la paideia a la bildung: hacia una pedagogía hermenéutica. En Revista Portuguesa de Educación, Año 2001, volumen 14, Número 002, Págs. 1-27. Braga: Ediciones Universidade do Minho, Braga, Portugal. Recuperado: <http://www.redalyc.org/pdf/374/37414210.pdf>

LA UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS (COLOMBIA) Y LA APUESTA POR EL BIEN COMÚN

Hernán Antonio Arciniegas Vega
Universidad Santo Tomás
Bogotá, Colombia

Resumen

Frente a la cuestión por el papel de la universidad en la sociedad contemporánea, como institución de educación superior, es sugerente remitirse a la visión de la institución para comprender su función. Así, la Universidad Santo Tomás en Colombia, inspirada en el pensamiento humanista y cristiano de santo Tomás de Aquino, se dirige como finalidad en su visión a la procura del bien común a través de tres elementos: la promoción humana, la transformación social, la justicia y paz. El presente escrito expresa, a modo de acercamiento, la articulación de estos elementos y su dinámica en el ámbito educativo a la luz de la antropología, ética y política tomista. Para lograr este cometido, se presentará en un primer momento un análisis de la situación política y social de Colombia en torno a la corrupción, como el quebranto del bien común. Seguido a ello, y una vez justificada la importancia del bien común como norte del desarrollo social en medio de la pluralidad, se centrará en la visión que se ha propuesto la Universidad Santo Tomás en vistas al 2027, enfatizando especialmente en su dirección hacia el bien común. De esta forma, se abordarán brevemente el significado de cada uno de los tres elementos mencionados con anterioridad, a la vez que se interpreta su implicación en la educación superior con la pertinencia para el país.

Palabras clave

Educación superior, bien común, corrupción, promoción de la persona, transformación social, justicia y paz.

Introducción

El fenómeno de la corrupción en Colombia y Latinoamérica se ha convertido en un foco de atención a razón de su magnitud. En el presente texto se hará una breve descripción de la situación presente de la corrupción de Colombia desde las cifras denunciadas por los medios de comunicación masiva. Luego, se pasará a la definición y clasificación de la corrupción

por los peritos en el tema, para proseguir con el tema central del escrito: la función de la Universidad frente a este contexto.

Aproximación a la corrupción: sus efectos

En un aspecto general, la corrupción se entiende en ambientes privados o públicos como la distorsión del obrar humano según unas normas legales o morales que señalan el adecuado comportamiento en referencia al uso de lo público. En otras palabras, el uso inapropiado o inadecuado de los recursos según su finalidad. En la mayoría de las comprensiones de corrupción, aparece como factor común de ésta “*the inappropriate use of common power and authority for purposes of individual or group gain at common expense*”¹¹, por lo que reafirma lo expresado.

El acercamiento primero a la corrupción corresponde al estudio de sus efectos. Así, en Colombia, el fenómeno de la corrupción ha estado presente durante muchos años. Para Ángel Tuirán, investigador de la Uninorte, este fenómeno histórico puede datarse “desde la llegada de los españoles hasta las campañas políticas de hoy día”¹², donde prolifera el ‘clientelismo de mercado’ por el que se respaldan campañas electorales con la finalidad de exigir retribución a través de costosos contratos. En la década presente, ha hecho metástasis hasta lograr unos picos de escándalo de gran alcance, llegando a ser estimada la corrupción del erario público al año en “aproximadamente 50 billones de pesos, según el contralor general de la República, Edgar Maya Villazón”.¹³

Asimismo, en el año 2013, KPMG determinó que las entidades privadas de Colombia se vieron afectadas por crímenes económicos “de 3,600 millones de dólares, es decir, el 1% del PIB nacional”¹⁴; de los cuales a causa de fraudes financieros han sido efectuados daños económicos cercanos a los 1.800 millones de dólares americanos, además de los efectos de corrupción, estimados en 800 millones de dólares. Por tanto, lo que “resulta evidente es que

¹¹ Mark Warren, «*What does corruption mean in a Democracy?*», *American Journal of Political Science* 48, n° 2 (Abril 2004): 332.

¹² Edwin Caicedo Ucros, «La vocación corrupta de la política colombiana», *UnNorte*, 20 de Marzo de 2017: 7.

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ KPMG, *Encuesta de fraude en Colombia 2013*. (Colombia: KPMG Advisory Services, 2013), 10.

los elevados niveles de corrupción tienen un efecto negativo sobre la inversión, el crecimiento y el desarrollo económicos”.¹⁵

En el ámbito político, los efectos de la corrupción están relacionados con el resquebrajamiento de la democracia, a raíz de la pérdida de la confianza necesaria para el gobierno y desarrollo social. Así, Della Porta describe este efecto como “distorts public demand; increases cost, reduces quality, and delays the completion of public works; delays access to public administration for those people who do not pay bribes; and reduces the productivity of firms that interact with the state”.¹⁶ Además, un efecto crucial es “que puede contribuir a que se deteriore la percepción acerca de la legitimidad de la economía de mercado e incluso de la democracia”.¹⁷ Esto último, en particular, por la “pérdida de credibilidad en aquellos que (...) en vez de actuar por los fines que les son propios a su obligación, se mueven para alcanzar fines privados que de otro modo no podrían conseguir”.¹⁸

Sin embargo, cabe señalar que “la corrupción, en sus diferentes caras o manifestaciones, al darse en un conjunto de actividades delictivas difíciles de detectar y perseguir, no permite una cuantificación cierta, y ni siquiera cálculos y estimaciones suficientemente fiables”¹⁹; por lo que suele exceder las dimensiones pretendidas.

Causas de la corrupción

Ahora bien, en el estudio de las causas de la corrupción, éstas se suelen clasificar en tres niveles²⁰ que ayudan a su comprensión: macro, meso y micro.

¹⁵ Miriam Salvador García, “Economía del bienestar y corrupción en el marco de la teoría de la justicia” (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2017), 153.

¹⁶ Donatella Della Porta, «*Social Capital, Beliefs in Government, and Political Corruption*», en *Disaffected Democracies. What's troubling the trilateral countries?*, ed. Susan Pharr y Robert Putnam (New Jersey: Princeton University Press, 2000): 218.

¹⁷ Salvador, *Economía del bienestar y corrupción en el marco de la teoría de la justicia*, 154.

¹⁸ María de la Sierra Casanova Moreno, “La corrupción política en democracia y la confianza” (tesis doctoral, Universidad de Alcalá, 2009), 348.

¹⁹ Salvador, *Economía del bienestar y corrupción en el marco de la teoría de la justicia*, 157.

²⁰ Cf. Carolina Isaza Espinosa, “Arreglos institucionales de rendición de cuentas para el control de la corrupción en Colombia” (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2012).

I) El nivel macro está constituido por dos causas, a saber, las estructurales y las culturales. En el ámbito estructural se tiene presente la economía (como los índices de desigualdad e inequidad social), la geografía, la historia, la forma política de gobierno y las condiciones sociodemográficas (como el acceso a la educación y demás condiciones básicas). Por su parte, el ámbito cultural comprende el capital social, la confianza y cohesión comunitaria, la religión, la organización social y los valores particulares (como la importancia del dinero).

II) El nivel meso, que es el considerado como más eficaz para el trabajo de la prevención de este fenómeno, se consideran dos tipos de variables: las institucionales y las organizacionales. En el primer tipo, se hace referencia a las prescripciones jurídicas, las instituciones políticas y sus entes reguladores y el tipo de administración pública, del que resulta altamente eficaz la declaración de cuentas o de gestión. En el segundo tipo se señala la cultura organizacional y las características de la burocracia.

III) El nivel micro hace referencia directa a los individuos. En este aspecto resaltan tres teorías explicativas: la elección racional, las motivaciones (campo de la psicología) y la moral o convicciones éticas. Este nivel es al que le compete de forma directa la educación moral.

Respecto al nivel micro, Fernández Ríos²¹ ha compilado tres teorías sociopsicológicas que pretenden explicar la corrupción. I) Por la psicología del aprendizaje se describe que la corrupción, al ser un fenómeno generalizado, se aprende. II) La teoría de la anomia²², desde la sociología, señala a la corrupción como efecto de la contradicción entre los valores socialmente aceptados como el éxito y la insuficiencia de los medios para alcanzarlos. III) La teoría del control social²³ describe el comportamiento de los individuos como requisito para pertenecer a grupos sociales; por tanto, cuando no se está dentro de uno de éstos o bajo el sentimiento de pertenencia o control, las normas son violadas.

²¹ Cf. Luis Fernández Ríos, *Psicología de la corrupción y los corruptos* (Granada: Grupo Editorial Universitario, 1999).

²² Cf. Robert Merton, *Teoría social y estructura social* (Bogotá: Andrés Bello, 1960).

²³ Cf. Gjalp De Graaf, «*Causes of corruption: towards a contextual theory of corruption*», *Public Administration Quarterly* 31, nº 1 (2007): 39-86.

Por otra parte, dentro del campo de la economía, los anglosajones han desarrollado la teoría del triángulo del fraude²⁴, en el que entraría la corrupción como uno de sus tipos. Esta teoría es implementada en el control de riesgos. El triángulo tiene tres ángulos que corresponden a los elementos que propenden al fraude. Así, el primero de ellos es la oportunidad. Mientras no se den los mecanismos de control y vigilancia suficientes, de modo que haya cabida a la corrupción, el camino estará abierto. Esto incluye que quien ejecuta el fraude considere que no será atrapado en ello o, si lo es, no recibirá ningún castigo significativo. El segundo, es la presión, por la que, de alguna forma, se ve motivado el agente del fraude. Puede ser cualquier tipo, como necesidad económica, algún miedo, concepción de la posibilidad de cambiar algún tipo de sistema, frustración con el trabajo, etc. El tercer ángulo equivaldría a la racionalización, que podría llamarse también como justificación del fraude. Se trata, entonces, de concebir el acto como benéfico, algo merecido o, al menos, que no dañe a nadie. Estos tres elementos estarían presentes en todos los fraudes y no requieren su existencia real, sino que así sean percibidos por la persona.

Por lo anterior, se comprenden tres dimensiones que deben ser tenidas en cuenta para la disminución de la probabilidad del fraude: el control y vigilancia de los sistemas; el contexto, posiciones y circunstancias del sujeto; y, los valores e integridad de la persona.

Una de las causas de la actual corrupción relacionada con los valores es cierta fragmentación social que, por una parte, consiste en no sentirse partícipe de la colectividad social y, por otra, la exaltación del dinero y la competencia como nortes del desarrollo individual. En palabras de Montesinos:

cuando se encumbra el dinero en la escala de valores, pasan a un segundo plano otros valores que favorecen las relaciones pacíficas y que son indispensables en cualquier sociedad humanizada: el bien común, la honradez, la honestidad, la veracidad, la confianza, la lealtad, la igualdad, la justicia

²⁴ Cf. Chad Orsen Albrecht, “*International Fraud: A Management Perspective*” (tesis doctoral, Universitat Ramon Llull, 2008).

social, la solidaridad, la compasión, la generosidad, el respeto y la protección de la biodiversidad.²⁵

“En tal contexto no es extraño que algunos enarboles el egoísmo, aplaudan el comportamiento deshonesto y despierten el instinto de codicia, de vanidad y de envidia”.²⁶ Generando así dinámicas enfermizas de competitividad que justifican el uso de las oportunidades de corrupción.

En un panel entre los tres organismos de control de Colombia –Fiscalía, Contraloría y Procuraduría- se concluyó que “poner freno o destruir la corrupción, no será solo una tarea de esas instituciones, sino que se requiere del apoyo de la sociedad civil y de la prensa. Y de la empresa privada”.²⁷ Frente a este llamado contextual, ¿cuál es el papel o la apuesta de la Universidad Santo Tomás, primer claustro universitario de Colombia?

La apuesta de la Universidad Santo Tomás

La Universidad Santo Tomás (USTA), institución de Educación Superior y Universidad de Estudio General, se caracteriza por cuatro atributos que la distinguen: “católica, colombiana, dominicana y tomista”.²⁸ Bajo esta perspectiva plasma su quehacer en la Misión:

Artículo 7. La Misión de la Universidad Santo Tomás, inspirada en el pensamiento humanista y cristiano de Santo Tomás de Aquino, consiste en promover la formación integral de las personas, en el campo de la Educación Superior, mediante acciones y procesos de enseñanza-aprendizaje, investigación y proyección social, para que respondan de manera ética, creativa y crítica a las exigencias de la vida humana y estén en condiciones de aportar soluciones a la problemática y necesidades de la sociedad y del país.²⁹

²⁵ David Montesinos García, “Desarmar la codicia. Una propuesta ética ante el armamentismo” (tesis doctoral, Universitat Jaume I, 2017), 283.

²⁶ María de la Sierra Casanova Moreno, *La corrupción política en democracia y la confianza*, 280.

²⁷ EL TIEMPO, «Organismos de fiscalización piden apoyo contra corruptos» (*EL TIEMPO*, 6 de Abril de 2017): 2.

²⁸ Universidad Santo Tomás, *Plan Integral Multicampus PIM 2016-2027 / Plan General de Desarrollo 2016-2019* (Bogotá: Ediciones USTA, 2017), 11.

²⁹ Universidad Santo Tomás, *Estatuto Orgánico* (Bogotá: Ediciones USTA, 2010), 7.

La comprensión y el desglose de cada uno de los elementos de la Misión están desarrollados en el Proyecto Educativo Institucional³⁰. Cabe aquí resaltar, para la finalidad del presente escrito, el carácter de creatividad en la respuesta a las exigencias de la vida; en este aspecto se señala que se trata de “articular lo que ya se sabe y lo que ha hallado la investigación para producir respuestas que guíen el uso de la libertad (obrar) y las mediaciones instrumentales (hacer)”.³¹ Con este aspecto se presenta la necesidad de dirigir hacia un fin el uso de la libertad. Ahora bien, la USTA vislumbra y expresa su apuesta y norte de acción al 2027 en la Visión:

En 2027 la Universidad Santo Tomás de Colombia es referente internacional de excelente calidad educativa multicampus, por la articulación eficaz y sistémica de sus funciones sustantivas, y es dinamizadora de la promoción humana y la transformación social responsable, en un ambiente sustentable, de justicia y paz, en procura del bien común.³²

Con esta visión se declara la meta de ser referente y dinamizadora. En otro orden, podría señalarse que la Universidad resulta ser dinamizadora a causa de la articulación de sus funciones sustantivas. Por tanto, la base se encuentra en la docencia, investigación y proyección social como medio del fin, que corresponde a la procura bien común. De la visión se extraen tres elementos por los que se aporta al bien común: i) la promoción humana, ii) la transformación social, y iii) el ambiente sustentable de justicia y paz. Sin embargo, ¿qué se comprende por bien común?

El Bien Común

En la concepción antropológica del Aquinate³³, la potencia intelectual está conformada por dos facultades, que son las más elevadas y rectoras del obrar humano, a saber, la cognitiva y la volitiva. Éstas se dirigen o tienden hacia la verdad y el bien respectivamente; es decir, la facultad cognitiva busca la verdad, mientras que la facultad volitiva quiere el bien. A esto

³⁰ Cf. Universidad Santo Tomás, *Proyecto Educativo Institucional* (Bogotá: Ediciones USTA, 2004).

³¹ *Ibíd.*, 29.

³² Universidad Santo Tomás, *Plan Integral Multicampus PIM 2016-2027 / Plan General de Desarrollo 2016-2019* (Bogotá: Ediciones USTA, 2017), 3.

³³ Cf. Robert Edward Brennan, *Psicología Tomista. Análisis filosófico de la Naturaleza del Hombre*, trad. de Efrén Villacorta Saiz (Barcelona: Editorial Científico Médica, 1960).

hay que agregar que no son dos procesos aparte, sino que pueden considerarse como los dos lados de una misma moneda. Así, lo que el intelecto concibe como verdadero, aunque no lo sea, se lo presenta a la facultad volitiva, quien tenderá a ello como un bien, lo que implica su noción de direccionalidad. Por supuesto, como el intelecto no es infalible en la comprensión inmediata del bien, requiere su educación en el discernimiento. Los bienes particulares son aquellas cosas que son deseadas y, por tanto, también a las que se dirige cada persona.

Con la conformación o establecimiento de grupos, comunidades o sociedad, aparece la necesidad de hablar de un bien común, es decir, de un bien al que todos compete. En este nivel colectivo, sobre el bien común se puede hablar en dos sentidos: i) metafísico y ii) político. En el sentido metafísico, estrictamente hablando, el bien común es Dios, de quien se participa el ser, es el sumo bien que colma todo apetito, pero es también el bien que no se consigue perfectamente en esta vida. El segundo sentido, el político, hace referencia a la sociedad en sus dinámicas propias.

Para hablar sobre el bien común político, hay que distinguir igualmente dos aspectos: i) formal y ii) material. Por aspecto formal debe comprenderse su definición: “es el fin que la sociedad quiere alcanzar y, por tanto, el motivo por el que actúa”.³⁴ En cuanto al segundo, el material, es donde la discusión toma partido, pues es la comprensión en concreto de aquél fin al que se dirige la sociedad. En este aspecto, las muchas opciones pueden sintetizarse bajo dos modelos: i) necesarista y ii) plenificador. El primero comprende el bien común como “la satisfacción de necesidades individuales”³⁵; mientras que el segundo asume la anterior y agrega que el fin es “la forma de vida plenamente humana”.³⁶ Pues, en palabras de Millán-Puelles “el hombre es un ser naturalmente social porque todo individuo humano necesita la ayuda de otros individuos de su especie para poder vivir y no de cualquier manera, sino precisamente como hombre”.³⁷

³⁴ Miguel Saralegui, Miguel, «Bien Común» en *Diccionario de filosofía*, ed. Ángel González (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2010): 138.

³⁵ *Ibíd.*, 139.

³⁶ Alfredo Cruz Prados, *Filosofía política* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2009), 47.

³⁷ Antonio Millán-Puelles, *Léxico filosófico* (Madrid: Ediciones RIALP, 1984), 531.

En continuidad con lo anterior, el bien común en santo Tomás está constituido materialmente por “la suficiencia de bienes materiales y espirituales para la comunidad, así como de la maximización del bien, de la perfección o felicidad que es propia del hombre virtuoso y del hombre que tiene lo suficiente materialmente para vivir dignamente”.³⁸ En elementos más concretos en cuanto a la comprensión del bien común, puede recordarse la definición material que presenta Jacques Maritain:

(...) servicios de utilidad pública, (...) organización de la vida común, (...) buenas finanzas del Estado, (...) pujanza militar, (...) justas leyes, (...) recuerdos históricos, (...) conciencia cívica, (...) sentido del derecho y de la libertad, (...) tesoros espirituales (...) de rectitud moral, de justicia, de amistad, de felicidad, de heroísmo.³⁹

Esta definición concuerda con la presentada por el Concilio Vaticano II (1965), en la que se describe al bien común como “el conjunto de aquellas condiciones de la vida social, con las cuales los hombres, las familias, y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección”.⁴⁰ Asunto que, desde la perspectiva católica, también se ha comprendido bajo tres elementos fundamentales: i) la primacía de la persona, por lo que asegura su libertad; ii) el bienestar social y su desarrollo, en el que entran las necesidades básicas; y iii) la paz, como “la estabilidad y la seguridad de un orden justo”.⁴¹

Alvira ha distinguido seis categorías de la sociedad –“hábitat, economía, derecho, política, ética y religión”⁴²- que están en relación con el desarrollo del bien común. Vale decir que estas categorías se concretan y ejecutan a distintos niveles y énfasis según las instituciones sociales, entendidas estas como “toda concreción societaria individualmente existente”.⁴³ Cada una de las instituciones tiene el deber de contribuir al bien común desde su finalidad específica, no de buscar imponerlo ni pretender adjudicárselo plenamente –es el

³⁸ Alberto Cárdenas Sierra y Édgar Antonio Guarín Ramírez, «Filosofía política y Teoría del Derecho (filosofía del lenguaje, lingüística y teoría de la argumentación). Tomás de Aquino en diálogo con Bobbio, Rawls, Chomsky y Alexy», *Revista IUSTA* II, nº 29 (2008): 21.

³⁹ Jacques Maritain, *La persona y el bien común*, ed. Juan Manuel Fontela, trad. Leandro De Sesma (Buenos Aires: Club de Lectores, 1968), 58-59.

⁴⁰ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes* (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1965), § 74.

⁴¹ *Catecismo de la Iglesia Católica* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993), § 1909.

⁴² Rafael Alvira, «Bien común y justicia social en las diferentes esferas de la sociedad», *Revista Empresa y Humanismo* XII, nº 2 (2009): 71.

⁴³ *Ibíd.*, 73.

riesgo de los Estados totalitarios-; esto, porque “el bien común debe ser cosa de todos”⁴⁴ a través del compromiso y la responsabilidad en los ambientes sociales concretos; “ninguno está exento de colaborar, según las propias capacidades, en su consecución y desarrollo”.⁴⁵ Entre las múltiples instituciones se encuentra la Universidad.

A continuación, se presenta un abordaje a los elementos mencionados en la Visión de la USTA para lograr una aproximación de su incidencia en el bien común.

La promoción humana

En el tomismo se considera la educación como “*traductionem, et promotionem usque ad perfectum statum hominis, inquantum homo est, qui est virtutis status*”⁴⁶. De esta forma, el Aquinate “describe la formación como un proceso de promoción de todo el hombre hasta el estado de plenitud que se alcanza con la conquista de las virtudes”⁴⁷. Para comprender lo descrito, debe tenerse presente la concepción filosófica del acto y la potencia. Pues el ejercicio educativo a través de la conducción y promoción consiste en hacer acto las potencias del ser humano para que pueda valerse por sí mismo. Por ejemplo, “de un niño, aunque se puede afirmar que tiene la potencia volitiva, no se puede afirmar, con verdad, que es libre”,⁴⁸ entendida la libertad como el ejercicio pleno de la autarquía o dominio de sí en un contexto de alteridad; pero la educación ha de ayudarle a conseguir ese estado de madurez.

“Sólo en el conocimiento de la naturaleza humana (facultades, potencias, habilidades y limitaciones) se puede efectuar la formación de modo tal que se desarrolle cada uno de sus aspectos y dimensiones”⁴⁹. Por tanto, el conocimiento antropológico es fundamental para

⁴⁴ VV.AA., *YouCat: catecismo joven de la Iglesia Católica*, trad. Irene Szumlakowski (Madrid: Ediciones Encuentro, 2012), §328.

⁴⁵ Pontificio Consejo «Justicia y Paz», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005), §167.

⁴⁶ Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 1 co.

⁴⁷ Abelardo Lobato, «La Paideia exigida por la verdad», en *La formazione Integrale Domenicana al servizio della Chiesa e della società*, ed. Robert Christian (Bologna: PDUL Edizioni Studio Domenicano, 1996): 275.

⁴⁸ Édgar Antonio Guarín Ramírez, «El valor de la libertad en el derecho: ¿vivir como cada uno quiera?», *Revista IUSTA II*, n° 33 (2010): 51.

⁴⁹ Hernán Antonio Arciniegas Vega y Fabio Alexis Sánchez Morales, “Principios y fundamentos pedagógicos de la formación dominicana”, (tesis de pregrado, Universidad Santo Tomás, 2016), 69.

reconocer aquello que ha de ser puesto en camino hacia el ser bien (*bene esse*). El tomismo señala cinco potencias que se encuentran en la naturaleza humana.⁵⁰

La primera de ellas, conocida como la potencia vegetativa, consiste en las funcionalidades básicas de alimentación, crecimiento y generación de la especie. La segunda, llamada locomotriz, es aquella que permite el desplazamiento en el espacio y, desde la educación, puede concebirse como las habilidades histriónicas y deportivas, el desarrollo muscular hace parte de la formación integral. La tercera potencia es llamada sensitiva, en ella se encuentran los sentidos externos –vista, tacto, gusto, olfato y oído- e internos –sentido común, cogitativa, imaginación y memoria-. La promoción de la persona humana incluye desarrollar cada uno de los sentidos, por ejemplo, en el caso de la memoria, es imprescindible formarla en el reconocimiento de la verdad vivida, asunto que en el contexto colombiano es necesario para “una reconciliación social y perdón político con miras a la unidad nacional”.⁵¹

La cuarta potencia es la afectiva, en donde acontecen los sentimientos, pasiones o emociones. Aquí la educación trata, de modo especial, las virtudes de la templanza y fortaleza; de modo que la persona logra ‘padecer’ o disfrutar con equilibrio y mesura sus sentimientos. Así, por ejemplo, la fortaleza se comprende como “la disposición para realizar el bien aun a costa de cualquier sacrificio”.⁵² Por último, la quinta potencia es la intelectual, de la que ya se ha hecho mención anteriormente. Vale agregar aquí que es la potencia en la que entran los aspectos de la libertad, la sociabilidad, el amor, la capacidad de apertura hacia el otro y al absolutamente Otro –o la trascendencia-, la aplicación al estudio, la dignidad humana y la peculiaridad de su naturaleza racional. En esta quinta potencia, el estudio tiene un papel primordial desde la perspectiva dominicana, pues ésta considera al estudio como “una manera de ser: [que] riega y fecunda toda nuestra vida”.⁵³ Reconociendo que cada uno tiene aptitudes y gustos en distintas áreas, Tomás habla de la *Studiositas* como la aplicación a una materia en vistas del bien común. Así lo expresa el dominico Liam Walsh: “*the way to*

⁵⁰ Cf. José Ángel García Cuadrado, *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2010).

⁵¹ Wilson Fernandp Mendoza Rivera, «El sentido de la educación de la memoria en Santo Tomás», *Revista OPtantes*, n° 39 (2016): 69.

⁵² Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales* (Madrid: Ediciones RIALP, 2012), 21.

⁵³ Orden de Predicadores, *Actas del Capítulo General* (Trogir: Ediciones en Lengua Española, 2013), § 44.

*be a good student, and therefore a good person, is to work hard and learning what you are good at –wich is also what you should be given responsibility for-”.*⁵⁴

Condensando lo anterior, la promoción de la persona humana se entiende en base al realismo pedagógico, pues la comprende como “potencial de energías y capacidades, naturales y sobrenaturales, individuales y comunitarias, que no puede dejársele inactivo y vacante, sino ponerlo en proyecto continuo de realización, en permanente búsqueda de plenitud”.⁵⁵

Transformación social responsable

La realidad social tiene unas dinámicas peculiares en cada contexto. En el caso de Colombia ya se ha mencionado el fenómeno de la corrupción, pero hay que señalar también la circunstancia del conflicto armado, la transición a un post-conflicto con quien era el grupo más significativo al margen de la ley –FARC-, la pobreza de las regiones marginadas, etcétera. Desde el realismo pedagógico, se comprende que: the “study is not about ideas plucked from the sky. It is about reality encountered in the way humans touch their world, and one another –physically, artistically, politically, economically-”.⁵⁶

La realidad, como lo que está ahí, aquello que se nos presenta y antepone en el tiempo y el espacio, tiene una primacía en el tomismo. De esta forma, el estudio no se efectúa solamente por el placer de conocer, sino fundamentalmente por el deseo de transformar las circunstancias que son susceptibles de mejora. “Cuando una circunstancia habla o interpela al hombre, en modo implícito, realiza una pregunta que desborda el ámbito teórico. Una pregunta que espera una respuesta que sólo cada uno puede dar. (...) Es una respuesta intransferible”.⁵⁷ De ahí, que la realidad motive al estudio, que a su vez retribuye en el bien común. De este aspecto se hace énfasis en la proyección social, como función sustantiva de la USTA. Además, el adjetivo calificativo ‘responsable’ quiere hacer énfasis en cuanto a la

⁵⁴ Liam Walsh, «*St. Thomas and Study*», en *La formazione Integrale Domenicana al servizio della Chiesa e della società*, ed. Robert Christian (Bologna: PDUL Edizioni Studio Domenicano, 1996): 232.

⁵⁵ José Sedano González, «Formación pasiva y creatividad estudiantil», *Revista Temas Tomismo* I, n° 2 (1995): 125.

⁵⁶ Walsh, *St. Thomas and Study*, 235.

⁵⁷ Hernán Antonio Arciniegas Vega, «Aportes desde la pedagogía de la respuesta», *Revista OPtantes*, n° 37 (2014): 31.

condición de respuesta vital, pues “responsabilidad entraña (...) la condición personal como capacidad de responder y, de sesgo, como exigibilidad de respuesta ante un requerimiento”,⁵⁸ de ahí que esté ligada al compromiso, en este caso, un compromiso con la realidad contextual de la sociedad que exige respuestas vitales de cada uno de sus miembros.

Ambiente sustentable, de Justicia y Paz

Todo lo mencionado hasta aquí deriva en la generación de una de las condiciones básicas para el desarrollo del bien común: el ambiente de justicia que provoca una paz sustentable y duradera. Los hermanos Cárdenas describen la paz como

valor fundante de convivencia y coexistencia, consistente en la exclusión de toda forma de violencia y en la construcción de relaciones intersubjetivas que posibilitan la interacción dentro del respeto al ejercicio de las libertades y de sus límites. Su existencia depende más de la acción educativa y de la realización de la justicia (espacios reales y concretos de libertad) que de la imposición por coacción.⁵⁹

La paz está vinculada a la virtud de la justicia. Ésta es una virtud que versa sobre le bien para los demás, es decir, la retribución correspondiente a los otros. De esta forma, “la seguridad, el orden justo y el bien común colectivo y distributivo son la traducción más elevada de la Paz integral”⁶⁰ en tanto que aseguran el desarrollo de las libertades individuales en armonía y equilibrio social. Es por lo mismo que, “la pedagogía tomista, al procurar el desarrollo de hábitos prudenciales para el bien común, se convierte en pedagogía que puede propiciar climas de paz en el contexto colombiano”.⁶¹ No se trata de una paz al estilo de la propuesta de Hobbes en la que cada uno renuncia en cierta medida a su libertad para asegurar la convivencia y el orden a causa de la tendencia agresiva del otro; sino de una paz en la

⁵⁸ José Sedano González, *Hacia una pedagogía de la respuesta. Horizonte tomasino para la formación integral de la persona* (Bucaramanga: Ediciones USTA, 2012), 31.

⁵⁹ Carlos Alberto Cárdenas Sierra y Robinson Ari Cárdenas Sierra, “Pedagogía Tomista para la Paz” (tesis de especialización, Universidad Santo Tomás, 2000), 19.

⁶⁰ *Ibíd.*, 29

⁶¹ *Ibíd.*, 19.

libertad,⁶² donde la comprensión de la interrelación social es de amistad: “*omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore*”.⁶³

Bajo este elemento de la justicia social, y teniendo presente los demás elementos abordados, debe mirarse nuevamente el problema planteado al inicio: la corrupción. Pues el fraude en todos sus tipos constituye una injusticia para con los demás y, de acuerdo a las proporciones presentadas, para con la sociedad en general, creando niveles de exclusión, marginación, abandono y desigualdad. Casanova señala la necesidad de la honestidad en la comprensión de la vida social como punto de partida hacia la transformación social con justicia:

la honestidad debe entenderse como la perseguibilidad del interés general dejando al margen el interés particular, pues aun cuando de toda actividad se obtenga un beneficio particular y sea lícito y lógico el querer obtenerlo, no impide tener claro que en política el fin primario que se debe perseguir es el bien común.⁶⁴

Conclusión

La Universidad Santo Tomás, según como se ha analizado y como ella misma lo expresa, se sitúa con esperanza en el contexto colombiano, apostando desde la educación, la investigación y la proyección social a la transformación del país, donde el valor de la paz se constituye como altamente deseado para propiciar el desarrollo del bien común. Esto a través de un proyecto que promueve “la práctica de la justicia, la construcción de la paz con justicia social y la prevalencia del bien común de la sociedad, desde una peculiar visión filosófica del hombre, de la sociedad, de la historia y de la cultura”⁶⁵ manifiestas en la formación ética de la prudencia y la moral. En este aspecto fundamentalmente porque “los hábitos morales de la persona desempeñan un papel de primer orden a la hora de trazar un proyecto totalizante

⁶² Cf. Gabriel Chalmeta, *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación al bien común político*, trad. Juan José García Norro (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2002).

⁶³ II^a-IIae q. 114 a. 1 ad 2.

⁶⁴ Casanova Moreno, *La corrupción política en democracia y la confianza*, 339.

⁶⁵ Universidad Santo Tomás, *Plan Integral Multicampus PIM 2016-2027 / Plan General de Desarrollo 2016-2019*, 13.

de vida, lo que pone de manifiesto una dimensión importantísima de la conexión entre felicidad y virtud”.⁶⁶

La visión de la USTA se constituye en una apuesta por una sociedad renovada, donde los esfuerzos por el bien común se manifiesten en nuevos ambientes de justicia y paz; esfuerzos efectuados por personas comprometidas con las realidades de su contexto, afrontando los retos desde sus habilidades individuales que se potencian en la comunidad. La visión es el reflejo del deseo de unidad que, desde ahora, se vislumbra con muchas dificultades y, por tanto, se constituye en un camino por recorrer con fortaleza durante estos años para consolidar las nuevas dinámicas sociales en Colombia. Camino al que se lanza con sólido fundamento de integración nacional, proyección de su modalidad ‘multicampus’; la USTA Colombia que con Tomás afirma: “*Bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax*”.⁶⁷

Referencias

Alvira, Rafael. «Bien común y justicia social en las diferentes esferas de la sociedad.»

Revista Empresa y Humanismo XII, n° 2 (2009): 61-80.

Arciniegas Vega (O.P.), Hernán Antonio. «Aportes desde la pedagogía de la respuesta.»

Revista OPtantes, n° 37 (2014): 29-34.

Arciniegas Vega (O.P.), Hernán Antonio, y Fabio Alexis Sánchez Morales (O.P.).

Principios y fundamentos pedagógicos de la formación dominicana. Tesis de pregrado, Universidad Santo Tomás, Bogotá: Vicerrectoría Universidad Abierta y a Distancia, 2016.

Brennan, Robert Edward. *Psicología Tomista. Análisis filosófico de la Naturaleza del*

Hombre. Traducido por Efren Villacorta Saiz. Barcelona: Editorial Científico Médica, 1960.

Caicedo Ucros, Edwin. «La vocación corrupta de la política colombiana.» *UnNorte*, 20 de

Marzo de 2017: 7.

⁶⁶ Ángel Rodríguez Luño, *Ética General* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2010), 208.

⁶⁷ De regno, lib. 1 cap. 3

- Cárdenas Sierra, Carlos Alberto, y Édgar Antonio Guarín Ramírez. «Filosofía política y Teoría del Derecho (filosofía del lenguaje, lingüística y teoría de la argumentación). Tomás de Aquino en diálogo con Bobbio, Rawls, Chomsky y Alexy.» *Revista IUSTA II*, n° 29 (2008): 15-36.
- Cárdenas Sierra, Carlos Alberto, y Robinson Ari Cárdenas Sierra. *Pedagogía Tomista para la Paz*. Tesis de especialización, Universidad Santo Tomás, Santa fe de Bogotá: Vicerrectoría Universidad Abierta y a Distancia, 2000.
- Casanova Moreno, María de la Sierra. *La corrupción política en democracia y la confianza*. Tesis doctoral, Madrid: Universidad de Alcalá, 2009.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993.
- Chalmeta, Gabriel. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación al bien común político*. Traducido por Juan José García Norro. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2002.
- Concilio Vaticano II. *Gaudium et Spes*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1965.
- Cruz Prados, Alfredo. *Filosofía política*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2009.
- De Graaf, Gjalte. «Causes of corruption: towards a contextual theory of corruption.» *Public Administration Quarterly* 31, n° 1 (2007): 39-86.
- Della Porta, Donatella. «Social Capital, Beliefs in Government, and Political Corruption.» En *Disaffected Democracies. What's troubling the trilateral countries?*, editado por Susan Pharr y Robert Putnam, 202-227. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- EL TIEMPO. «Organismos de fiscalización piden apoyo contra corruptos.» *EL TIEMPO*, 6 de Abril de 2017: 2.
- Fernández Ríos, Luis. *Psicología de la corrupción y los corruptos*. Granada: Grupo Editorial Universitario, 1999.

- García Cuadrado, José Ángel. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Quinta. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2010.
- Guarín Ramírez, Édgar Antonio. «El valor de la libertad en el derecho: ¿vivir como cada uno quiera?» *Revista IUSTA II*, nº 33 (2010): 43-54.
- Isaza Espinosa, Carolina. *Arreglos institucionales de rendición de cuentas para el control de la corrupción en Colombia*. Tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2012.
- KPMG. *Encuesta de fraude en Colombia 2013*. Colombia: KPMG Advisory Services, 2013.
- Lobato (O.P.), Abelardo. «La Paideia exigida por la verdad.» En *La formazione Integrale Domenicana al servizio della Chiesa e della società*, de Robert Christian (O.P.), 273-292. Bologna: PDUL Edizioni Studio Domenicano, 1996.
- Maritain, Jacques. *La persona y el bien común*. Editado por Juan Manuel Fontela. Traducido por Leandro De Sesma. Buenos Aires: Club de Lectores, 1968.
- Mendoza Rivera (O.P.), Wilson Fernando. «El sentido de la educación de la memoria en Santo Tomás.» *Revista OPTantes*, nº 39 (2016): 51-70.
- Merton, Robert. *Teoría social y estructura social*. Bogotá: Andrés Bello, 1960.
- Millán-Puelles, Antonio. *Léxico filosófico*. Madrid: Ediciones RIALP, 1984.
- Montesinos García, David. *Desarmar la codicia. Una propuesta ética ante el armamentismo*. Tesis doctoral, Castellón: Universitat Jaume I, 2017.
- Orden de Predicadores. *Actas del Capítulo General*. Trogir: Ediciones en Lengua Española, 2013.
- Orsen Albrecht, Chad. *International Fraud: A Management Perspective*. Tesis doctoral, Barcelona: Universitat Ramon Llull, 2008.
- Pieper, Josef. *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Ediciones RIALP, 2012.

- Pontificio Consejo «Justicia y Paz». *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005.
- Rodríguez Luño, Ángel. *Ética General*. Quinta. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2010.
- Salvador García, Miriam. *Economía del bienestar y corrupción en el marco de la teoría de la justicia*. Tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2017.
- Saralegui, Miguel. «Bien Común.» En *Diccionario de filosofía*, de Ángel González, 137-140. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2010.
- Sedano González (O.P.), José. «Formación pasiva y creatividad estudiantil.» *Revista Temas Tomismo I*, nº 2 (1995): 123-126.
- . *Hacia una pedagogía de la respuesta. Horizonte tomasino para la formación integral de la persona*. Bucaramanga: Ediciones USTA, 2012.
- Tomás de Aquino. *S. Thomae de Aquino Opera omnia*. Editado por Enrique Alarcón. Pampilonae: Ad Universitatis Studiorum Navarrensis, 2001.
- Universidad Santo Tomás. *Estatuto Orgánico*. Bogotá: Ediciones USTA, 2010.
- . *Plan Integral Multicampus PIM 2016-2027 / Plan General de Desarrollo 2016-2019*. Bogotá: Ediciones USTA, 2017.
- . *Proyecto Educativo Institucional*. Bogotá: Ediciones USTA, 2004.
- VV.AA. *YouCat: catecismo joven de la Iglesia Católica*. Traducido por Irene Szumlakowski. Madrid: Ediciones Encuentro, 2012.
- Walsh (O.P.), Liam. «St. Thomas and Study.» En *La formazione Integrale Domenicana al servizio della Chiesa e della società*, de Robert Christian (O.P.), 223-252. Bologna: PDUL Edizioni Studio Domenicano, 1996.
- Warren, Mark. «What does corruption mean in a Democracy?» *American Journal of Political Science* 48, nº 2 (Abril 2004): 328-343.

CARACTERIZACIÓN Y TENDENCIAS DE LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS Y SU IMPACTO SOBRE LA SECULARIZACIÓN RELIGIOSA Y SU RECONFIGURACIÓN EN AMÉRICA LATINA

Ernesto Fajardo Pascagaza
Universidad Santo Tomás
Bogotá, Colombia

Resumen

Con esta ponencia se pretende hacer un análisis sobre las características y tendencias de las prácticas religiosas y su impacto sobre la secularización religiosa y su reconfiguración en América Latina. En esencia este texto tiene dos partes: en la primera se busca caracterizar la religiosidad popular como fruto del contacto entre diversos grupos religiosos en cuanto a sus manifestaciones sincretistas, mágicas, paganas y de la nueva era. En la segunda parte se intenta focalizar la mirada sobre algunas manifestaciones de reconstrucción y reconfiguración de los procesos de secularización religiosa que se gestan en los pueblos latinoamericanos y sus contextos práticos y vivenciales.

Palabras clave

Prácticas religiosas, secularización, reconfiguración religiosa, religiosidad popular.

Introducción

El fenómeno religioso emerge en el marco histórico de la vida de los pueblos como un hecho que irrumpe en las fibras más íntimas del tejido estructural de las sociedades. Cada cultura y cada civilización, que en su sucesión permanente van creando la historia de la humanidad, van asimismo dejando en ella marcada su impronta la religión o religiones que han sido parte de su existir social. El pueblo es el sujeto propio de la cultura, del núcleo portador de las vivencias más auténticas. Lo sagrado se expresa para él en lo profano y santifica la existencia

En la historia de la humanidad se conservan religiones y expresiones religiosas que en su devenir han sido permeadas por creencias y prácticas paganas consideradas como

expresiones de la religiosidad popular que poco a poco se arraigan y esto se evidencia en la vida cotidiana del hombre⁶⁸.

Se encuentran diversidad de iglesias y comunidades producto de los múltiples procesos de mezclas culturales y construcción de identidades religiosas y sociales al interior de las comunidades. Se evidencian religiones que se han ponderado unas más que otras en la realidad de los pueblos, dependiendo de los contextos sociales y culturales y la asimilación de las tradiciones de generación en generación. En este sentido también surgen sincretismos y modificaciones desde la religiosidad popular frente a lo predominante y supraestructural, lo que llega a convertirse en factores disociantes de la ortodoxia religiosa vista de forma superficial por algunos sectores sociales.

A partir del proceso de la secularización se manifiestan diversos cambios en la praxis religiosa y entre los más sobresalientes están los que a continuación se argumentan. En primer lugar, se encuentra un marcado pero lento declinar de la religiosidad desde sus manifestaciones externas, culturales, públicas y por consiguiente la actividad institucional presencial de las iglesias. Aun cuando hay denominaciones religiosas con profundo activismo desde lo cultural, desde lo ritualizante, también hay apatía e indiferencia por la participación en el culto institucionalizado.

Un segundo aspecto que suscita reflexión es la progresiva independencia de la cultura, las prácticas políticas y la sociedad con respecto a la visión que tiene la religión sobre el hombre y la sociedad.

Un tercer aspecto, y no menos importante, es la desacralización de la naturaleza y en este sentido, el papel que desempeña el hombre sobre ella a partir de su injerencia en la construcción de escenarios de ciencia y tecnología que por lo general lleva a su destrucción. Con el transcurrir del tiempo el hombre se ha visto abocado a plantear nuevos paradigmas relacionantes a partir de su contacto con los demás, consigo mismo, con la naturaleza y con la concepción que tengan de Dios. Esto ha dado pie a una modernización caracterizada por una creciente ateización y atomización de la expresión religiosa que poco a poco ha ido perdiendo significatividad, especialmente para las nuevas generaciones. A estos fenómenos se suma la agudización de los problemas económicos, políticos, sociales, culturales y

⁶⁸ Delgado, *La religiosidad popular: en torno a un falso problema*, 20.

espirituales presentes en todas las esferas de las identidades sociales e individuales permeadas por las megatendencias de *la avante* globalización que rezaga y afecta todo lo que tiene que ver con las expresiones de lo religioso.

Caracterización de las expresiones de la diversidad religiosa

El hombre asume sus relaciones sociales con sentido de pertenencia y vinculación a escenarios religiosos institucionales, pero da lugar al mismo tiempo a manifestaciones de religiosidad que aunque surgen con cierta timidez y recato, poco a poco se imponen en el espectro social. Este comportamiento ha dado lugar a expresiones y concepciones que son asumidas por personas que tienen como referente una religión institucional y asumen prácticas que las vuelven compatibles con su credo original. Por lo tanto, estos comportamientos hacen que las personas den lugar a un vívido sincretismo transcultural que llega, convence y se impone con una fuerza poderosa que trasciende a quienes se dejan involucrar existencialmente con estas prácticas de origen aborígen y afroamericano. Estas prácticas han trascendido históricamente la cotidianidad cultural de los pueblos de tal manera que superviven de generación en generación en ritos y devociones ancestrales⁶⁹. De alguna forma son sistemas que se han conservado y que han logrado manifestarse en rituales y ceremonias de devoción.

Las regiones y los pueblos se permean de la experiencia religiosa brindándole sentido y razón de existir a su vida diaria. Aun cuando llegan nuevas manifestaciones sociales y religiosas las culturas conservan y mantienen vestigios de su identidad religiosa modificada y condicionada por los sincretismos históricos de influencias externas. La autoidentificación étnica que en muchas ocasiones es de carácter social tiende a ser factor inequívoco de identidad cultural, social, política y religiosa.

Los pueblos han manifestado su religiosidad a partir de cultos externos convirtiéndose en comportamientos sociales que han trascendido la historia de generación en generación mediante devociones y rituales a imágenes milagrosas. La religiosidad es la forma como se concretiza la religión en el ser humano en su unión y búsqueda de Dios y por consiguiente la

⁶⁹ Houtart, *Sociología de la religión*, 26.

búsqueda de respuestas a sus situaciones límite. La religiosidad es la manera como el pueblo vivencia su religión y su necesidad de relacionarse con Dios. Ahora bien, esta manifiesta relación con la divinidad se da con la intermediación de los santos, la Virgen María y los ángeles en sus diversas advocaciones. Esta relación se da en el seno de la Iglesia expresada en creencias concretas y ritualizadas en ejercicios de piedad que se hacen evidentes en sentimientos devocionales respecto a determinadas imágenes sagradas que se han contextualizado dependiendo de los escenarios geográficos, culturales, económicos y políticos. Es preciso anotar que hay multiplicidad de valores involucrados en la experiencia religiosa dado que muchos ejercicios piadosos dependen de un santuario o romerías y tradiciones ancestrales. Incluso varios de estos lugares se convierten en escenarios de poderío económico y mercantilista al vender una advocación determinada y el reconocimiento de un culto posicionado a los fieles que la veneran. Este fenómeno se ha logrado porque el lugar ha adquirido relevancia a partir de milagros, favores concedidos, prodigios y señales divinas.

Es evidente que la participación sacramental ha disminuido pero al mismo tiempo se evidencia un crecimiento participativo creciente en procesiones y demás celebraciones masivas y públicas las cuales tienen como notas características la masificación, la pasividad y el estar como simples espectadores de un evento social que convoca a los fieles a dejarse tocar por la presencia divina plena de poder y milagrosa.

Ante el milagro, el fiel asume la actitud de respeto, reconocimiento y agradecimiento porque ha obtenido los favores de Dios a través de la intercesión de algún santo. La fuerza del milagro por sí mismo se impone así como también se hace evidente a partir del testimonio de quienes dan fe del mismo y lo difunden por doquiera que se hallen. El milagro, desde la piedad popular, tiene un acento emotivo y sentimental el cual responde de manera práctica a un favor solicitado y que ha sido satisfecho. En este sentido, un santo es realmente un santo porque en esencia es santo. Por otra parte, para la expresión religiosa oficial, el milagro es celosamente estudiado y racionalizado teológicamente y corresponde a la naturaleza de santidad y virtuosidad de quien lo hace y se puede testimoniar históricamente.

Las fiestas son parte fundamental de las expresiones de la religiosidad popular porque permiten mostrar externamente los sentimientos religiosos. En las fiestas se celebran

advocaciones de santos quienes han concedido favores a muchos feligreses y esto ha dado lugar a que estas festividades sean famosas y convoquen multitudes en reconocimiento a la imagen y por consiguiente al santo de su devoción. Estos lugares de peregrinación y romerías se convierten en centros religiosos que comercializan objetos de diversa índole como láminas, vitelas, imágenes, entre otros para que los visitantes los adquieran y se unan en ferviente oración agradeciendo las bondades de quien le recuperó de alguna enfermedad que padecía o una situación compleja laboral o familiar. En muchos lugares que la imagen sagrada se ha sacralizado se ofertan novenas, velones, lápidas para inscribir mensajes así como estipendios de acción de gracias para nombrar en las celebraciones eucarísticas. En el lenguaje de la piedad popular, una celebración con cantos y música de acompañamiento se tiene como de más valía ante el santo a quien se le pide su intercesión. El hombre siempre ha estado en actitud de búsqueda de Dios para pedirle ayuda y también para agradecerle por los bienes recibidos.

La epifanía del amor de Dios se hace presencia cuando también los hombres lo buscan desde una expresión religiosa; el hombre agradece y se identifica con un santo o una advocación de la Virgen para rendir tributo, honor y adoración. Por eso se visitan santuarios como camino hacia lo sagrado para implorar misericordia, sanación y bendición a partir de una imagen mediadora. La religiosidad popular ha ayudado a consolidar las comunidades, a generar cohesión, sentido de pertenencia, identidad y vinculación a partir de una devoción particular en un territorio determinado con significado de tradición que se testimonia de generación en generación.

La religiosidad popular es un escenario con excelentes y ricas posibilidades para expresar el imaginario colectivo de los pueblos los cuales asumen formas de vida y experiencias cotidianas que comparten a partir de la asunción de sus problemas y la manera como los enfrentan. En este sentido, esta expresión religiosa es una forma de conciencia social en la que intervienen representaciones de orden interpersonal y comunitario así como relaciones con la naturaleza y lo sobrenatural. De esta manera se valida el culto como la forma en que el hombre busca relacionarse con su objeto religioso de devoción dándole sentido a su existencia necesitada y que busca ser favorecida y escuchada en sus peticiones, ruegos, rituales y ofrendas culturales.

Esta religiosidad se expresa como un movimiento que se distancia de la ortodoxia oficial al adoptar comportamientos espontáneos incluyendo elementos de religiones autóctonas indígenas y africanas. Asume variables religiosas de otras creencias que pragmatiza y contextualiza según las regiones y los pueblos donde se manifieste.

En la religiosidad popular subyace una oportunidad altamente evangelizadora y parte del trabajo de la Iglesia institucional es exhortarla y animarla para que como lugar teológico, las personas logren un proceso de conversión conforme a la verdad del Evangelio. Los pueblos viven un patrimonio vivo de fe que se expresa en las celebraciones en las que participa y le da sentido a su existencia. El anuncio de la Buena Nueva, del mensaje de salvación es asumido con buena actitud receptiva por parte de las personas que asumen en su cotidianidad estas prácticas de religiosidad popular y esto debe ser visto como una generosa oportunidad para establecer relaciones de común unidad de acompañamiento y servicio entre lo popular y la oficial. La religiosidad popular tiene una riqueza inmensurable e inherente a su propia esencia la cual ha permeado las expresiones culturales de los pueblos y se ha posicionado en escenarios de manera vital y auténtica.

La esfera de lo público es inherente a la expresión religiosa porque es allí donde el creyente vivencia su fe en ritos y ceremonias tradicionales, es allí donde expresa socialmente su sentido de pertenencia a una u otra denominación religiosa; lo paradójico es que cada vez más estas manifestaciones públicas han sido desplazadas por una apropiación de las prácticas privadas de carácter individual que se alejan del sentido comunitario que es esencial a la vivencia de la experiencia religiosa. De alguna forma las personas siguen creyendo a su manera, se acomodan a prácticas menos comunitarias e institucionalizadas para dar lugar a expresiones más privadas, más personalizadas y en este horizonte de posibilidades surgen tendencias que tocan a los individuos, en particular quienes desde su mismidad aceptan manifestaciones desde lo mágico y sobrenatural integrándolo a su religiosidad y que al creer que está fortaleciendo su experiencia religiosa lo que hace es debilitarla en las tradicionalidades mágicas que combina en su vivencia religiosa.

De por sí, las prácticas religiosas hacen revitalizar las relaciones sociales entre los individuos (los practicantes) y dan sentido a las identidades grupales y las fortalecen para abatir las adversidades del mundo actual. En este sentido, desde la experiencia de fe y la creencia en Dios, la religiosidad se estructura en lo fundamental, en la vivencia comunitaria, en la expresión solidaria de la comunidad que se reúne para celebrar su fe como asamblea.

Todo esto conlleva a que las instituciones religiosas ingresen a procesos de reingeniería adaptándose a los nuevos modelos sociales matizados por nuevas expresiones religiosas pragmáticamente visibles en la proliferación de sinnúmero de agrupaciones religiosas institucionalizadas o no. Surgen por lo tanto múltiples asociaciones de brujos, de lectores del tarot, de curanderos, de rezanderos, de magos y chamanes así como paralelamente de eventos académicos que se dedican a poner en tela de juicio, a dogmatizar, problematizar y analizar propuestas culturales. Igualmente surgen propuestas comercializantes a partir de literaturas religiosas, de realidades religiosas cosificadas y medios y mediaciones culturales en el contexto de lo religioso.

Por otra parte, es claro que la presencia de nuevos movimientos religiosos ha incidido en las religiones institucionalizadas, ya que estas han tenido que comprender nuevas realidades desde la tolerancia y el advenimiento de expresiones participativas que se imponen en el horizonte de las personas, ideas y actividades heterodoxas, de las comunidades y las individualidades muchas de ellas matizadas por la influencia de movimientos místicos de carácter oriental.

Surge entonces el valor de la meditación, del autocontrol, de la ascesis mística, del contacto con experiencias ancestrales, de experiencias médicas y sanativas a partir de terapias alternativas así como de movimientos científicos y gnósticos, de cienciaología, de terapias zodiacales que de una u otra forma han influido en el devenir histórico de los pueblos y su idiosincrasia. Es evidente que hay individuos y comunidades que se dejan tocar por estas nuevas propuestas de modo más sensible y caen en el sincretismo de lo absurdo pero muy significativas para ellos.

Surgen megatendencias en este espectro de la nueva era y cada vez son más quienes optan por estas, como es el caso de la ufología, de la teosofía, entre otras. Paralelamente van apareciendo iglesias institucionalizadas y otras de incipiente naturaleza de carácter protestante de las cuales algunas, se ubican en bodegas inmensas así como otras en espacios reducidos de garaje y ofrecen sus propuestas religiosas para captar feligreses o adeptos que en muchas ocasiones rayan con el fanatismo y el proselitismo fundamentalista⁷⁰.

La nueva era como movimiento ha despertado interés en su apreciación tanto que el número de adeptos es cada vez mayor y considera que es una nueva forma de vivenciar la religión, porque de alguna manera responde al vacío existencial interior que hay en las personas. Este acercamiento busca superar el vacío frente al poder de las tecnologías y dirigen su interés hacia la búsqueda de lo sagrado, de lo místico y lo espiritual desligado de las ataduras de las tradicionales expresiones religiosas. Esta propuesta religiosa es una expresión sincrética que asume elementos de religiones orientales, de las tendencias esotéricas, del gnosticismo, del espiritismo, de la mitología griega, de las tendencias ecológicas, de la astronomía, de la astrología, del yoga así como de las religiones ancestrales. En este sentido, la nueva era ha sido tomada como una religión nueva de carácter universal que atrae a religiosos, indiferentes y ateos porque permite acceder a un dios panteísta, quien es una gran conciencia cósmica, plena de energía y que se manifiesta en la cosmovisión dialéctica entre lo consciente y lo inconsciente, entre el bien y el mal, entre la energía positiva y la energía negativa.

Las prácticas religiosas existen siempre en forma inculturada, con un fuerte arraigo en la tradición de los pueblos y con una gran carga simbólica, cuando están vigentes. Nuestra realidad religiosa es mestiza y sus raíces arrancan de la religiosidad nativa, de la africana y de la hispana que se encontraron, mezclaron y chocaron, dando como resultado el hoy de la religiosidad popular.

⁷⁰ Gil y Nistal, New age, 28.

En 1998, en la ciudad de Puebla, en la asamblea de los obispos latinoamericanos, se acuñó con relevante importancia el término religiosidad popular⁷¹.

Esta manifestación cultural y religiosa adoptada por los pueblos latinos lleva en su esencia la sabiduría de los mismos, la forma cómo apprehenden su entorno y lo ritualizan, cómo responden a las grandes preguntas existenciales matizadas del espíritu cristiano preferiblemente celebrado por los pobres. La religiosidad tiene como referente el hecho religioso y su práctica. En la religiosidad se vivencian creencias, prácticas así como principios normativizantes de una religión. En este sentido, lo popular atañe al carácter cultural de lo religioso y este matizado por lo folklórico que vivencia el pueblo⁷².

Surge una aproximación *práxica-dialéctica* entre la religión oficial y la religiosidad popular al surgir ésta de la religión, pero se configura con características *sui generis*. Son manifestaciones más sencillas y de acercamiento abierto y cercano con la divinidad, que abandona el esquematismo de los paradigmas retóricos clericales cerrados e intelectuales, de ortodoxias y dogmatismos doctrinales por una forma de vida religiosa más emocional, más espontánea, más festiva y más popular. En este sentido, la religiosidad popular es la manifestación del sentimiento religioso y la esencia de la sabiduría popular que se expresa como forma de vida cultural arraigado y con sentido de pertenencia e identidad desde la cotidianidad de su existencia. La ortodoxia religiosa de la religión oficial riñe sociológicamente con el fenómeno característico de la religiosidad popular⁷³. Lo sagrado y lo profano constituyen dos ámbitos de la vida humana distintos, pero no comunicados.

En la religión oficial se celebran los sacramentos y en el mismo escenario se están realizando ritos sobre la vida y la muerte. Es el caso del sacramento del bautismo y la celebración de exequias que se celebran al interior de un templo; se bendicen los niños, se bendicen las imágenes y también se bendice el ataúd y se hace una procesión al cementerio

⁷¹ CELAM, *Puebla: La Evangelización en el presente y futuro de América Latina*, 444, 447 y 448.

⁷² Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular*, 14.

⁷³ Eliade, *Aspectos del mito*, 36.

cantando y repitiendo letanías y rosarios antes de enterrar al difunto. Es decir, que tanto lo popular como lo oficial se complementan en la expresión sencilla de fe de los pueblos.

Un factor que está presente en la piedad popular es el sincretismo como resultado de las múltiples realidades culturales en el proceso de apropiación y transculturación de los pueblos. Desde la religiosidad popular se construye una visión religiosa del mundo que⁷⁴ responde a los intereses de emancipación del pueblo así como para Paul Richard es una expresión que se opone a la visión dominante de la religión oficial⁷⁵.

La expresión cristiana católica y protestante ha estado presente siempre en el devenir histórico de los latinoamericanos aunado a un subproducto cultural de mezclas y combinaciones propias de la religiosidad popular, lo cual genera identidad étnica que trasciende lo doctrinal y dogmático, lo institucional y cultural, así como las categorizaciones sociológicas, antropológicas y teológicas que intentan interpretar este fenómeno heterogéneo latinoamericano. Los pueblos construyen sus imaginarios colectivos a partir de una cosmovisión popular sencilla, pero significativa de su relación con lo trascendente y divino lo cual es obtenido a partir de la mediación de imágenes, de peregrinaciones, de eventos mágicos, de santos, de la virgen y de los muertos y esta realidad en cierta forma los margina de la ortodoxia institucional de la religión.

La praxis de los pueblos se evidencia en su cotidianidad de pobreza y marginalidad, de injusticia social y dependencia a los sistemas opresores y en este orden de ideas se genera una nueva forma de hacer teología⁷⁶, de involucrar la religión en la realidad existencial de los pueblos oprimidos buscando emanciparlos⁷⁷. No resta decir que la religiosidad popular ha sido reconocida como canal de valores del pueblo, en esto se manifiesta el ethos cultural y ligado a procesos revolucionarios y de cambio social que da lugar, de manera indirecta, a posibles manipulaciones económicas, políticas, religiosas, ideológicas y de militancia instrumentalizada de esta irrupción de los pobres en la Iglesia. La religiosidad popular, en

⁷⁴ Boff, *Igreja, carisma e poder*, 183.

⁷⁵ Richard, *Religión y política en América Latina*, 49.

⁷⁶ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 40.

⁷⁷ Boff, *Iglesia, carisma y poder*, 42.

América Latina, se convierte en motor impulsador a la lucha por el cambio de las estructuras de injusticia que padecen los pueblos oprimidos y subyugados por el poder alienante de quienes no han hecho la opción preferencial por los pobres y necesitados. Es una religiosidad del pueblo, es decir, del pobre, del oprimido.

La religiosidad popular es una manifestación de miedo frente a Dios y se evoca su presencia preferiblemente en los momentos nefastos⁷⁸. El universo es incomprensible para el hombre y lo hierofánico está en la manifestación sagrada de Dios expresado en la cotidianidad de la existencia humana quien busca auxilio y cuidado de parte de Dios así sea en la superstición. Una figura que trasciende estas expresiones es el Cristo sufriente y no el resucitado precisamente porque el pueblo vivencia más el misterio de la muerte y el sufrimiento.

En las expresiones de la religiosidad popular se mezclan paralelamente lo sagrado con la superstición y la magia. En consecuencia, se le concede valor de milagroso a lo mágico y mágico a lo milagroso. Un lugar sagrado es respetado incluso desde lo mágico y lo supersticioso. Ahora bien, esto no significa que todo sea asumido de esta manera, porque también está presente la apertura hacia lo trascendental, hacia lo sagrado lo cual hace despertar una conciencia de respeto a lo misterioso, a lo religioso como un valor supremo que une al hombre con Dios. La religiosidad popular ha evolucionado en su aceptación desde un primer momento como fe imperfecta, luego como fe legítima y en la actualidad como una expresión auténtica de fe⁷⁹.

Indiscutiblemente, para la Iglesia, la religiosidad popular es una preocupación latente puesto que el pueblo religioso se interrelaciona con el secularismo a partir de expresiones como las devociones que rayan con esperanzas mágicas, con prácticas marginales que excluyen la doctrina del magisterio de la iglesia, con prácticas afectivas alejadas de la racionalidad, con prácticas que solamente valoran el instante de la bendición a las imágenes o al agua. Así como los santos son vistos como milagrosos intercesores y protectores ante las

⁷⁸ Zuluaga, *La religiosidad popular colombiana*, 36.

⁷⁹ CELAM, *Puebla*, 83.

adversidades de la vida, los sacramentos son asimilados como prácticas religiosas tradicionales de devoción y ritualización que muchas veces terminan en fiestas paganas y populares⁸⁰.

La mística popular acoge a su modo el Evangelio entero, y lo encarna en expresiones de oración, de fraternidad, de justicia, de lucha y de fiesta.⁸¹ La piedad popular es la expresión de creatividad, sana autonomía y libertad laicales, en su carácter comunitario y adulto en la fe.⁸² Por lo tanto, las expresiones de la piedad popular..., para quien sabe leerlas, son lugar teológico a que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización.⁸³

Manifestaciones de reconstrucción y reconfiguración de los procesos de secularización religiosa en América Latina

La secularización se ha visto como una tendencia de la sociedad contemporánea a encontrar su autonomía propia frente a los valores de la religión; de modo que hablar de la dimensión de secularización equivale a hablar en términos de transformación social. Hablar de secularización implica referir a la transformación social. Desde el contexto religioso, se advierte como la sociedad va superando los controles de autoridad religiosa, de modo que al desligarse progresivamente del dominio de la religión para afirmar su autonomía, aquella se convierte en una subcultura. Así, el hombre queda ligado a la subcultura religiosa y a la secular. En sentido positivo, las instituciones religiosas dejan que el mundo sea mundo y se retiran de posiciones en que antaño ejercían algún tipo de autoridad sobre el mundo.⁸⁴ Ahora bien, en sentido negativo, es el proceso por el cual sectores de la sociedad y de la cultura se sustraen a la autoridad de las instituciones y a los símbolos religiosos.

El proceso de secularización está acompañado de la diferenciación donde la sociedad se desvincula de la religión deslindando los niveles de conocimiento y de la praxis, de tal

⁸⁰ Galilea, *Religiosidad popular y pastoral hispanoamericana*, 20.

⁸¹ *Evangelii Gaudium*, 237.

⁸² Fernández, *De la misión continental a la misión universal*, 287.

⁸³ *Evangelii Gaudium*, 126.

⁸⁴ Poblete, *Secularización en América Latina*, Vol. I, 44.

manera que para la sociedad pierden utilidad los valores y las normas religiosas y surgen otro tipo de valores mediados por la sociedad de la tecnología y la información. Igualmente está presente la desacralización que relativiza los valores y normas que antaño eran considerados absolutos porque toma fuerza el principio de la racionalidad frente a la irracionalidad religiosa. Igualmente, está la transposición funcional donde las funciones que eran atribuidas a la religión, otras instancias las manejan. Cuando la religión resulta ser un elemento que no significa utilidad funcional para la integración y la dinámica de la sociedad y pierde su credibilidad, la secularización se radicaliza en el secularismo que es un desplazamiento total de la creencia religiosa que se sustituye por una nueva ideología.⁸⁵

En América Latina, el proceso de secularización comenzó a reconfigurarse a partir de estudios socio-económicos y el despertar de la conciencia de la clase obrera para establecer una auténtica justicia social reclamando mejores condiciones de trabajo, que se conjugó con movimientos políticos y sindicales como germen de un nuevo orden social. Se generó un desplazamiento ético con la religión al tener inspiración marxista. Posteriormente, se va integrando a la praxis social el cambio social con autonomía de lo profano independiente del marco de valores religiosos lo que ha llevado a una nueva mirada, y es la de la liberación que inicia con un proceso de concientización frente a la situación histórica de los pueblos latinoamericanos. La secularización implica una emancipación de lo religioso y lo metafísico. Se trata de un cambio estructural del capitalismo donde lo religioso es sinónimo de burguesía, sin embargo, los valores religiosos siguen presentes en la praxis político-revolucionaria.

El hombre popular latinoamericano busca a través de su religiosidad el reencuentro con el alma popular de manera tal que su experiencia de su cotidiano vivir se traduzca en situaciones de menor dolor buscando la esperanza del más allá en la divinidad. En todas las dimensiones sociales, el campesino, el burgués, el proletario, el hombre de la ciudad, el estudiante, mantienen creencias y prácticas en las cuales se expresa el vivir y la tradición religiosa del pueblo.

⁸⁵ Harvey, *La cité séculière*, 50.

Hay realidades para las cuales el hombre no está preparado y no tiene las respuestas correspondientes como el dolor, el amor, la angustia, el más allá, la muerte, el sufrimiento entre otras. En otras palabras, son situaciones límite, que generan crisis existencial y para enfrentarlas, el hombre acude a la superstición, a la magia, a la mitología, a la religión, a los fenómenos paranormales o parareligiosos y tergiversa el verdadero sentido de lo trascendental, de lo misterioso, de lo religioso. “Las creencias populares, supersticiones y agüeros hacen parte de la mentalidad colectiva de nuestro pueblo latinoamericano”⁸⁶.

Vivimos inmersos en un sinnúmero de expresiones, sentimientos, usos y actitudes que permean el entorno del hombre y que logran mitificar con valor religioso. Es el caso de la interpretación de los sueños, la lectura de los astros, las adivinaciones así como la lectura del tarot y el horóscopo. Esto ha generado un lenguaje contradictorio desde la comprensión de la lógica racional puesto que las experiencias manifiestas de la religiosidad dejan en manos de chamanes, teguas y demás los problemas de salud en lugar de asistir a un médico, o los eventos emocionales en manos de quienes no son psicólogos sino lectores del tarot o adivinos, es decir, que la institucionalidad es reemplazada por otros escenarios y ceremonias⁸⁷.

Si bien es cierto, no se puede negar que todos estos experienciaros⁸⁸ responden a la influencia cultural de los pueblos indígenas aborígenes, a la mentalidad española incipiente, a los legados africanos, a las fuentes rurales, a las fuentes urbanas y las fuentes mestizas. Las comunidades siguen ritualizando la vida y la muerte con ceremonias acompañadas de cantos, oraciones y flores, con procesiones y letanías, con duelo, rezos y responsos. Muchos pueblos le temen a la muerte mientras que otros la celebran gozosos, conviven con ella en la ritualización.

⁸⁶ Ocampo, *Supersticiones y agüeros colombianos*, 254.

⁸⁷ Semán, *La religiosidad popular: creencias y vida cotidiana*, 26.

⁸⁸ Experienciaro: asumir la experiencia con sabiduría, con discernimiento.

Los pueblos integran en su cotidianidad eventos de buena suerte o mala suerte. Se puede encontrar en un hogar una mata de sábila, una herradura para la buena suerte y un crucifijo colgado en la pared, o una imagen de una virgen o el divino niño. Igualmente como se cree en la buena suerte, también se cree en la mala suerte. Llega final de año y aparecen los infinitos agüeros para la prosperidad en el siguiente año y al mismo tiempo se cuida de no derramar sal o evitar que se rompa un espejo o que pase al frente un gato negro. Para poder blindarse de estas fatalidades, muchas personas acuden a la compra de talismanes y amuletos, a contras, a la quiromancia, a la astrología, a la lectura del horóscopo y el tarot, al uso de piedras preciosas, a los rezos y los conjuros así como a la oración de los diferentes santos. Se visita un santuario, se participa en la Eucaristía y al mismo tiempo se pide agua bendita y un cuarzo de la buena suerte. Se genera una simbiosis entre la santería y el espiritismo, entre las tradiciones ancestrales, el sincretismo afro caribeño y las prácticas religiosas institucionalizadas⁸⁹.

Es evidente que se abre un horizonte de multiformes expresiones religiosas con un arraigado sentido de pertenencia e influencia institucional sobre sus miembros y se queda a merced de los implícitos poderes subyacentes de la relación intrínseca entre la religión, la política y la economía. Entonces cabe hablar de aspectos como el mercadeo religioso configurado en la actividad proselitista que, según Prat, es agresiva en la búsqueda de nuevos adeptos y por consiguiente genera aversión y hostilidad frente a los demás grupos y expresiones religiosas⁹⁰. Esto conlleva a que las personas se mantengan firmes en su adhesión de fe ya sea por convicción o por presión moral, física o psicológica. Este tipo de expresiones buscan nuevos escenarios para dar a conocer su propuesta religiosa y por lo tanto acuden a los medios de comunicación social y a las tecnologías de la información y la comunicación para llegar masivamente a sus interlocutores, para apoyarse en estrategias y herramientas como la programación neurolingüística.

Cada vez es más significativa y expresa la creatividad de ofertas espontáneas y estructuradas de lo religioso para adherir prosélitos a sus movimientos religiosos y esto se

⁸⁹ Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 14.

⁹⁰ Prat, *El estigma del extraño: un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*, 120.

confirma en las diferentes advocaciones, fraternidades, invocaciones, prácticas y reconfiguraciones religiosas.

Para los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla, deben existir algunos criterios y directrices para saber discernir la autenticidad de la fe en relación con prácticas y creencias de la religiosidad popular⁹¹. En este sentido, se evidencian aspectos positivos donde se afirma un humanismo esperanzado en realidades nuevas, en lo místico, en lo trascendente y en la praxis de la oración, de la meditación, de apertura hacia lo divino, de la solidaridad y la vivencia de principios religiosos. Pero al mismo tiempo se evidencia una clara mezcla de lo religioso con la superstición, con la magia, el ritualismo, el fetichismo, el esoterismo, el fatalismo fruto de la ignorancia, la desinformación, y el creciente avance del secularismo, de la influencia de sectas manipuladoras desde lo económico, lo político, lo psicológico y lo religioso.

Hay sectores conservadores que a la religiosidad popular la han visto con tolerancia y favorecimiento pero también hay sectores que la han condenado con actitud crítica denunciando sus desviaciones, sus connotaciones mágico-supersticiosas y alienantes reclamando desde las instancias institucionales la necesidad de discernimiento y purificación. Esta crítica devino en condena, abandono y desprecio al mismo tiempo que en posibilidad para ser tratada como genuina expresión de los pueblos como un fenómeno socio-pastoral motivo de estudio e interpretación⁹².

La religiosidad popular se presenta matizada por sincretismo y prácticas funcionales. En cuanto al primero, caracterizador de esta expresión religiosa, ha dado lugar a la mezcla de sinnúmero de elementos y factores religiosos, animistas, de concepciones ancestrales, de rituales curativos y sanadores propios de las tradiciones populares. Paralelamente se presentan una serie de prácticas que se asumen como mandatos para cumplir de manera puntual y que al no hacerlo podría devenir en fracasos. Tal es el caso de cumplir con visitas a santuarios para obtener indulgencias y esto patrocinado por quienes lideran las iglesias

⁹¹ CELAM, *Puebla: La Evangelización en el presente y futuro de América Latina*, 444- 449.

⁹² Scannone, *Enfoques teológico pastorales latinoamericanos de la religiosidad popular*, 261-274.

desde la jerarquía eclesiástica. En la expresión de lo religioso popular se evidencian principios doctrinales del cristianismo amañado con eventos mágicos y místicos⁹³.

Con todo lo anterior, se pueden presentar algunas características de los procesos de reconstrucción de la expresión religiosa las cuales se evidencian a partir de las motivaciones tradicionales transmitidas de generación en generación. Como base fundamental está el sentido de crear conciencia comunitaria de unidad familiar, regional, barrial, rural en torno a celebraciones, ceremonias y ritos religiosos apoyándose en la fuente escrita del texto sagrado con su lectura e interpretación para así darle más sentido a su experiencia de fe y su vida cotidiana ligada a la práctica religiosa.

Estas características son manifiestas por ejemplo en la conformación de fraternidades, en la participación de procesiones, de visitas a santuarios en las festividades y demás eventos de práctica religiosa. En este sentido también se encuentra el valor que se le brinda a lo simbólico, a lo semiótico, a los signos y los íconos representativos. Cabe destacar el papel de los santos oficiales y no oficiales no como ejemplo de virtudes, sino como intercesores poderosos y milagrosos. Igualmente están las imágenes de la Virgen en todas sus advocaciones y el Cristo que pende como pectoral, tanto de jefes como de fieles laicos o la cruz que cuelga en las paredes de los templos, las paredes de las casas o plantado en lo más alto de una montaña.

Otro elemento caracterizador y de tradición popular es la necesidad de recibir la bendición o signarse con agua bendita así como recibir la bendición para una propiedad como una casa o un auto o al salir de viaje; se acostumbra presentar a los niños ante la Virgen y ser bendecidos por un ministro ordenado.

Otra característica afianzadora de la expresión religiosa está en el culto que se le brinda a la muerte y por consiguiente a los difuntos. Los velorios, las visitas a los

⁹³ Parker, *Religión y clases subalternas*, 289.

cementerios, los responsos, las misas, los novenarios, las coronas, la música e incluso los festines en honor del difunto.

Conclusión

Desde el referente cultural, la religiosidad popular es portadora de valores esenciales del pueblo latinoamericano así como de su ethos cultural lo cual la convierte en dinamismo de transformación social pero también de instrumentalización y manipulación ideológica. En este sentido, para Gutiérrez, la religiosidad popular se convierte en un escenario de emancipación, de liberación y de expresión propia de la espiritualidad de los pobres⁹⁴.

Los pueblos latinoamericanos viven una adveniente e irreversible reconfiguración de lo religioso manifestado en la revitalización religiosa que va más allá de las estructuras organizacionales e institucionales eclesiásticas. Así mismo hay una creciente demanda expresando que sus esperanzas religiosas no llenan sus expectativas. Por otra parte, es innegable que hay desconocimiento y por lo tanto desorientación religiosa en individuos y colectivos sociales y mucho más en grupos poblacionales de poca formación académica. Por último, es claro que se presenten miradas fundamentalistas en las expresiones religiosas a tal punto que muchos individuos chocan literalmente con otros, porque no pertenecen a su grupo religioso, porque no confiesan su experiencia de fe y caen en la intolerancia de la fe, en el proselitismo y el fanatismo desmedido y despiadado.

América Latina es un pueblo que manifiesta su fe incipiente en la piedad popular. Desde el contexto de la sociología la religiosidad popular tiene que ver con la manifestación de las masas en donde la mayoría de los individuos son pasivos y simples espectadores con poca profundidad en los procesos participativos y de compromiso social. En este sentido, las creencias religiosas son practicadas como mezclas que involucran el patrimonio ancestral indígena. La intermediación de los santos es vital para establecer contacto con Dios al brindar

⁹⁴ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 45.

confianza y ser más cercanos a la realidad cotidiana de las personas porque los pueden visualizar en sus representaciones escultóricas e imágenes.

La religiosidad popular se circunscribe en medio de los problemas que vive el hombre latinoamericano, en medio de sus angustias, de sus esperanzas, de su sentir liberador y anhelante de justicia social, en medio de las burocracias de turno, de las situaciones de opresión, de los problemas macro y micro de los pueblos, de sus conflictos y sus situaciones límite personales, familiares y laborales. Frente a estas situaciones límite, el hombre busca protección en la religión que puede ser alienante o liberadora.

En medio de todas estas circunstancias, la piedad popular es una clara expresión de la necesidad y sed de Dios que los pobres llevan en su corazón⁹⁵. Estas expresiones mueven los corazones de los pobres y sencillos⁹⁶ las cuales para quienes no las vivencian pueden pasar por ser ridículas manifestaciones de afecto religioso⁹⁷.

La piedad popular se ha mantenido presente y con resistencia a desaparecer cambiando en lo formal pero no en lo fundamental. Lo institucional litúrgico ha tenido que amoldarse y armonizar con estas expresiones populares matizadas por la ignorancia frente a la vivencia inadecuada de la religión oficial⁹⁸. Estos movimientos populares han puesto en evidencia que la liturgia oficial ha tenido que dialogar con ellos para establecer su validez y presencialidad activa en las celebraciones institucionales y también ha tenido que despojarse de su acostumbrado sentido de superioridad eclesiástica que ha mirado lo popular como no sistemático y de poca valía tradicional.

La distinción que se ha presentado entre la religión oficial y la piedad popular obedece a la manera como se ha ejercido el control social sobre una y otra⁹⁹. La distinción corresponde al poder que se establece frente al control sobre las expresiones religiosas mas no en las

⁹⁵ *Evangelii Nuntiandi*, 48.

⁹⁶ *Catechesi Tradendae*, 54.

⁹⁷ Newman, *Lettera al rev. Pusey su Maria e la vita cristiana*, 155.

⁹⁸ Maldonado, *Para comprender el catolicismo popular*, 17.

⁹⁹ García, *El contexto de la religiosidad popular*, 19.

concepciones cósmicas, vitales y populares en contraposición con lo revelado, lo histórico e institucional de la ortodoxia y praxis oficiales.

Para Estrada¹⁰⁰, la religiosidad popular pertenece a los pueblos incultos y rústicos quienes han vivenciado y comprendido inadecuadamente estas expresiones religiosas como una mezcla fruto de la verdad revelada de carácter oficial y la expresión de su ignorancia religiosa. En este sentido, han dado lugar a manifestaciones cósmicas¹⁰¹ que mantienen múltiples variables a la hora de evidenciar su adhesión de fe. Según Messlin¹⁰², la religiosidad popular es una búsqueda de Dios desde una perspectiva más sencilla, menos abstracta, esquemática y sistematizada. Estas expresiones no surgen por convicción y conversión frente a los principios dogmáticos y las enseñanzas doctrinales del magisterio eclesiástico, sino que surgen obedeciendo a comportamientos que han sido patrimonio de la tradición y herencia de los pueblos.

La religiosidad popular permite interactuar con la cultura, con los contextos sociales de los pueblos, su arraigamiento particular y sentido con su entorno regional de vida sencilla. La piedad popular acompaña la religión oficial haciendo que su lenguaje doctrinal y magisterial sea entendido por los más humildes y sencillos en su quehacer cotidiano. Desde la religiosidad popular se vivencia la experiencia de fe de quienes buscan a Dios, de quienes quieren encontrar refugio en su presencia aun cuando no tengan la suficiente madurez doctrinal y teológica para responder con convicción a los principios orientadores del magisterio de la Iglesia. Son los hombres y mujeres de a pie que de manera sencilla se acercan a Dios y le rinden tributo con diversas creencias y rituales para obtener sus favores al clamor de sus plegarias y oraciones. La religiosidad popular está inscrita en el contexto del sentido común y sus expresiones sencillas¹⁰³ así como responde a las experiencias personales, culturales y sociales de quienes las vivencian y expresan dramáticamente en su devenir histórico¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Estrada, *La transformación de la religiosidad popular*, 19.

¹⁰¹ Maldonado, *Introd. a la religiosidad popular*, 44.

¹⁰² Messlin, *Le phénomène religieux populaire*, 2-16.

¹⁰³ Lonergan, *Método en teología*, 47.

¹⁰⁴ Neira, *Un ejercicio de dialéctica*, 60.

Es necesario, por lo tanto, articular la praxis con la teoría y establecer un diálogo crítico que supere los antagonismos entre las creencias y las prácticas de religiosidad popular de tal manera que se asuma respetuosa, consciente, libre y con madurez las prácticas religiosas a fin de no tergiversar el sentido auténtico de las mismas.

El pueblo celebra su vida y expresa en la oración y con lenguajes simbólicos y emocionales el profundo amor y veneración a la imagen del Señor, a su santo o a una advocación mariana de manera creativa, sencilla y auténtica a partir de la Piedad Popular que es una legítima forma de espiritualidad y un agente evangelizador que ayuda a vitalizar a la Iglesia misma la cual no debe ver estas manifestaciones religiosas populares como experiencias para racionalizar intelectualmente sino para asumirlas como experiencias de vida y de fe.

Referencias

Boff, L. *Iglesia, carisma y poder, ensayos de ecclesiólogía militante*. Santander: Sal Terrae, 1985.

Boff, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*. Rio de Janeiro: Editorial Record, 2005.

Catechesi tradendae (CT, 54).

CELAM. *La Evangelización en el presente y futuro de América Latina: Tercera Conferencia*. Puebla: CELAM, 1979.

Delgado, M. (1993): *La religiosidad popular: en torno a un falso problema*. En: *Gazeta de antropología*. 1993, 10-20.

Eliade, M. *Aspectos del mito*. Barcelona: Paidós – Ibérica, 2000.

Estrada, J. A. *La transformación de la Religiosidad Popular*, Sígueme, Salamanca, 1986.

Evangelii Gaudium, 126.

Evangelii Nuntiandi, 48.

Fernández, M., *De la Misión Continental a la Misión Universal*, Buenos Aires: Docencia, 2013.

Galilea, S. *Religiosidad popular y pastoral hispanoamericana*. New York: Centro Católico de Pastoral para Hispanos del Nordeste, Inc., 1981.

- García, J. L. “*El contexto de la Religiosidad Popular*”, en Álvarez, C (et al.) (eds.); *La religiosidad popular*, Editorial Anthropos, Barcelona (Antropología e Historia) 1989: 19.
- Gil, J. & Nistal, J. *New age: una religiosidad desconcertante*. Barcelona: Herder, 1994
- Gutiérrez, G. *Teología de la liberación, perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Harvey, C. *La cité séculière*, Casterman, Turnai, 1968.
- Houtart, F. *Sociología de la religión*. Managua: Nicarao, 1992.
- III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Puebla, 1979. P. 83.
- Lonergan, B. *Método en teología*, Citado por Zuluaga, Francisco. *Religiosidad popular campesina*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano. 1995.
- Maldonado, L. *Introducción a la religiosidad popular*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1985.
- _____. *Para comprender el catolicismo popular*. Santander: Verbo Divino, Estella, 1990.
- Messlin, M. “*Le phénomène religieux populaire*”, en Lacroix, B. y Boglioni, P. (eds.), *Les religions populaires*, Les Presses de l’Université Laval, Quebec 1972, 2-16.
- Neira, G. *Un ejercicio de dialéctica: interpretaciones de la religiosidad popular en América Latina (1960- 1980)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Newman, J. H. *Lettera al rev. Pusey su Maria e la vita cristiana (1865)*. Roma: Città Nuova, 1975.
- Ocampo, J. *Supersticiones y agüeros colombianos*. Bogotá: El Áncora Editores, 1985.
- Parker, C. *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente. Religiosidad popular urbana en América Latina. Un estudio de caso en Chile*. Bélgica: Université Catholique de Louvain, 1986.
- Poblete, R. *Secularización en América Latina*, Vol. I, Salamanca: Sígueme, 1975.
- Prat, J. *El estigma del extraño: un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*. Barcelona: Ariel. 1997.
- Richard, P e Irrazabal, D. *Religión y política en América Latina. Hacia una interpretación de la religiosidad popular*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1987.

Scannone, J. C. *Enfoques teológico pastorales latinoamericanos de la religiosidad popular*. En: *Stromata* 3- 4: 1984, 261-274.

Semán, P. *La religiosidad popular: creencias y vida cotidiana*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2004.

Velasco, J. M. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad, 1980.

Zuluaga, F. *La religiosidad popular colombiana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Colección profesores, n.7: 1997.

DEL CONFORMISMO A LA DENUNCIA PROFÉTICA: VALORACIÓN CRÍTICA DE LA ANTROPOLOGÍA DE ZUBIRI Y SU VISIÓN DEL CRISTIANISMO

Manuel Leonardo Prada Rodríguez
Universidad Santo Tomás
Bogotá, Colombia

Resumen

Según Zubiri, el hombre actual con el que el cristianismo debe dialogar vive a plenitud, por lo que rechaza la pesimista antropología heideggeriana, que postula la necesidad de que el hombre se angustie de su existencia inauténtica, para salvarse construyendo su propio ser. Así, en lugar de suponer que el hombre está arrojado en el mundo, él postula que este está implantado en Dios, aunque sea ateo, por lo cual el cristianismo no es primordialmente una religión de salvación.

Pero, los hechos del hombre actual (contaminación, guerra, explotación laboral, etc.) contrarrestan dicha postura y lo acercan más a la que lo considera como una criatura que cae en una existencia inauténtica al cometer dichos pecados y que puede ser salvado mediante el arrepentimiento, del cual la denuncia profética es una evidencia. De esta manera, en vez de aceptar el concepto zubiriano de «deiformidad», que es indiferente ante la conducta corrupta de los gobiernos y los súbditos conformes que los obedecen a ciegas, se propone que el único camino hacia la deificación es el de Jesús, a quien no le importó sufrir ni morir con tal de vivir auténticamente, al actuar de acuerdo a los valores del reino de su Padre.

Palabras clave

Deiformidad, existencia inauténtica, salvación, deificación, denuncia profética.

A la memoria de Jaime Hernando Garzón Forero

Introducción

En su texto: *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Zubiri explica que el cristianismo es: “formalmente, en expresión paulina, una $\mu\acute{o}\rho\phi\omega\sigma\iota\varsigma$, una conformación divina del hombre entero; en mi interpretación, una deiformidad” (Zubiri 2015, 4). Según él, el hombre es un dios humanado o finito, debido a que su personidad está constituida por la

forma de ser de Cristo, por lo cual en el fondo de su ser hay una religación con la realidad absolutamente absoluta que es la que, por el poder de lo real y a través de la voz de la conciencia, lo llama a construir su propio ser. Ese es el «Logos Teologal». En otras palabras, si el hombre es lo que es, la personalidad que ha construido a lo largo de su vida, sea cristiano, profesante de otra religión o ateo, se debe a que está implantado en la realidad, cuya fundamentalidad, aparte de ser ultimidad y posibilidad, lo impele, quiéralo o no, a la escritura de su ser, en tanto que autor de esa obra de teatro que es la vida. Esa fundamentalidad es Dios, que se manifiesta (deidad) a través de todas las cosas reales, sin que estas sean Dios (Zubiri es panenteísta, no panteísta), las cuales dan al hombre la paradójica posibilidad y determinación de su libre ser. El «Logos Teologal», entonces, puede ser relacionado con el momento noérgico de la aprehensión humana, que hace parte de la epistemología zubiriana, porque es una experiencia o probación real del Dios revelado, que ha dado su impronta al hombre en su esencia abierta a él mismo (suidad) y a lo que es diferente de él, y que ha sido ontologizada por medio de los elementos constituyentes en unidad del «Logos Científico», pero, en este caso, imponiéndose como una fuerza de impresión o actualización en la intelección. O sea, así como el hombre actualiza las cosas reales en su inteligencia a fuerza de imposición, por ser él mismo el «Logos Teologal», es decir, por estar vertido hacia Dios fontanalmente, es que la realidad constantemente lo llama a dejar de ser simple personeidad y ejercer su libertad, a través de la construcción de su «yo» absoluto.

Ante el fracaso de la vía cosmológica para llegar especulativamente al ser sustantivo que es Dios, Zubiri postula al humano como acceso a él, por ser esencialmente deiforme, de manera similar a como Heidegger propone al *Dasein* (Heidegger 2005, 30) para acceder al ser. Por ser el hombre actual una unidad con tres partes constituyentes que está en Dios, puede dialogar desde la plenitud de su vida con el cristianismo. Por ser el hombre el que se hace la pregunta por Dios, puede comenzar a contestarla a través del camino que es él mismo. Pero, a pesar de la anterior comparación, a Zubiri no le convence la visión antropológica pesimista de Heidegger, deudora del concepto de «caída» del protestantismo luterano, según la cual el hombre de la época de la técnica está arrojado en el mundo y poseído por su voluntad de poder, de tal forma que la cosificación del hombre y la destrucción de los recursos naturales son cada vez más aceleradas y sin esperanza de cambio (Zubiri 2015, 2).

El filósofo vasco parte, más bien, de una antropología no caída, según la cual el hombre está religado a Dios por su deiformidad. Pero esto contradice a su concepto de «inquiencia», tan parecido al kierkegaard-heideggeriano concepto de «angustia», que es el que motiva al *Dasein* a no quedarse manejando útiles, sino a construir su propio ser. Por eso, al preferir una antropología optimista, Zubiri no debió haber hablado de inquiencia, sino de calma y confianza en ese Dios en el cual está implantado, no caído, siendo coherente con las siguientes palabras:

Innegablemente, el hombre actual es en buena medida ateo. Pero su ateísmo ¿es primariamente un «ateísmo contra»? No lo pienso. Va siendo cada vez mayor el número de personas que no <se> sienten «contra» ninguno, sino que serenamente se hallan asentadas y aposentadas en su vida. Sin ir contra nada ni contra nadie su vida está vivida en sí misma, con dificultades, con fracasos, pero también con logros reales y efectivos. Es la forma más radical del ateísmo: la vida «a-tea» (Zubiri 2015, 3-4)

Si por personeidad el hombre, en miras a la construcción de la personalidad, está constitutivamente deiforme, ¿cómo puede hacer algo distinto a confiar plenamente en Dios, sin pensar en qué va a ser de él, sino sólo en que quiere Él que él sea? El cristianismo, si se tiene en cuenta al «Logos Hermenéutico» y no sólo al «Logos Especulativo», no es cuestión de levantarse para construir el ser autónomamente, sino de negarlo, para someterlo a la voluntad divina y esperar que Él lo lleve a uno a donde quiera, usualmente, al aislamiento y, posteriormente, la muerte (*Hebreos* 11, 36-37). Contra la modernidad ilustrada, Jesús encomienda a sus seguidores a ser como niños (*Mateo* 19, 14) que no se preocupan por qué van a vestir ni comer ni experimentar en el futuro, sino sólo por cumplir la voluntad de su Padre, consistente, entre otros asuntos, en denunciar las acciones oscuras del mundo que se le opone. En cambio, en el pensamiento zubiriano, el hombre está viviendo plenamente en su trato con las cosas, las demás personas y consigo mismo, implantado –no arrojado– calmadamente en la realidad. ¿Qué puede hacer, entonces, el poder transformador del Espíritu Santo en una persona que es deiforme por naturaleza y que –a pesar de cansarse de lo absoluto, intentando dar la espalda a Dios, es decir, portándose mal como los parapolíticos colombianos– jamás puede ir en contra de Dios?, ¿dónde queda, según Zubiri, el concepto de «pecado»? ¿dónde queda el de «maldad»? que cada vez sea mayor el número de personas

que no se sienten contra ninguno, sino que serenamente se hallan asentadas y aposentadas en su vida, puede ser considerado como un dato alarmante, que indica falta de criticismo por parte de dicha masa, de un acoplamiento a las circunstancias de opresión que no motiva a la denuncia de las injusticias del mundo actual. En su búsqueda de comodidades, ella se comporta como el heideggeriano “uno” o “se” le dice que se comporte. Así, ese grupo numeroso de personas que están conformes con lo que sucede, sin protestar ante la cosificación del ser humano ni la socavación de los recursos naturales, puede ser interpretado desde la teoría crítica, deudora de Marx, como un grupo de gente alienada, que replica lo que los medios de comunicación le dicen que piense y decida.

Con base en lo anterior, se advierte que la antropología zubiriana refleja ingenuidad y una visión precaria de Dios. Pero, el hombre actual no debe ser atemporalizado, deshistorizado, porque está inserto en el contexto de su propia época, en la que más desprecia a su creador, intentado reemplazarlo mediante acciones transhumanistas para prolongar su existencia dominante. Es el instante en el que, aunque algunos hombres buscan a Dios y tratan de ajustar sus acciones a su voluntad, los poderosos se quieren independizar de él. Por eso, en lugar de validar la pasividad de los que están conformes con lo que pasa, tal como lo hace Zubiri, se rescata la corriente profética de Fray Antón de Montesino y Bartolomé de las Casas, por ejemplo, quienes no aprobaron la conducta de los conquistadores españoles, sino que denunciaron su actos injustos. Se considera, entonces, que el cristianismo sí es formal y primariamente una religión soteriológica, por lo cual debe pronunciarse constantemente en pro de la dignidad y libertad del hombre y las demás criaturas, para salvarlos de la cosificación y esclavitud. Por eso, para superar la ausencia de soteriología en el pensamiento zubiriano, a continuación se quiere postular al cristianismo como religión de salvación. Pero, ¿salvación de qué?, ¿del infierno que está más allá de la vida?

El cristianismo es una religión principalmente salvífica

Jesús derrotó en la cruz a los principados (*Colosenses 2, 15*), los cuales no son malos o corruptos por naturaleza, sino necesarios para que las personas puedan convivir unas con otras:

Los principados y las potestades eran parte de la Creación pero se rebelaron contra Dios. En la cruz, Cristo los despojó de su poder; y su debilidad la exhibió públicamente, forzándolos a seguirlo humildemente, como enemigos conquistados, en su procesión triunfal. Pero, una vez más, nada aquí insinúa la destrucción de los principados y de las potestades, aunque ciertamente indica que están despojados de su poder para hacer mal. Por lo tanto, Pablo procede directamente a ratificar (Colosenses 2: 16-23) que las tradiciones humanas y costumbres religiosas no tienen poder sobre los cristianos, pues Cristo ya los despojó –a los principados y potestades– de su poder (Sider 1979, 61 - 62).

Por eso, Jesús, que manifestó la voluntad de su Padre, no criticó a los poderes en tanto que poderes, sino el hecho de que estos últimos se tomaron atribuciones que no les pertenecía, ya que su labor era la de servir a las personas y rendirles cuentas, mas no exigirles pleitesía. Las autoridades que Jesús derrotó en la cruz fueron en contra de la vida, menguando esfuerzos en su tarea de permitir la convivencia, esclavizando a las personas al pretender ser como Dios. El emperador romano, por ejemplo, que debía ejercer su función de servir a la gente, lo que hizo fue exigirle que le pagara impuestos excesivamente altos (*Mateo* 17, 24) y que le rindiera culto, so pena de muerte en el coliseo. Los fariseos y los escribas, que debían explicar la Ley en lenguaje sencillo para que la gente pudiera aplicarla en la vida cotidiana, eligieron inventar interpretaciones jurídicas a favor de su propia conveniencia y en contra del prójimo (*korbán*): hicieron de aquellas personas merecedoras de un liberador día de reposo, esclavas de dicho día (*Mateo* 12, 2). Y los saduceos cobraron al pueblo empobrecido por el pago de tanto impuesto lo que no debían cobrar (*Levítico* 5, 7; 12, 8): palomas para el sacrificio (*Mateo* 21, 12). Por lo anterior, Jesús estableció una diferencia entre desobediencia y sumisión:

En su muerte, los poderes –en este caso los representantes de más valor y peso en la religión judía y en la política romana– se confabularon. Como cualquier persona, Cristo estuvo también sujeto (pero en su caso voluntariamente) a estos poderes. Aceptó su propio *status* de sumisión. Pero moralmente rompió sus reglas al rehusarse a apoyarlas en su autoglorificación, y por esta razón lo mataron (Yoder, Solano y Padilla 1998, 30).

Ni siquiera para salvar su propia vida Jesús se dejó esclavizar por los poderes, sino que con su cruz mostró que los poderes políticos y económicos usualmente son hostiles a Dios, porque no actúan

como sus instrumentos, sino como sus adversarios, ya que tratan de desdibujar la imagen y semejanza divina en los hombres, enseñoreándose de ellos. Al respecto, Yoder dice que:

La evidencia concreta de este triunfo es que en la cruz Cristo «despojó» (o, «desarmó») a los principados. El arma que en otro tiempo les daba su poder ha sido arrebatada de sus manos. Esta arma era el poder de la ilusión, su habilidad para convencer a los hombres que ellos eran los regentes divinos del mundo, certeza y dirección última, felicidad última y deber último para la pequeña y dependiente humanidad. Desde Cristo sabemos que esto es una ilusión. Somos llamados a un destino más alto; tenemos órdenes superiores y estamos bajo un Protector más grande. Ningún poder nos puede separar del amor de Dios en Cristo. Desenmascarados, descubiertos en su verdadera naturaleza, han perdido su poderoso arrastre sobre los hombres. La cruz los desarmó; donde sea que predique, el desenmascaramiento y el desarme de los poderes se efectúa (Yoder, Solano y Padilla 1998, 32).

Jesús enseñó a su pueblo a llevar una vida libre, sin obedecer a ninguna potestad. Los saduceos querían enseñorearse de él, pero él no se les subordinó, sino que volcó las mesas del Templo de Jerusalén y dijo que dicha institución quedaba desplazada por su propio cuerpo (según Pablo, también por el cuerpo de cada persona, que es templo del Espíritu Santo). Teniendo tanto la autoridad como los recursos angelicales para defenderse (*Juan* 18, 36), él prefirió sanar al soldado a quien Pedro había cortado la oreja. De forma similar, el representante del Imperio Romano, Pilato, quería adueñarse de Jesús, pero él no se dejó, sino que recurrió a la resistencia no violenta del silencio, convirtiéndose así en un desafío más serio que los zelotes. Los poderes romanos no debían contrarrestar a Jesús mediante la violencia, ya que él no realizaba ataques violentos (no había razón para perpetuar el círculo de violencia y contra-violencia). Violentar a Jesús era cometer injusticia, defenderse de acciones que no eran ataques. Y que el Imperio Romano se defendiera violentamente, era mostrar al mundo que su sistema de gobierno estaba putrefacto. De igual manera pasó con los fariseos, con los escribas, con los saduceos y con los herodianos. Al no aguantarse el estilo de vida de Jesús, que sanaba gente con libertad en el día de reposo; enseñaba con autoridad; limpiaba aquella cueva de ladrones para que los pobres pudieran volver a sobrellevar gratuitamente sus asuntos con Dios, en vez de pagar por las palomas; etc., las potestades mencionadas con anterioridad decidieron hacer lo que no debían hacer: dar falso testimonio acerca de Jesús, para matarlo. A un hombre intachable, cuya autoridad y transparencia era reconocida por el pueblo, no se lo podía derrotar mediante mentiras, porque su vida las vencía como la piedra vence a la tijera en el juego “piedra, papel y tijera”. En dicho juego, la tijera

vence al papel cortándolo, es decir, su victoria se da por medio de una acción que implica violencia. Pero la piedra vence a la tijera pacíficamente, sin romperla, porque esta no puede hacerle nada, ni cortarla ni chuzarla.

Por su parte, los discípulos de Jesús lo imitaron, tal como se ve en *Hechos* 4:19, cuando Pedro y Juan desobedecieron las órdenes del Concilio de dejar de enseñar en el nombre de su maestro, pero se sometieron voluntariamente a él, aceptando las consecuencias que surgieron al llevar una vida libre en Cristo, tales como la prisión, la tortura o la ejecución. Para ellos:

Esta participación de su victoria toma la forma de una resistencia tenaz, constante y no violenta contra todas las presiones y los esfuerzos de todos los sistemas de dominación que intentan introducirla en su molde. La palabra bíblica que describe esta estrategia de resistencia activa, no violenta es la “paciencia” (*jupomone*). Esta, junto con su fidelidad absoluta a Cristo, caracterizaba la militancia de la Iglesia primitiva en su participación en la “guerra del Cordero” (Driver 1994, 141, 142).

En esa línea de pensamiento, muchos ejemplos de vida que también desembocaron en la muerte, siguieron evidenciando la podredumbre de los poderes: Pedro murió patas arriba y Pablo, decapitado; los donatistas, que rechazaron el matrimonio corrupto de la Iglesia con el Imperio Romano, fueron exterminados so pretexto de guerra santa; los anabautistas fueron bautizados con fuego, espada y agua por causa de la libertad dada por Jesús, por tomarse en serio que él es el único Señor, por lo cual desobedecieron a las autoridades, aunque se les sometieron cual cordero llevado al matadero, la horca, la pira o la laguna una vez los apresaban. Así, no se trata de que Jesús y los cristianos hayan usado la cruz como receta o medio para alcanzar una meta, sino que la consideraban como su victoria y como la derrota de las autoridades corruptas, por cuanto si las demás personas las veían desnudas, ya no podían continuar sojuzgándolas. ¿Cómo podían el magnánimo emperador, el piadoso fariseo y el santo saduceo seguir fingiendo ser buenos? Con la denuncia profética, los poderes quedaron en una encrucijada: o se arrepentían, ejerciendo bien su función de servir a la gente, o colapsaban, dejando de ser autoridades legítimas.

Ahora bien, ¿cómo se da la culminación de las potestades? el Reino de Dios, que ha irrumpido ya e irrumpirá plenamente en el futuro (Barth), no funciona como los demás reinos del mundo, porque el que manda ya no lo hace para obligar a las demás personas a que lo sirvan, sino que ahora es quien

más sirve humildemente. En otras palabras, la cruz de Jesús, que es el establecimiento definitivo, aunque no necesariamente pleno, del Reino de Dios, quita todo carácter de necesidad a las potestades caídas, muy al estilo de *El ensayo sobre la lucidez*, de Saramago. ¿Para qué un Estado caído, si hay Reino de Dios?, ¿para qué un ejército que mata, si se quiere vivir el *shalom* divino, poniendo la otra mejilla y renunciando a la hobbesiana autodefensa, confiando sólo en la protección divina como lo hicieron los israelitas en el Mar de Juncos, al permitir que Dios peleara por ellos contra el faraón egipcio? desde la muerte de Cristo en la cruz, sólo son pertinentes esas comunidades donde no hay diferencias raciales entre judíos y gentiles ni relaciones de dominación entre hombres y mujeres (justificación), sino que se puede vivir sin necesidad de potestades que digan heterónomamente lo que el pueblo debe cumplir. El viejo orden está pasando y algún día la Nueva Creación llegará a su plenitud: el menor será el mayor; el niño jugará con la serpiente; la pistola dejará de herir carne, para fundirse y llegar a ser un instrumento de asar carne, de alimentación para aquellas personas quienes se veían privadas de la comida porque los recursos estaban acaparados por los poderosos.

Y, aunque los gobiernos caídos siguen matando a gente inocente, simultáneamente siguen perdiendo batallas en la actualidad. Son derrotados por la sangre de las víctimas que clama desde la tierra como la de Abel y como la que fue chorreada en el madero hace dos milenios. Dios sigue usando al Evangelio como un anti-mito, respecto a los mitos establecidos por los poderosos cuando alardean de haber acabado el mal, mediante la exterminación del chivo expiatorio (Girard). Mientras que esos mitos exaltan la voz de las potestades —como los que los medios de comunicación emiten— y silencian la de la gente honesta, el Evangelio exalta a la víctima. El cordero inmolado, sea Jesús o Monseñor Romero o quien sea que muera por causa del Reino de Dios y se convierta en un ejemplo a seguir, es el consuelo, la esperanza y el sustento de las futuras víctimas que serán sacrificadas por los sistemas de poder. Es la víctima, no el victimario, quien será resucitada por el Altísimo, lo cual implica la obviedad de que el concepto de «victimario» es diferente al de «víctima», de la misma manera como el de «criatura» es distinto al de «hijo de Dios». Así como los victimarios no son inocentes ni las víctimas, culpables; y así como el victimario puede arrepentirse, pedir perdón y no repetir delitos contra el otro, y la víctima puede ceder a la tentación de vengarse, de forma semejante la criatura puede llegar a ser hija de Dios, y algún hijo de Dios puede dejar de amar a su Padre y retroceder a la condición de criatura. Si el cristiano no se mantiene firme en su camino y, por ejemplo, se comporta como una criatura violenta, entonces deja de ser cristiano. Si bien es cierto, el sacrificio

de Cristo fue hecho una vez y para siempre, esto no da pie a que la salvación no se pierda, a que queden justificadas todas las acciones paganas en nombre de la cruz, tal como sucedió en las Cruzadas o la Conquista de Abya-yala.

El cristianismo no es deiformidad, sino deificación evidenciada mediante la denuncia profética

Dios crea a todos los humanos, pero no todos son sus hijos. Llega a ser hijo de Dios quien comienza y se mantiene en su proceso de deificación, tal como lo afirma Lewis:

El punto con el cual el cristianismo nos produce la mayor sorpresa es la declaración de que por unimos a Cristo podemos “ser hechos hijos de Dios”. Se pregunta: “¿Es que no somos ya hijos de Dios? ¿No es cierto que la paternidad de Dios es uno de los principales conceptos del cristianismo?” Bien, en un sentido, no hay duda alguna de que ya somos hijos de Dios, o sea, que Dios nos ha dado la existencia y que nos ama y que nos cuida, y en esta forma procede como un padre. Pero cuando la Biblia nos habla de “ser hechos” hijos de Dios, ciertamente su significado tiene que ser algo diferente al que hemos anotado. Y esto nos trae al centro mismo de la teología.

[...]

Cuando llegamos al hombre, el más elevado entre los animales, tenemos la semejanza más completa a Dios de todo lo que conocemos. (Puede ser que en otros mundos existan criaturas que se asemejen más a Dios que el hombre, pero nada sabemos en cuanto a ellas). El hombre no sólo vive, sino que también ama y razona; la vida biológica alcanza en él su mayor nivel conocido. Pero lo que el hombre en su estado natural no tiene es vida espiritual, la más elevada y diferente clase de vida que hay en Dios. Usamos la misma palabra al referirnos a ambas clases de vida; pero decir que ambas son lo mismo es como decir que “la grandeza” del espacio y “la grandeza” de Dios son la misma clase de grandeza. En realidad, la diferencia entre la vida biológica y la vida espiritual es tan importante, que les vamos a dar dos nombres distintos. La vida biológica, que nos viene por la naturaleza y que, como cualquiera otra cosa en la naturaleza, siempre tiende a deteriorarse de tal suerte que sólo se puede conservar por medio de incesantes subsidios de la naturaleza en la forma de aire, agua, alimentos, etc., es la *Bíos*. La vida espiritual que está en Dios desde toda la eternidad, y que hizo todo el universo natural, es la *Zoé*. *Bíos* tiene, con toda seguridad, una cierta sombra de semejanza con *Zoé*; pero sólo la clase de semejanza que existe entre una fotografía y un lugar, o entre una estatua

y un hombre. El hombre que cambie de tener *Bíos* a tener *Zoé*, sufrirá un cambio tan grande como el de una estatua que se transforme de piedra labrada en hombre de verdad.

Y esto es precisamente la substancia del cristianismo. Este mundo es el taller de un gran escultor. Nosotros somos las estatuas y se corre el rumor por todo el taller de que algunos de nosotros vamos a llegar algún día a la vida (Lewis 1977, 154-157).

El hombre no es hijo de Dios por naturaleza, por personeidad, lo cual conlleva la necesidad, se itera, de valorar al cristianismo como un camino primaria y formalmente de salvación, asunto con el cual Zubiri no está de acuerdo, por cuanto prefiere verlo como deiformación, desde una antropología semejante a la islámica, que considera a todos los seres humanos como hijos de Alá y sin pecado original. Al observar los hechos del hombre actual, caracterizados por la contaminación, guerra y esclavización de millones de personas para sostener la opulencia de unos cuantos billonarios, es difícil defender que éste sea hijo de Dios por naturaleza y es más relevante reconocer que la humanidad cae cada vez que intenta comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, para ser como Dios y quitarle su lugar (*Génesis 2, 17*), tal como hacen las potestades que caen al oprimir al humano y a la naturaleza. Es más oportuno llamar al hombre actual al arrepentimiento, con el fin de que cambie sus acciones e inicie una vida hacia la santificación, matando al viejo hombre, a ese ser occidental que sólo piensa en la devastación a favor del consumismo (Casaldáliga, 1989, p. 14). La santificación es un proceso que evidencia que el Espíritu Santo mora en el hombre arrepentido de su vida consumista, ligada a la explotación de sus semejantes y de la tierra. Y cuando el Espíritu Santo está en el hombre, no queda más opción que llevar a cabo las siguientes palabras de Jesús, basadas en las del profeta Isaías:

El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido para que dé la Buena Noticia a los pobres; me ha enviado a anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor (Lucas 4, 18-19).

Hay, por consiguiente, una impelencia, por el poder del Espíritu Santo, a denunciar la corrupción, siendo sal y luz (*Mateo 5, 13-16*). El cristiano actual, que tiene que tener una ética muy diferente a la del hombre conformista que valida los principios del reino de este mundo, no puede acomodarse a la injusticia, por causa de su nueva naturaleza, opuesta a la pecaminosa, sino que debe denunciarla,

negándose a sí mismo y tomando la cruz si es el caso, es decir, sin miedo a perder su puesto laboral, su reputación ni su vida. Lejos de legitimar la comodidad del hombre actual, el cristianismo debe dialogar con dicho hombre para estremecerlo desde los cimientos de su conchudez, con el fin de que luche por construir una vida auténtica, más justa e incluyente tanto para él como para sus semejantes y el mundo en el que habita. Así, las criaturas humanas están llamadas, porque no lo son, a convertirse en hijas de Dios por medio de la construcción de la paz de Cristo, expresión de la gracia divina. Quien usa el nombre de Dios en vano para adquirir poder por medio de la violencia, es una criatura que lo rechaza. Sólo es posible llegar a ser hijos de Dios, imitando al Hijo de Dios:

Reconocer a Jesús como nuestro Señor y Salvador únicamente tiene sentido en la medida en que tratemos de vivir como Él vivió y adecuar nuestras vidas a su escala de valores. No tenemos necesidad de teorizar sobre Jesús, sino de “reproducir” a Jesús en nuestro tiempo y en nuestras circunstancias. Él mismo no consideró la verdad como algo que nos limitamos a “afirmar” y “mantener”, sino algo que decidimos vivir y experimentar (Nolan 1981, 226).

Cuando Jesús resucitó, no se vengó de las autoridades judías que lo querían muerto ni arrasó con el emperador romano que lo mandó matar, tal como anhelaba el judaísmo que entendía al mesianazgo en los términos del rey David y no del siervo sufriente de Isaías, por lo cual el cristianismo jamás puede usar medios violentos para denunciar la corrupción. De hacerlo, ¿qué diferenciaría a los cristianos, en su proceso de deificación, de las potestades caídas? Por eso, hay que cuestionar a los líderes religiosos que están sedientos de fama y poder, y que para lograrlo se disfrazan de pastores de ovejas, cuando de frente entablan alianzas lobeznas con políticos que han empleado recursos violentos para llegar al poder y mantenerlo.

Lo anterior, por supuesto, es diferente al planteamiento zubiriano, para quien el hombre va a Dios por Cristo, por su adhesión a Él, en la totalidad de su personalidad. Esa entrega no es voluntaria, sino deiforme, correspondiente al «Logos Teologal», porque no tiene que imitar a Cristo, sino sólo nacer como una realidad sustantiva. Para Zubiri, el cristianismo no exige un cambio de la forma alejada de Dios de pensar y actuar, porque es una facultad formal del humano. Él universaliza lo que, para el cristianismo, es la experiencia de un pequeño remanente fiel, que quiere vivir de acuerdo a los valores del Reino de Dios, en antagonismo con un mundo que día a día esclaviza al ser humano, lo cosifica, le impide, precisamente, una personalidad auténtica. Lo que antes era una elección que ocasionaba la muerte (seguir

a Jesús con radicalidad), por el razonamiento zubiriano se convierte en algo fácil, natural. Dicho pensador no sólo contrarresta al pelagianismo, que busca la salvación por medio de las obras, sino que también la ataca, quitándole su papel central en el cristianismo. Ahora el centro es la constitución interna y formal del hombre, en tanto que deiformación. ¿No es este intento filosófico, universalista, tan apto para el ecumenismo, un sacrificio de lo más importante del cristianismo, que es nacer de nuevo, de arriba, luego de haberse arrepentido de los pecados, dejando atrás la vida que se llevaba y siguiendo a Jesús sin chistar? Esa obediencia absoluta a Jesús, que él mismo reclamaba (*Juan* 15, 14), va en contra del carácter impelente de la fundamentalidad de la existencia humana. El problema es que Jesús dudosamente estaría de acuerdo con la construcción de su propio ser, con la comodidad, con el no ir en contra de nadie, sino vivir la vida plenamente. Él, más bien, diría: “Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, y madre, y mujer, e hijos, y hermanos, y hermanas, y aun también su propia vida, no puede ser mi discípulo” (*Lucas* 14, 26). Esto es algo más que simplemente estar constituido deiformemente. Llegar a Dios, en últimas, no es tan fácil, no porque el cristianismo sea una logia gnóstica de difícil acceso o un pelagianismo, sino porque requiere la dificultad de negarse a sí mismo, lo cual sólo se logra con la gracia divina. Si uno fuera deiforme como sostiene el filósofo español, ¿para qué Jesús, en tanto que «Logos Revelante» del Padre, se tomó el “irrelevante” trabajo de decir: “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz, y sígame” (*Mateo* 16, 24)? Ser cristiano no es cuestión de personeidad, ni de construcción libre de la personalidad. Es lo opuesto: desechar el oportunismo de construir el propio ser, a partir de las posibilidades que hay. Lo que hay que hacer es coger esas posibilidades y dárselas a los que no cuentan con ellas. En ese sentido, quien debe ser impelente es el cristiano, no Dios. La labor del cristiano es, precisamente, convencer sin violencia al que no vive ligado a Dios, para que destruya su ser ególatra y permita, en sumisión, que Dios le ponga el suyo propio, que es donación. Se trata de ir a mucha velocidad en la moto del ego, de la libre personalidad, y estrellarla contra la Roca Firme, aceptando su reinado. Al quedar el rostro de uno completamente desfigurado, Dios le pone su máscara curadora para restaurar su imagen y semejanza, de tal manera que, tiempo después de ser cristiano, uno comience a parecerse cada vez más a Dios y, ahí sí, entrar en esa tensión dinámica según la cual no se sabe cuándo uno es Dios ni cuándo Él es hombre. El cristianismo, lejos de ser deiformación, es deificación.

Si, por ejemplo, formalmente los paramilitares colombianos viven a plenitud, no es porque Cristo los haya hecho deiformes y sus acciones sean una construcción de su libre personalidad, a partir de una toma de posición ante Dios, en tanto que realidad absolutamente absoluta, fontanal, que los ultima, posibilita e impele por el poder de lo real a que mochen cabezas y desplacen campesinos. Eso es algo parecido a afirmar que, por cuanto la Constitución colombiana defiende la libertad de cultos, alguien puede violar y matar porque esa es su religión y tiene derecho a profesarla. Más bien, los violentos son pecadores, viven de acuerdo a la carne y no tienen ninguna opción natural, deiforme, de hacer parte del Reino de Dios, a no ser que se arrepientan. La voz de la conciencia no lleva al hombre a asentir la realidad, porque eso es legitimar la corrupción, sino que dirige al cristiano a oponerse a toda injusticia, con tanta vehemencia que como a Cristo no le importe morir. Sólo cuando el cristiano llega a ser mártir, es decir, testigo de su transformación en cualquier circunstancia, adversa o chévere, se puede hablar de una conformación de Dios en el hombre.

Esta confusión se hubiera podido evitar si Zubiri no hubiera interpretado *Romanos 2, 20*, a partir del «Logos Especulativo», del Credo de Nicea, según el cual Jesús vino primero por los hombres y luego por la salvación. Si se apela al «Logos Hermenéutico», dicho texto, inmerso en su contexto, dice desde el versículo 17:

He aquí, tú tienes el sobrenombre de judío, y te apoyas en la ley, y te glorías en Dios, y conoces su voluntad, e instruido por la ley apruebas lo mejor, y confías en que eres guía de los ciegos, luz de los que están en tinieblas, instructor de los indoctos, maestro de niños, que tienes en la ley la forma de la ciencia y de la verdad.

¿Dónde se puede encontrar en dicho texto la deiformidad de todo hombre por naturaleza, por personidad, por ser criatura? Ese pasaje no se está refiriendo a todos los humanos, sino a los judíos que piensan que por ser hijos del pacto están justificados, mientras que Pablo afirma que no se debe a ser israelita, sino a cumplir, por la gracia de Dios, la Ley. En ilación con lo anterior, en *Gálatas 4, 19*, el apóstol dice: “Hijitos míos, por quienes vuelvo a sufrir dolores de parto, hasta que Cristo sea formado en vosotros, quisiera estar con vosotros ahora mismo y cambiar de tono, pues estoy perplejo en cuanto a vosotros”. ¿No que el hombre es deiforme sólo por ser una realidad relativamente absoluta, abierta a una personalidad

fontanalmente fundamentada en Dios? Si esto es cierto, ¿cómo es que Cristo aún no se había conformado a los galatienses, quiénes, más bien, estaban conformados a los ídolos?

Ciertamente, en otro tiempo, no conociendo a Dios, servíais a los que por naturaleza no son dioses; mas ahora, conociendo a Dios, o más bien, siendo conocidos por Dios, ¿cómo es que os volvéis de nuevo a los débiles y pobres rudimentos, a los cuales os queréis volver a esclavizar? (*Gálatas* 4, 8-9).

Conclusiones

Dios salva a los débiles de la esclavitud a la que los poderosos los obligan, por medio de su Hijo, quien vivió libremente y sin atacar violentamente a dichas potestades, aunque tenía todo para hacerlo. Pero, Cristo no murió para que los demás hombres no tuvieran que sufrir, sino para que ellos pudieran padecer sufrimientos semejantes a los suyos, siendo el pionero que da ejemplo de cómo resistir tanta atrocidad sin desobedecer a Dios, sólo a los hombres que quieren enseñorearse de él (Driver 1994, 122). Una persona que se conforma con seguir las órdenes injustas de los poderosos, tal como lo hacen los militares subalternos que ejecutan comandos sin querer asumir las consecuencias de sus actos, sino achacándoselas a sus jefes, vive inauténticamente (*bíos*), perdido, esclavizado y generando muchos daños a sus semejantes. Pero, una persona que objeta consciencia, que desobedece las órdenes que van en contra de los demás y que desagradan a Dios, vive libre y auténticamente (*zoé*), asumiendo las consecuencias de sus actos, así estas signifiquen su incomodidad o muerte. Es en la negación de sí mismo, en la entrega servicial a los demás, de acuerdo a las enseñanzas del Maestro, que reside la salvación, una talidad que merece ser vivida con gratitud. Lo anterior, por supuesto, implica una diferencia entre las criaturas no salvadas y los hijos de Dios, que contrarresta la idea zubiriana de «deiformidad».

Finalmente, en un próximo documento que será escrito sobre este tema, se revisará la bibliografía zubiriana posterior al texto intitulado: *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo* que fue la base de este. En él se evaluará si Zubiri mantuvo su postura o, con la madurez de su pensamiento, la cambió.

Referencias bibliográficas

Casaldáliga, Pedro. 1989. *El vuelo del Quetzal: Espiritualidad en Centroamérica*. Bogotá: Maíz nuestro.

Driver, John. 1994. *La obra redentora de Cristo y la misión de la iglesia*. Michigan: Nueva Creación-Grand Rapids y William B. Eerdmans.

Heidegger, Martin. 2005. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Lewis, Clive. 1977. *Cristianismo... ¡y nada más!* Miami: Editorial Caribe.

Nolan, Albert. 1981. *¿Quién es Este Hombre? Jesús, antes del Cristianismo*. Santander: Sal Terrae.

Sider, Ronald. 1979. *Cristo y la violencia*. Bogotá: Ediciones Semilla-Clara.

Yoder, John; Solano, Lilia. y Padilla, René. 1998. *Iglesia, ética y poder*. Bogotá: Ediciones Kairós.

Zubiri, Xavier. 2015. *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial.

RESPUESTA A JOSÉ CASANOVA. PERSPECTIVAS SOBRE LA RELACION ENTRE CIENCIA Y RELIGION A PARTIR DEL RELATO DE ADAN Y EVA

Véronique Lecaros
Pontificia Universidad Católica del Perú
Lima, Perú

Resumen

José Casanova entre sus tres criterios destinados a evaluar una eventual progresión de la secularización en varias culturas menciona la separación de esferas, en particular entre religión y ciencias y considera que este fenómeno se encuentra en vía de globalización. Una investigación en San Ignacio y Lima con grupos de jóvenes y profesores de religión nos lleva a matizar esta perspectiva. Aunque todos los jóvenes conozcan las teorías científicas sobre la creación del mundo, la gran mayoría considera verdadero el relato de Adán y Eva, versión Bíblica. Varios factores explican esta situación: la supervivencia de una mentalidad pre-moderna que piensa en términos de autoridad y lealtad en vez de racionalismo y pruebas; la dificultad de varios cleros y profesores, en explicar sencillamente el significado del pecado (original) fuera de una lectura literal del Génesis; y, las múltiples deficiencias del sistema educativo peruano. Además, consideramos que el relato conlleva una dimensión emocional que explica la adhesión casi visceral al relato. Esta dimensión no ha sido tomado en cuenta (o muy poco) por Casanova y sin embargo juega un papel fundamental en cualquier proceso de secularización.

Palabras claves

Secularización; interpretaciones del Génesis; ciencia y religión; secularización y emoción; educación en el Perú

Introducción

José Casanova, sociólogo y especialista mundial del estudio de la secularización, buscó un método que permita interpretar este fenómeno religioso en varias latitudes del mundo (Casanova, 2017). El autor arguye que se deben distinguir tres sentidos del paradigma de la secularización para superar el eurocentrismo de los primeros investigadores del fenómeno y

poder analizar realidades muy diversas (Casanova, 2012: 23; 2017: 25): "la secularización como diferenciación de esferas seculares - por "esferas seculares" Casanova entiende, como lo ha mencionado en otras partes, al Estado, la economía y la ciencia - respecto a las instituciones y normas religiosas, secularización como declive general de las creencias y prácticas religiosas y, finalmente, la secularización como privatización o marginación de la religión a una esfera privada".

Para Casanova, la secularización funciona con geometría variable, es decir, cuando se manifiesta no lo hace siempre de la misma manera. Casanova, inspirándose en las teorías de Charles Taylor (Taylor, 2007), considera que contrariamente al "declive de las creencias" y a la "privatización de la religión", fenómenos circunscritos al Occidente y en particular a Europa, la diferenciación de esferas es un fenómeno en vía de globalización total. "El entero globo está volviéndose cada vez más secular y más "desencantado" en el sentido en el cual el orden cósmico es cada vez más definido por la ciencia moderna y la tecnología y el orden social es cada vez más definido por la interrelación entre Estados democráticos, economías de mercado y esferas públicas mediáticas..." (Casanova, 2013: 73).

Sin embargo, nuestras investigaciones en el Perú (en la zona rural norte de Jaén y en la megaurbe de Lima) nos llevan a discrepar con Casanova. Por una parte, el nivel de prácticas religiosas ha decaído de manera significativa en los últimos 20 años (Lecaros, 2015; 2016b) aunque las creencias parecen mantenerse. Por otra parte, no ocurre el "desencantamiento" analizado por Weber. Ciertamente, y en este sentido Casanova tiene razón, las técnicas modernas en particular en el campo de la comunicación y de los objetos de consumo masivo han llegado hasta los confines de nuestro planeta. No obstante, las técnicas pueden cambiar sin implicar una transformación de la cosmovisión. Como lo han notado varios autores, en América latina, la variable sobrenatural está siempre presente, "permea la cultura" en palabras de Edward Cleary (2009: 46). En esta perspectiva, una mirada racional y objetiva, *etsi Deus non daretur*, tal como lo exige el ejercicio científico no tiene cabida ni tampoco sentido. La dimensión divina omnipresente no puede ser puesta temporalmente entre paréntesis.

En este artículo, nos proponemos analizar algunas aristas de la compleja relación entre ciencia y religión, a partir de comentarios de jóvenes, de profesores de religión y formadores espirituales en Jaén, San Ignacio y Lima. Argüimos que no se está produciendo la

diferenciación de esferas entre ciencias y religión¹⁰⁵, como lo pretende Casanova, en particular en lo referente a la formación del universo. Se cree todavía (o se prefiere creer) en la veracidad histórica del Génesis en vez de aceptar la teoría de la evolución. Aunque con matices, la polémica entre el darwinismo y el creacionismo haya sido definitivamente zanjada por la Iglesia católica, la mayoría de los fieles peruanos entrevistados siguen adhiriendo de manera literal al relato bíblico¹⁰⁶.

En un primer momento presentamos algunas de las reacciones recogidas reveladoras de la situación. En un segundo momento analizamos los principales rasgos del entorno general que confortan y refuerzan la creencia en un Dios alfarero, desde las ambigüedades teológicas en los textos oficiales de la Iglesia católica hasta las deficiencias en el sistema educativo peruano, en particular en el campo de la docencia en religión. En la tercer parte de este artículo, focalizamos nuestra atención sobre la dimensión emotiva y afectiva. Consideramos que esta perspectiva hasta ahora poco abordada por los especialistas en ciencias religiosas, es fundamental y da cuenta de la adhesión casi visceral al relato.

¿En qué se cree y cómo se cree?

Varios especialistas de temas religiosos en América Latina, como Christian Parker (1993: 192), -posición analizada por Eloísa Martín (2008: 73; de la Torre y Martín, 2016)-, consideran que la cultura popular latinoamericana se mueve siguiendo "otra lógica" que funciona como "alternativa a la racionalidad ilustrada y al tipo de fe racionalizada que es su subproducto". En esta perspectiva, debo reconocer que abordaba, sin darme cuenta al inicio, la investigación desde mi cultura "secularizada" en el sentido de Casanova. Partía de un presupuesto lógico: si A es verdad, entonces no A no lo es; es decir, o bien el relato bíblico es verdad o bien lo es la teoría de la evolución. Obviamente, desde una perspectiva secularizada de separación de esferas, el relato bíblico puede de forma metafórica revelar verdades sobre la naturaleza humana y divina mientras que la teoría de la evolución

¹⁰⁵ En este artículo, no abordamos la tercera característica notada por Casanova. Esto ha sido muy bien tratado por otros autores y nos llevaría muy lejos (Romero, 2009).

¹⁰⁶ La situación en las iglesias evangélicas es mucho más compleja. No existe una doctrina uniformizada sobre la lectura de la Biblia y por ende sobre el significado del Génesis. Por este motivo, en el marco de este artículo, no abordamos este tema que nos llevaría hacia otros debates.

representa un sistema científico adecuado para entender la formación del universo físico¹⁰⁷. Rápidamente, tuve que darme cuenta que esta manera de concebir el mundo no correspondía al de los entrevistados. Por ética, varias veces, al percibir que mi posición podría perturbar a los entrevistados, decidí no repreguntar y presionar. De hecho, en todos los encuentros, la carga emotiva era muy fuerte.

Para casi todos los jóvenes entrevistados¹⁰⁸, la Iglesia enseña que Dios por su poder creó el mundo y que Adán y Eva son los primeros hombres hechos por Él de los cuales descendemos¹⁰⁹. Adhieren a este relato, sin la menor duda: es para ellos tal la evidencia que se sorprendían que una persona que les había sido presentado como teóloga pudiese cuestionar el tema. Cuando mencionaba la teoría de la evolución y la posibilidad que el ser humano tenga ancestros animales, el más cercano siendo el mono, todos conocían la teoría. Las teorías de la evolución pertenecen al currículo oficial de ciencias; el tema se toca en el último año de primaria y al inicio de la secundaria.

Cuando invitaba a los jóvenes a mirar estas dos teorías como alternativas opuestas y les preguntaba con cuál se quedaban, cuál consideraban más veraz, parecían muy desconcertados

¹⁰⁷ En el marco de este artículo, no podemos entrar en el debate sobre la mitología científica (Sesbouë, 1999: p.66). La evolución de las especies de Darwin es muy influenciada por la creencia en el progreso del siglo XIX, esta teoría precisamente ha sido cuestionada considerando que la selección no ocurre siempre para una mejoría absoluta. Por otra parte, no debemos olvidar que la teoría del Bing Bang ha sido primero enunciado por un religioso belga.

¹⁰⁸ Los jóvenes escogidos para los "focus groups" tenían entre 16 y 25 años. La mayoría de ellos estaban terminando el colegio y algunos estaban en la universidad o en un instituto. De esta manera, nos asegurábamos que tenían presente en la mente estos relatos y los cursos de religión y/o de catequesis. En San Ignacio, acababan de terminar el colegio (allá todos los colegios son públicos) y habían seguido la formación religiosa proporcionada por el Estado (30 jóvenes en 5 grupos). En Jaén, se trataba de jóvenes de colegios públicos preparándose para la confirmación. Su formación religiosa provenía principalmente de los cursos de religión y de la catequesis organizada por una religiosa muy bien preparada desde el punto de vista de la teología y de la pastoral, Hna. Yrene esclava del Corazón de Jesús (50 jóvenes en 10 grupos). También entrevistamos a los líderes animadores, jóvenes que tenían apenas 1 a 3 años más que los que estaban preparando (10 líderes). En ambos lugares, hemos entrevistado a los profesores de religión. En Lima, entrevistamos a profesores de religión de la periferia urbana Este (Huaycán) (20 profesores) y jóvenes de la zona Sur, Norte (20 jóvenes en 3 grupos). Todos estos jóvenes acababan de recibir el ciclo de formación en religión proporcionado por el Estado peruano. Se debe tomar en cuenta que debido a las dificultades de aplicación de la Ley de Libertad Religiosa, los profesores de religión son católicos, formados por la Iglesia. Los jóvenes no católicos pueden ser exonerados del curso: varios prefieren seguirlo. Además hemos entrevistado a dos grupos de jóvenes de clase media involucrados en sus parroquias, santa Rita en Miraflores y san Antonio de Padua, Jesús María (30 jóvenes). También hemos entrevistado a religiosos y formadores espirituales.

¹⁰⁹ Hemos intentado llegar a la pregunta sobre el carácter histórico del relato de Adán y Eva de la manera más neutral posible para dejarles el espacio para reaccionar: "Qué les parece el relato de Adán y Eva? Lo han estudiado en el curso de religión? En el curso de ciencias cuentan otra historia"...

y hasta inquietos, se quedaban mudos. Probablemente, muchos nunca se habían hecho la pregunta. Finalmente, varios afirmaron con gran convicción quedarse con la "posición" de la Iglesia; ninguno consideró más válida la teoría científica. Indagando un poco más, haciendo preguntas sobre los motivos por los cuales consideraban más creíble la versión literal bíblica, tuve el mismo tipo de respuesta: "Hay varias teorías pero sigo fiel a lo que dice la Iglesia" o la variante "confío en la Iglesia". Los argumentos de los jóvenes no eran de orden lógico racional; tenían que ver con el principio de autoridad (*ex cátedra*) de la Iglesia, es decir concretamente de la Biblia y del profesor de religión y la confianza (ciega) en la institución. Un formador, joven estudiante de nivel universitario, zanjó el debate con las palabras del Ángel Gabriel: "A Dios, nada es imposible", de allí no había manera de preguntar más y sus compañeros se quedaron muy satisfechos de la respuesta que logró silenciarme. Un solo alumno contó haber preguntado a su profesora de religión su opinión sobre la existencia de Adán y Eva; este le respondió que se trata de un "mito", lo cual significaba para él algo inventado; lo dijo frente a los demás pero nadie reaccionó.

Estos comentarios corresponden a la reacción que tuvieron los entrevistados de la encuesta WV 2012 (World Value) frente a la pregunta 153. "Cuándo la ciencia y la religión están en conflicto, la religión siempre está en lo cierto?": 46% de los entrevistados (sin mayor diferencia entre sexo y edad) respondieron que sí, 41% que no y 13% no se pronunciaron.

Al tener la impresión de que se podía cuestionar el relato de Adán y Eva, varios jóvenes empezaron a cuestionarlo todo, haciendo referencia a programas críticos de televisión o lecturas de Internet... Una, por ejemplo, preguntaba: "Dicen que Jesús tenía esposa, será verdad?". Otros se preocupaban por el destino: existe, no existe?

Para comprobar la hipótesis de una creencia muy arraizada y con componente fuertemente emocional de casi todos los peruanos, se escogió dos grupos de jóvenes involucrados en parroquias de barrios de clase media. Todos dijeron haber creído en el relato de Adán y Eva hasta que al entrar en el grupo de oración, el catequista les explicó que se debía tomar el relato como un "cuento", una "metáfora". Varios expresaron haber sentido un fuerte choque, una habló de "derrumbe". Todos reconocieron haber logrado asimilar este perturbador descubrimiento gracias a su fe, a la comunidad de oración y a la formación continua del catequista. En este mismo orden de idea, un sacerdote nos comentó haber tenido que explicar

la verdadera posición de la Iglesia a un estudiante de ciencias que se sentía muy perturbado entre su fe y la ciencia, según las palabras del sacerdote, vivía la situación de manera cuasi esquizofrénica.

Una religiosa joven Maribel (ex-alumna de un colegio público bajo contrato) nos contó que hasta seguir cursos de formación estaba convencida de la veracidad histórica del relato de Adán y Eva, como la mayoría de sus compañeros de estudio. Los cursos de formación religiosa representaron un remezón fuerte para ella pero logró superar la desilusión (en el sentido primero de la palabra) porque le hicieron ver que en la Biblia, muchas historias deben ser entendidas de manera metafórica como las parábolas de Jesús en los Evangelios. En su mismo salón, dos seminaristas vivieron el mismo proceso pero con aún mayor perturbación. Se sentían engañados, estaban furiosos contra sus formadores en religión y sus abuelitas. Al poco tiempo, abandonaron el seminario. La religiosa no sabe si fue por desilusión pero probablemente, jugó un papel en sus decisiones.

Por otro lado, todos los profesores de religión (alrededor de 40 personas, en grupo o individualmente) con los cuales conversé eran personas bien intencionadas y deseosas de transmitir la fe. Expresaban sus dificultades para llevar a bien su tarea. Varios eran conscientes de no tener la formación adecuada para cumplir a cabalidad con las exigencias del curso. Preguntando más específicamente sobre el relato de Adán y Eva, tuve respuestas confusas y a menudo un silencio expresivo: para los profesores de religión se trata de un tema complejo que no saben cómo manejar. Aunque ninguno afirmó directamente que el relato es una verdad histórica, todos hablaban como si lo fuese. Ninguno me mencionó la necesidad de ayudar al alumno a entender metafóricamente los relatos de la Biblia.

Varios profesores de religión se quejaron de tener muchas dificultades con sus colegas de ciencias que consideraban en general como anticlericales o ateos. Los docentes de religión temían que los profesores de ciencias logren perturbar a los alumnos con sus preguntas y los lleven a cuestionar su fe y a dudar de la religión. Una profesora limeña dijo: los docentes de ciencias "inquietan a los alumnos, les mandan hacer preguntas a nosotros sobre la Biblia" [notar la dimensión emocional en el verbo "inquietar" que se empleó varias veces a la par de sinónimos como "preocupar"]. Una profesora de San Ignacio consideraba, con mucha satisfacción, haber llegado a un acuerdo con el profesor de ciencias: "nos respetamos, cada

uno en su disciplina". Esta respuesta corresponde a la respuesta de los alumnos: "hay varias teorías", lo cual quiere decir que los alumnos han asimilado bien la perspectiva del profesor de religión y conviven con varias interpretaciones contradictorias.

Por supuesto, no quisiéramos generalizar, hay profesores (y catequistas) bien formados en teología que logran presentar de manera clara el relato de Adán y Eva sin confundir géneros literarios y que logran ayudar a los jóvenes a madurar en la fe. Sin embargo, la respuesta de los jóvenes líderes formadores en Jaén representa un indicio notable de la dificultad de transmitir la posición actual de la Iglesia y sobre todo de la emoción que despierta el tema.

La paradoja de los devotos católicos herejes

Los jóvenes defensores acérrimos de la Iglesia son *de facto* herejes. Poniendo fin a una larga controversia, el Papa Juan Pablo II, con gran claridad, en un mensaje del 22 de octubre de 1996 a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias afirma: "la teoría de la evolución [corrige el término en las siguientes líneas y considera que es preferible hablar en plural de "teorías de la evolución"] es más que una hipótesis". Con este mensaje, el Magister reconoce definitivamente que el relato de la creación no debe ser comprendido literalmente y considera que no hay contradicción entre su enseñanza y las últimas teorías científicas basadas en "descubrimientos hechos en diversas disciplinas del saber" (Juan Pablo II, 1996)¹¹⁰. Recientemente, el 27 de octubre 2014, el Papa Francisco en el mismo recinto, regresa sobre el tema, tomando la evolución como un hecho que no se contradice con la creación divina. "La evolución de la naturaleza no se contrapone a la noción de creación porque la evolución presupone la creación de los seres que evolucionan".

La ignorancia de la posición eclesial se debe a un conjunto de factores que se refuerzan mutuamente. Las múltiples carencias en el sistema educativo, especialmente en el campo público y rural, afectan la calidad de la enseñanza. Desde este punto de vista, las limitaciones se evidencian aún más en la materia "religión", a menudo no tratada con la debida seriedad

¹¹⁰ Desde el Papa Pio XII con la encíclica *Humani Generis* (12/08/1950), se estaba vislumbrando una apertura a las teorías científicas de la evolución. Pio XII haciendo una diferencia entre el cuerpo y el alma consideraba que la teoría de la evolución podría ser objeto de debate en tanto y cuanto sirva para explicar la formación del cuerpo humano, más no del alma.

(Lecaros c, 2016: p.111). Faltan profesores especialistas y su formación deja mucho que desear.

Además, las reacciones de los alumnos y profesores son reveladoras de la pedagogía y de las relaciones alumnos, profesores en las escuelas. El joven aprende sin criticar, aceptando que lo que se le enseña es verdad porque viene de personas respetables: se trata de validar teorías con argumentos de autoridad sin presentar pruebas. Salomón Lerner, filósofo, ex-rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en una de sus columnas ("Educación como formación en democracia") del diario La República dedicada a la educación (19/2/2016), en pocas palabras resume la situación de la educación en general vigente en la mayoría de los colegios: "la educación fue - y sigue siendo aún - en gran parte, dogmática en sus contenidos y autoritaria en sus prácticas. Dogmática porque demanda a los estudiantes la dócil repetición de afirmaciones, de visiones del mundo, de instrucciones [...]. Es también autoritaria pues, muchas veces, lejos de cultivar la progresiva maduración para la conquista de la libertad personal, se opta por establecer hábitos de obediencia ciega a las autoridades que ordenan y no dialogan". El inmenso prestigio del cual goza la Iglesia católica y la transforma en una autoridad creíble y digna de respeto justifica la adhesión a lo que se considera la posición eclesial (Cleary, 2009: p. 4; Romero, 2016: p. 30).

Durante más de un siglo, el Magisterio se opuso de manera férrea a las teorías darwinianas de la evolución de las especies. De hecho, varios principios fundamentales del cristianismo se enraízan en el texto del Génesis, tomado como ilustración y justificación. Las teorías de la evolución representan un reto teológico para desarrollar una relectura metafórica de la Biblia¹¹¹. Estas teorías plantean tres problemas de importancia para la coherencia de la doctrina de la Iglesia y del cristianismo en general. El darwinismo implica el poligenismo: si no tenemos ancestros comunes entonces, ¿en qué sentido seríamos iguales y "hermanos"? El poligenismo que implica origen diferente para las razas humanas, podría servir para justificar tesis racistas. Por otro lado, el poligenismo lleva a cuestionar el pecado original y la concepción mecánica de la transmisión del pecado de generación en generación. Estos dos

¹¹¹ Cabe destacar que estos textos eran considerados en el ámbito cultural judío antes de nuestra era como "midrashim", es decir como revelaciones sobre las naturalezas divina y humanas más no como relatos históricos (Arens, 2011; Aste, 2014).

problemas han estado muy presentes en la mente de los Papas Pio XII y Pablo VI, así como en el Magisterio de sus épocas. Finalmente, el tener "ancestros" comunes con los demás seres vivientes vuelve borrosa la distinción entre lo humano y lo animal y vuelve problemático entender "la verdadera naturaleza del hombre" (Benedicto XVI, 2007). Aunque Benedicto XVI no haga una lectura literal de la Biblia, es sintomático cómo en su discurso de 2007 sobre los problemas ecológicos actuales articula el tema de la dignidad humana con el texto de la creación del Génesis: "La Sagrada Escritura dice: "Dios creó el hombre a su imagen; a su imagen lo creó; hombre y mujer los creó" (Gn 1, 27). *Por haber sido creado a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de persona*". Sistemáticamente, en su abordaje de la problemática ecológica, el magisterio subraya la especificidad del hombre, su dignidad y su superioridad en relación con el reinado animal. El Papa Francisco, en la encíclica *Laudato Sí*, articula sistemáticamente los dos temas, la solidaridad entre los seres vivos y la superioridad del ser humano. "Siendo creados por un mismo Padre, todos los seres del universo, estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie [nosotros subrayamos] de familia universal, una sublime comunión que nos mueve a un respeto sagrado cariñoso y humilde" (§89). [...] "Esto no significa igualar a todos los seres vivos y quitarle al ser humano este valor peculiar que implica una tremenda responsabilidad" (§90).

Entre estas tres dificultades suscitadas por la aceptación de las teorías de la evolución, la que implica mayores consecuencias inmediatas, para la coherencia de la práctica religiosa, es sin duda la segunda que cuestiona una perspectiva fácil y obvia de entender el pecado original, una doctrina central en el cristianismo occidental (a diferencia de la tradición ortodoxa) (Baudry, 2000). Pio XII, en *Humani generis*, en 1950, arremete contra el poligenismo porque no puede "compaginarse [subrayamos] con cuanto las fuentes de la verdad revelada y los documentos del magisterio de la Iglesia enseñan sobre la doctrina del pecado original" (§30). Superar la comprensión literal del pecado original implica replantear el significado de ciertos dogmas marianos, en particular la Inmaculada Concepción, y por lo tanto lleva a abordar desde otro ángulo el sentido de la salvación ofrecido por Cristo. Además, cuestionar la concepción casi genética del pecado original lleva a invalidar la necesidad del bautismo de los niños como borrador de "mancha", una tradición todavía muy común en la cultura peruana (Marzal, 2002; Lecaros, 2015).

Cabe recalcar que la aceptación de la perspectiva científica darwiniana implica la tarea ardua de reformular una argumentación teológica que se desarrolló y se construyó a lo largo de 20 siglos (Edwards, 2006). Por este motivo, a pesar de la clara posición asumida por la Santa Sede, las ambigüedades teológicas sobre el tema persisten. El *Catecismo de la Iglesia Católica* publicado en 1992 representa la referencia a la cual acuden todos los redactores de manuales de cursos y profesores. El texto, relativamente complejo, toma en cuenta los últimos descubrimientos científicos y la lectura crítica de la Biblia. Sin embargo, en las expresiones escogidas se nota la dificultad de presentar de manera catequética (valga la redundancia) el pecado original. El texto lo relaciona con un "primer hombre" pecador (§374). Después de esta referencia explícita a Adán, el siguiente párrafo (§375) considera el "lenguaje bíblico" como "simbólico". De la misma manera, al presentar el bautismo como sacramento, "para la remisión de los pecados..." (§1263), el texto vuelve a mencionar "el pecado de Adán": "en los que han sido regenerados no permanece nada que les impida entrar en el Reino de Dios, ni el pecado de Adán, ni el pecado personal, ni las consecuencias del pecado, la más grave de las cuales es la separación de Dios"¹¹². Consciente de la dificultad para abordar los textos del Génesis, el Papa Benedicto XVI, entonces Cardinal Ratzinger, dedicó varias homilías (1995) que fueron publicadas en formato de libro. El entonces Cardinal afirma que tenía el objetivo de compensar por la falta de escritos desde el campo teológico sobre el tema.

Estas reflexiones permiten dar cuenta de las reacciones de los profesores de religión entrevistados. Ellos en su mayoría no tienen acceso a los debates teológicos. Los libros a los cuales acuden, en particular el Catecismo, se expresan de manera poco clara sobre el tema.

¹¹² En los catecismos simplificados elaborados a partir de la obra oficial de 1992 se evidencia aun más la dificultad. En el catecismo menor del Arzobispado de Lima (2012), si bien es cierto se toma en cuenta la teoría de la evolución, en los capítulos que siguen Adán es considerado como el primer hombre pecador, responsable de la herencia pecaminosa que nos afecta a todos: el primer pecado "se llama pecado original" (§89); "Adán perdió para sí y para todos sus descendientes la santidad y la justicia originales que había recibido de Dios" (§90); como "consecuencias" para nosotros los "descendientes de Adán", "nuestra naturaleza humana quedó debilitada en sus fuerzas, sometida a la ignorancia, al sufrimiento y dominio de la muerte, e inclinada al pecado" (§91). En otro tipo de catecismo elaborado por otras instancias de la Iglesia (Catequesis Familiar, carpeta de los padres 2, capítulo 2), se encuentra la misma dificultad. Después de mencionar la teoría de la evolución, se presenta el pecado original a partir de la historia de Adán y Eva, dejando contradicciones no resueltas: "esto fue lo que sucedió: Desde Adán, los hombres abusando de nuestra libertad, en lugar de agradecer y acoger el Don y el proyecto de Dios, han querido ser Dios ellos mismos..."

Si se refieren a la teoría de la evolución en su presentación de la creación, recurren de una manera casi literal al relato de Adán y Eva para tratar del pecado original, de la Inmaculada Concepción... De allí, el temor de los profesores de religión a las preguntas capciosas de sus colegas de ciencias.

¿Por qué derrumbarse por Adán y Eva? Dimensión existencial y emocional del relato

Puede parecer paradójico que el cuestionamiento a un relato de la creación del mundo que no tiene incidencia directa sobre el cotidiano, provoque tanta emoción. Las personas no se relacionan a este relato como si fuera una historia *illo tempore* de un pasado acabado. El poder del relato proviene del sentido existencial que ha cobrado en el cristianismo¹¹³. La liturgia recoge esta dimensión del relato que se lee en momentos claves de la existencia, bautismo, primera comunión, matrimonios y en algunas fiestas o celebraciones religiosas de intensa significación, cuaresma, Semana Santa, San José Obrero y principalmente fiestas de la Virgen (en particular Inmaculada Concepción), sin olvidar las múltiples referencias en el contexto litúrgico-religioso¹¹⁴. Como lo nota Alexandre Faivre, analizando la formación de la doctrina cristiana en los primeros siglos de nuestra era: "la verdad en el discurso cristiano nunca ha sido una verdad teórica a la manera moderna, sino una verdad existencial, una verdad-vida, una verdad fuente de salvación. La verdad es certeza salvífica encarnada en Cristo" (Faivre, 1992: 272; Lecaros, 2016a). Los jóvenes se quedan con la "verdad existencial" y no con la "verdad teórica" que no les es, salvo para los estudiantes de ciencias, de mucha relevancia.

El relato de Adán y Eva es uno de los textos fundadores de la doctrina cristiana occidental y por lo tanto de la civilización occidental. En pocas palabras e imágenes, el pasaje articula una

¹¹³ Cabe recalcar que el impacto del relato de Adán y Eva tienen consonancia con la cultura de masas. Esta funciona sobre una base muy gráfica y visual, dando roles claros y contrastados a los actores de películas, telenovelas. Podríamos también considerar que la sobrevivencia del relato de Adán y Eva se debe indirectamente a la forma en la cual el Perú entró rápidamente en la modernidad a través de la mundialización, es decir, principalmente bajo la forma de "cultura de masa". Según Stuart Hall, "la cultura de masa mundial es dominada por los medios modernos de producción cultural y por la imagen que atraviesa y vuelve a atravesar las fronteras culturales" (Hall, 1991). El relato de Adán y Eva se ha presentado por siglos con una iconografía que no ha variado y que resume bien el sentido del drama. Es una imagen que se incorpora fácilmente a la cultura de masa lo cual ayuda a mantener su vigencia.

¹¹⁴ Los sacerdotes, ya sea por algunas carencias en su formación o por el formato limitado de la homilía, en general no se atreven a desarrollar un análisis metafórico del relato de Adán y Eva. Además, hemos escuchado varios sacerdotes comentar que temen las reacciones de su audiencia y que no quieren perturbar la feligresía.

dinámica relacional de envergadura universal entre Dios fuente de todo Bien, el mal de origen misterioso y los seres humanos. El teólogo Adolphe Geshé en su ensayo sobre el mal (2002) muestra como una cierta interpretación del mal como culpa ha prevalecido sobre otra alternativa, el mal como infortunio. La comprensión del mal como pecado provocado por el ser humano se impuso al mal como "malheur" (hechos o eventos destructores y dolorosos que escapan del control y de la voluntad). A partir de este punto de vista se ha desarrollado la doctrina del pecado original que fue primero teorizado por san Agustino. Esta línea explicativa enfatiza la responsabilidad del hombre y su complicidad con el mal y por lo tanto la expulsión del Edén aparece como un castigo divino.

Desde varios campos del saber, los especialistas han cuestionado esta interpretación que deriva en concepciones erróneas y hasta perversas sobre la naturaleza divina y humana (en particular femenina). Desde la perspectiva de historia del pensamiento, cabe destacar la obra de Jean Delumeau quien muestra que Dios llega a ser representado en el imaginario occidental como un Ser sádico (Delumeau, 1983, 2015, Lecaros, 2017). En el campo de la psicología y de la teología práctica, podemos mencionar a Marie Balmory y a Lytta Basset (Balmory, 1993, 2016; Basset, 2014). Por otro lado, los teólogos se han interesado en la significación existencial del pecado original. Expresa la "situación global de la humanidad", en la cual cada persona es a la vez "víctima del mal y cómplice del mal" (Sesbouë, 1999: p. 205), sin que haya necesidad de hacer intervenir la perspectiva casi genética de una mancha causada por la falta de nuestros ancestros y transmitido en la procreación¹¹⁵. Finalmente, el repensar el sentido del pecado original lleva a una reflexión sobre la significación de la salvación. Superando las categorías medievales de la ofensa, del honor y del rescate de las cuales se inspiró san Anselmo, así como el uso indiscriminado de la noción de sacrificio, se puede proponer una interpretación en términos de salvación sin castigo (Geshé, 2002). Joseph

¹¹⁵ No podemos desarrollar las múltiples aristas del debate sobre la creación y el pecado original. Abarca las preguntas existenciales principales de la humanidad. ¿Cuál es el origen del mundo y cuál es su inicio? ¿Dios lo creó? ¿Lo creó bueno? Si es así, ¿cuál es el origen del mal? ¿Qué responsabilidad tiene el hombre con el mal? El hombre ¿es pecador por naturaleza o bueno como lo pensaba Rousseau?... Para la perspectiva anglosajona sobre el tema ver el libro de Denis Edwards (2006). Con matices, según las fuentes de inspiración, ya sea en psicología, sociología o biología, las perspectivas son parecidas, se trata de entender las tendencias humanas universalmente compartidas que inducen a pecar. Para una reflexión más existencial sobre las perversiones producidas por malentendidos en la doctrina del pecado original, ver Jean Delumeau (1983, 2015) y Lytta Basset (2014).

Moingt considera la pasión como don y presenta en estos términos la posición de san Pablo, "la muerte de Jesús no es una exigencia de la justicia de Dios pero sí un don de su amor" (2014: 567).

La interpretación del mal que se focaliza sobre el pecado original favorece el desarrollo de una imagen de Dios como de un Ser justiciero, castigador. Aunque se esté promoviendo, por lo menos en algunos círculos católicos y protestantes, una imagen más serena de Dios, se mantiene profundamente ancladas en las mentalidades la imagen de un Dios temible, en particular en algunas formas de piedad popular (Lecaros, 2017, Marzal, 2002). El teólogo Walter Kasper quien ha inspirado la promulgación del año de la misericordia considera que en el siglo XXI, se debería imponer el "subrayado de la misericordia como tema central de la teología" (2012: p. 19), reparando así el "olvido" sistemático de la misericordia que Kasper considera como un problema esencial de los tratados sobre Dios (2012: 20). Refiriéndose a los "diccionarios enciclopédicos y manuales de teología" (2012: 19), Kasper califica de "decepcionante, incluso catastrófico" la casi ausencia de una mención a la misericordia divina. Cabe destacar que rectificando la imagen de un juez severo, el Papa Francisco se ha hecho sistemáticamente el abanderado de un Dios cercano y amoroso. En este sentido, se desenvuelve en todo acto público en coherencia y fidelidad con su divisa, *Miserando atque Eligendo*, que describe la actitud acogedora de Jesús frente al pecador y futuro apóstol san Mateo.

Entonces, ciertamente, el relato de Adán y Eva corresponde a un eje central de la "verdad existencial" cristiana, según la expresión de Faivre y sirve de referencia para interpretar muchos hechos misteriosos y/o perturbadores. Como lo expresa Sesbouë (1999: 66), los relatos de la creación y de la caída son "reveladores de un "proyecto" de Dios sobre el mundo. Dan así una significación a la vida de los hombres".

Sin embargo, la importancia interpretativa que conlleva el texto no justifica plenamente el derrumbe emocional observado. Como lo nota Marie Balmory (1993: 12), refiriéndose a Sigmund Freud y citando su libro, *Introducción a la psicoanálisis*, pasar del relato del Génesis a la teoría de la evolución implica una mala noticia para el ser humano, "reduce a nada las pretensiones del hombre a un lugar privilegiado en el orden de la creación". Freud entendía el golpe emocional que representa el cuestionamiento de la creación en Génesis, en

término de dignidad y/o de orgullo humano. De ser la corona de la creación, su finalidad, el hombre se vuelve un ser contingente, un mero accidente biológico. No cabe duda de la justeza de esta perspectiva, no obstante, entre uno de los más brillantes intelectuales europeos de los siglos XIX y XX y un humilde joven estudiante de San Ignacio, los parámetros no son los mismos: la dignidad (menos el orgullo) no es la preocupación primordial en San Ignacio.

Algunas aristas del análisis exegético de Catherine McDowell (2015) sobre el texto de Génesis pueden ayudar a entender mejor la raíz del remezón emocional observado. McDowell busca en los textos mesopotámicos y egipcios una fuente de inspiración para el Génesis. Este abordaje de la Biblia no es *per se* original, se ha empleado desde el momento en el cual los textos de la región han sido disponibles y traducidos (Sesbouë, 1999: 66). No obstante, McDowell hace referencia a textos hasta ahora no considerados. Compara la manera en la cual Dios crea el hombre en el Génesis con los rituales sagrados de transformación de estatuas en "divinidades" y de cadáveres en "momias divinas" (rituales del *mis pi pit pi* y del *wpt-r*). La escena de Edén y los rituales tienen varios elementos en común, desde el cuadro en un jardín maravilloso con ríos hasta los gestos de Dios (Yahweh Elohim) y de los sacerdotes (McDowell, 2015: 171). Cabe destacar en particular la manera en la cual después de fabricar el cuerpo de la estatua y de Adán, por el soplo del aliento (Espíritu), la materia inerte cobra vida y divinidad. Los gestos de Dios con Adán no expresan solamente dignidad sino una forma de profundo y visceral cariño. El profeta Isaías bien expresa este sentimiento con sus palabras: "Es que puede una madre olvidarse de su criatura, ni conmovirse por el hijo de sus entrañas? Pues, aunque ella se olvide, Yo no te olvidaré" (49,15). Dios en el Génesis se presenta como la madre que comprende y se adelanta para colmar las necesidades y los deseos de su criatura y que además "conoce" su criatura mucho mejor que ella se "conoce" a sí misma (con el sentido íntimo que cobra la palabra "conocer" en contexto bíblico).

Los jóvenes entrevistados no tienen obviamente la menor idea de la existencia de estos rituales antiguos sin embargo a través de estas imágenes que corresponden a gestos muy íntimos captan el sentido de este amor entrañable (entraña-ble) e incondicional del creador

por su creatura (Kasper, 2012)¹¹⁶. Cabe subrayar que la dimensión de cariño y de amor con la divinidad cobra un sentido aún más central en la vida de personas en dificultades. Las investigaciones de Comisión de la Verdad y de la Reconciliación reveló que la sociedad peruana está marcada por una "injusticia estructural, principalmente por sus "habitus" de discriminación" (2004: 62). En este contexto de exclusión y a menudo de violencia, Dios aporta consuelo, comprensión, esperanza y cariño: Dios no deja nunca desamparado.

Conscientes de la importancia de la dimensión sentimental hasta ahora olvidada, los obispos latinoamericanos la tomaron en cuenta en el Documento final de Aparecida (Marzal, 2004: 25). En el texto (§258 a §265) que aborda el tema, la piedad popular se interpreta en clave de cariño y ternura. En el párrafo 259 que describe más específicamente la práctica religiosa, se encuentran estas expresiones: "cariños a los santos y a los ángeles", "gozo", "encuentro de amor", "ternura y cercanía de Dios", "amor", "expresión de un corazón". Tal como lo nota el Documento de Aparecida, la dimensión afectiva se evidencia particularmente en la relación a la imagen o a la estatua de Cristo, de la Virgen o de algún santo. El devoto guarda consigo copias en forma de estampitas que suele tocar para darse ánimo varias veces al día, es una manera de sentirse acompañado.

Además, este Dios de amor y de cariño es un Ser, para el cual como bien lo dijo un joven, recogiendo el sentir de sus compañeros, "nada es imposible", es un Ser por encima de las leyes que lo puede todo. En esta perspectiva, las leyes naturales quedan secundarias frente a la intervención milagrosa, misteriosa y casi arbitraria de Dios. En la Academia Pontificia de Ciencias, el Papa Francisco (Francisco, 2014), con mucho humor describió así al Dios creador imaginado a partir del Génesis: "Cuando leemos en el Génesis el relato de la creación, corremos el riesgo de imaginar que Dios haya sido un mago con una varita mágica capaz de hacer todas las cosas. Pero no es así. Él creó los seres humanos y los dejó desarrollarse según las leyes internas que Él dio a cada uno, para que llegase a la propia plenitud. [...] Dios no es un demiurgo o un mago, sino el creador que da el ser a todas las cosas".

¹¹⁶ En el marco de este artículo, no podemos desarrollar un tema tratado en otras partes: la manera en la cual el Dios cariñoso y el Dios castigador no son excluyentes. El Dios castigador al poner orden y justicia cuida de su criatura y pone en su sitio el mal. El castigo en tanto que representa justicia es una forma de amor (Lecaros, 2017).

Catalina Romero expresa de manera muy acertada la presencia de este Dios cariñoso y poderosamente milagroso que se involucra en el cotidiano del devoto, lo acompaña y cambia el rumbo de los hechos. Romero (2013: 607) refiriéndose a la perspectiva de Marzal, afirma: "El encanto está presente en el milagro de la supervivencia diaria, de salir vivos de un hospital, del final de un juicio cuando no se esperaba nada de los jueces, de encontrar la solidaridad del prójimo para enfrentar una enfermedad o el desempleo. Pero también está presente como espacio de racionalidad y de comprensión de un mundo cuyas claves entrecruzadas son difíciles de interpretar y aún más de explicar".

Las teorías de la evolución y el Dios que "respetar" las leyes naturales no encaja fácilmente con el Ser cariñoso y milagroso siempre atento a las necesidades de sus fieles. Estas teorías son poco compatibles con las convicciones íntimas en las cuales se enraízan la fe de muchos devotos. Con razón, entonces, los profesores de religión temían que sus colegas científicos susciten inquietud y perturbación en los jóvenes.

Conclusión

El relato de Adán y Eva, a pesar de su antigüedad (más de 2500 años) y de sus referencias a costumbres de otro tiempo y otros lares, mantiene su pertinencia. Para muchos, sigue ilustrando y justificando en pocas palabras e imágenes una manera de percibir el mundo o mejor dicho de ser y de estar en el mundo.

Muchos motivos confluyen para que este pasaje bíblico siga interpretado de manera literal aunque la Iglesia católica, desde hace más de dos décadas, haya recusado esta perspectiva. No obstante, perduran varias ambigüedades teológicas que la Iglesia católica tiene dificultad para clarificar y disipar porque implica una relectura de algunos aspectos de una doctrina que se desarrolló a lo largo de dos milenios. Además, las carencias crónicas en el sistema educativo peruano en particular en el mundo rural no permiten una aprensión adecuada del tema. A estos factores circunstanciales que podrían ser superados, se añade una cosmovisión vivencial y una dimensión afectiva tan profundamente arraigadas que cualquier crítica sería podría provocar una forma de trauma. El cuestionamiento sobre la veracidad histórica del Génesis ocasiona "derrumbes" emocionales.

Estas reflexiones nos llevan a reconsiderar algunas aristas de la teoría de la secularización planteada por Casanova. Ciertamente la diferenciación de esferas es una de las características del proceso. Corresponde a la capacidad a considerar algunas verdades y costumbres como válidas en ciertos ámbitos y circunstancias y no en otros. Dios puede estar presente, acompañarme pero el adoptar una actitud científica implica no tomar en cuenta esta dimensión sin embargo central en mi cotidiano, implica pensar un mundo en el cual el actuar cariñoso y milagroso de Dios no interfiere (Casanova, 2017: 28). La secularización no corresponde a las creencias, a las prácticas y ni siquiera a las concepciones. No es solamente un mundo "desencantado", es principalmente un mundo "desencarnado", un mundo "desensibilizado", se trata de un mundo sin el cariño de Dios, un mundo que estremece a los que lo esperan todo de Dios.

Bibliografía

Papa Francisco, Carta encíclica, *Laudato sí, Sobre el cuidado de la casa común*, 2015.

Pio XII, Carta encíclica, *Humani generis*, 1950.

Pablo VI, Discurso del 11 de Julio 1966 a los participantes a un simposio sobre "el misterio del pecado original" https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1966/documents/hf_p-vi_spe_19660711_peccato-originale.html (consultado 1/2/2016)

Juan Pablo II, Mensaje del 22 de octubre de 1996 a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evolutione.html (consultado 1/2/2016)

Benedicto XVI, Mensaje de Su Santidad Benedicto XVI para la XL Jornada Mundial de la Paz, 1 de Enero 2007. "La persona humana, corazón de la paz". https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.html (consultado 1/2/2016)

Francisco, Discurso del Santo Padre Francisco con motivo de la inauguración de un busto en honor del Papa Benedicto XVI, sesión plenaria de la Academia Pontificia de las Ciencias.

https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141027_plenaria-accademia-scienze.html (consultado 1/2/2016)

Documento Final de Aparecida, V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe. 2007

Catecismo de la Iglesia Católica 1992.

Arens, Eduardo, (2011) *Adán, un ensayo de antropología bíblica*, Lima, UARM, Paulinas, CEP.

Aste, Gerardo (2014) *Dando razones de nuestra esperanza, la pregunta acerca del mal*, Lima, CEI.

Balmory, Marie, (1993) *La divine origine, Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris, Grasset.

Balmory, Marie, Marguerat, Daniel, (2016) *Nous irons tous au paradis*, Paris, Albin Michel.

Basset Lytta, (2014) *Oser la bienveillance*, Paris, Albin Michel.

Baudry, Gérard-Henry, (2000) *Le péché dit originel*, Paris, Beauchesne, Théologie Historique 13.

Benedicto XVI, (Ratzinger, Joseph), (1995) *In the beginning..., a Catholic understanding of the story of creation and the fall*, Grand Rapids, Eerdemans.

Casanova, José, (2017) "Dinámicas religiosas y seculares en nuestra era global: más allá de la secularización", En Lerner, Salomón y Giusti, Miguel, Ed., *Postsecularización, nuevos escenarios del encuentro entre culturas*, Lima, PUCP.

Casanova, José, (2013) "Is secularization global?", in *Opening new spaces Worldwide mission and secularization*, (2013, in German, coedited Gregor Bub and Marcus Luber), <http://berkleycenter.georgetown.edu/publications/is-secularization-global> (consultado 1/2/2016)

Casanova, José, (2012) *Genealogías de la secularización*, Barcelona, Anthropos.

Cleary, Edward, (2009), *How Latin America saved the soul of the Catholic Church?*, Mahwah New Jersey, Paulist Press.

Comisión de la Verdad y de la Reconciliación, (2004), *Informe Final (1980-2000), El proceso, los hechos, las víctimas*, Lima, UNMSM-PUCP, Tomo 1.

Delumeau, Jean, (2015) *L'avenir de Dieu*, Paris, CNRS éditions.

Delumeau Jean, (1983) *Le péché et la peur, la culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*, Paris, Fayard.

Edwards, Denis, (2006) *El Dios de la evolución, una teología trinitaria*, Maliaño, Sal Terrae.

Faivre, Alexandre, (1992) *Ordonner la fraternité, pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris, Cerf.

Geshé, Adolphe, (2002) *Le mal*, Paris, Cerf.

Hall, Stuart, (1991) "The local and the global: Globalization and ethnicity", En A. King, Ed., *Culture and the world system*, Londres, Macmillan.

Kasper, Walter, (2012) *La misericordia, clave del evangelio y de la vida cristiana*, Santander, Sal Terrae.

Lecaros, Véronique, (2017) "Dios castigador, Dios juez o Dios amado?, Imágenes de Dios en medios católicos y pentecostales peruanos", En **Horizonte**, Belo Horizonte, Vol. 15 N°46, p. 557-605.

Lecaros, Véronique, (2016a) "Las distintas caras de la secularización en Perú: la fragilidad del encantamiento religioso en la periferia", En Barrera, Paulo, Ed., *Diversidade religiosa e laicidade no mundo urbano Latino-Americano*, Curitiba, CRV.

Lecaros, Véronique, (2016b), Evolución de la práctica de los sacramentos en Lima, En Romero, Catalina, Ed. *Diversidad religiosa en el Perú, Miradas múltiples Perú*, Lima, PUCP.

Lecaros, Véronique, (2016c) "Las interpretaciones de Adán y Eva o la formación de científicos en el Perú", En **Sílex**, Vol.6, N°2, p. 105-121.

Lecaros, Véronique, (2015), "Los católicos y la Iglesia en el Perú. Un enfoque desde la antropología de la religión". En **Cultura y Religión**, Vol. 9, N°1, Universidad Arturo Prat,

Iquique, Nov. Available at <http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/issue/view/46> [accessed 21 jan. 2016]

Lecaros, V., (2017b), Dios castigador, Dios juez o Dios amado?, Imágenes de Dios en medios católicos y pentecostales peruanos, in **Horizonte**, Belo Horizonte, Vol. 15 N°46, p. 557-605.

Martín, Eloisa, (2007) "Aportes al concepto de "religiosidad popular", una revisión de la bibliografía argentina", En **Ciencias Sociales y Religión en América Latina**, ACSRM.

Marzal, Manuel, (2004) "Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina", En Marzal Manuel, Romero Catalina, Sanchez José, Eds. *Para entender la religión en el Perú 2003*, Lima, PUCP.

Marzal, Manuel, (2002) *Tierra encantada*, Lima, PUCP.

McDowell, Catherine, (2015), *The image of God in the garden of Eden*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns.

Moingt, Joseph, (2014) *Croire au Dieu qui vient*, Paris, Gallimard.

Parker, Christian, (1993) *Otra lógica en América Latina, Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura económica.

Romero, Catalina, (2016) "El Perú, país de diversidad religiosa", En Romero, Catalina, Ed., *Diversidad religiosa en el Perú, Miradas múltiples*, Lima, PUCP.

Romero, Catalina, (2013) "Por el encanto de una tierra", En Sánchez, José, Curatola, Marco, Eds., *Los rostros de la tierra encantada, religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo mundo, homenaje a Manuel Marzal, S.J.*, Lima, PUCP.

Romero, Catalina, (2009) "Religion and public spaces: Catholicism and civil society in Peru", En Hagopian, Frances, Ed., *Religious pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America*, Notre Dame, University of Notre Dame.

Romero, Catalina, (2008) "Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú", En Romero, Catalina, Ed., *Religión y espacio público*, Lima, PUCP, CISEPA.

Sesbouë, Bernard, (1999), *Croire*, Paris, Mame.

Taylor, Charles, (2007) *A secular age*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press.

Torre de la, Renée, Martin, Eloisa, (2016) "Religious studies in Latin America", En **Annual Review of Sociology**, 42, pp 473-492.

EL CONCEPTO DE JUSTICIA: DEBATE DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Jairo Sterling Rivera
Fundación Universitaria San Alfonso
Bogotá, Colombia

Resumen

La ponencia trata sobre las concepciones de justicia en la contemporaneidad y el debate surgido entre las mismas. Al respecto, se hace un análisis sobre las discusiones en torno a los aportes de dicho concepto, tras la publicación de *Teoría de la justicia* (1971) de John Rawls, cuya propuesta domina el ámbito de la discusión. Para ello, se realiza un recorrido por los principales autores que asumen una concepción de justicia en contravía a la rawlsiana (*liberalismo, comunitarismo, libertarismo, marxismo y feminismo*).

Estas teorías dejan ver su rasgo característico por ser distintas la una de la otra en lo que concierne a los intereses de las personas, es decir, cada concepción de justicia enfoca el dilema de los intereses desde diferentes perspectivas. Ello incide en su postura al momento de dictaminar cuáles derechos y recursos serían los mejores para proteger a las personas en su concepción e ideales de bien.

Es así que, enmarcada en la disputa protagonizada por los enfoques positivista y el reflexivo, la ponencia evidencia que el concepto de justicia se consolida como un constructo de imperante reflexión social y política.

Acudiendo a dicho debate, el eje problémico que se observará durante la presentación es el siguiente: ¿Qué derechos y qué libertades deberíamos proteger si queremos tratar a las personas como iguales? Sobre esta cuestión ha versado gran parte de la filosofía política en las dos décadas pasadas.

Por ello, la ponencia busca evidenciar la manera como dichas concepciones han hecho posible la reflexión crítica de los sistemas gubernamentales y la posibilidad de reivindicaciones por medio de “nuevas teorías” que desembocan en los conflictos sociales, para dar respuesta a un proceso de consensualización en el marco del ordenamiento jurídico

político con base en legitimidad, validez y eficacia de lo establecido y consensuado para el bienestar.

Introducción

Se suele utilizar la palabra *Justo* para referirse a aquello que satisface los intereses; es común identificar lo justo con lo correcto y aplicable, de manera que se arguye afirmando que aquello está bien o está mal. En el plano de lo moral, la justicia es algo que se experimenta desde niño; ahí se empieza a interactuar con la terminología *Justo* de acuerdo con los gustos, penas y afectos. De esta manera, la justicia tiene que ver con la forma en que se piensa, delineada por las características del cómo se educa, por las creencias y todas las circunstancias de donde se vive, es decir, los sentires culturales, en donde se forman los sujetos.

De acuerdo con lo anterior, la justicia se muestra en sí como un gran problema, ya que no tiene una connotación unívoca. Ello se evidencia en las discusiones que surgen sobre qué está “bien” y qué está “mal”, lo correcto e incorrecto, de cómo se debería vivir en sociedad. Manifestación que es dada al no tener una definición única de justicia. Por eso la justicia nunca se puede desligar de la ética (moral), el derecho y la política.

Por consiguiente, cuando se habla de justicia también se toma como referencia el cómo deberían ser las relaciones entre las personas y con la naturaleza, cómo debería ser la sociabilidad, es decir, cómo se debe vivir en sociedad, las leyes para gobernar, los derechos, el bienestar, la promoción de principios y virtudes, libertad e igualdad, etc. Todo ello resulta ser contrapuesto, porque no se llegará a una única definición sobre la justicia.

Este escrito trata sobre algunas de las distintas teorías de la justicia, de lo que ellas dictaminan sobre lo más importante para la sociedad, pues según sea la concepción sobre qué es lo justo, así mismo será creída como ilegítima o legítima.

1. Debate liberalismo comunitarismo

La filosofía política contemporánea a partir de John Rawls ha constituido un debate enmarcado de modo general por las concepciones liberales y comunitaristas. Éstas críticas son las que le permiten al autor hacer un vuelco en su postura inicial constituyendo la publicación de *Liberalismo político* en 1993, obra que demuestra el llamado giro rawlsiano, que evidencia una cercanía no tanto al Comunitarismo, cuanto al Republicanismo, en donde de una manera más amplia desarrolla y consolida los planteamientos de legitimación y estabilización de los sistemas políticos contemporáneos dentro de un contexto de modelo de democracia consensual, ahondando en los debates sobre el liberalismo político en confrontación con Jürgen Habermas.

Unido a ello, los liberales reaccionan frente a los planteamientos de John Rawls por sus implicaciones para la estructuración institucional de los Estados y sociedades. Al respecto, menciona Oscar Mejía: “Las primeras reacciones a la propuesta rawlsiana, en la misma década de los 70, van a provenir desde la orilla liberal, de los modelos neocontractualistas de Nozick (1988) (1974) y Buchanan (1975), siguiendo a Hobbes y Locke, respetivamente, y más tarde, aunque en forma menos sistemática, del mismo Hayek (1995) (1973- 1979). Un tanto tardía diez años después, Gauthier (1994) (1976) igualmente se inscribe en esta crítica liberal a Rawls” (MEJÍA QUINTANA 2005, 65).

De acuerdo con lo anterior, el común denominador de estas posturas gira en torno a la crítica sobre el manejo liberal del concepto de libertad. Se pueden describir dichas posiciones del siguiente modo:

1. Comunitaristas: MacIntyre, quien se apoya en una concepción aristotélico-tomista de la comunidad; Sandel, con una visión republicana; Walzer, desde una reflexión democrático-pluralista; y Taylor, con una concepción hegeliana-ilustrada.
2. Liberales: Los dos representantes más importantes son Rawls y Dworkin, interesados en la defensa de los derechos fundamentales de los ciudadanos.
3. Libertarios: Dos son sus principales representantes: Robert Nozick, quien defiende los derechos individuales a partir de una visión liberal basada en John Locke; y, Murria N.

Rothbard.

4. Comunitaristas afines al liberalismo: R.M. Unger, J. Finnis, M.M. Glendon, A. Etzioni y R.N. Bellah.

5. Liberales con afinidades comunitaristas: Richard Rorty y Joseph Raz.

A continuación se abordarán algunas de estas posturas, con el fin de complementar el debate que constituye la filosofía política contemporánea:

La postura liberal

Esta tendencia, en la que se ubica al propio Rawls, se fundamenta en el respeto a los individuos como entidades autosuficientes y merecedoras de derechos inalienables, que conlleva a la existencia de una primacía de los derechos individuales frente a los derechos sociales. De esta manera, siguiendo una concepción deontológica, prevalece como dimensión privilegiada lo justo sobre la concepción de bien. Por consiguiente, la postura liberal es resultado de la concepción Kantiana, alcanzando con Rawls su principal expresión.

Los liberales buscan favorecer las libertades económicas como necesarias y así manifestar su idea general propia de igualdad. Como principio de las ideas liberales, en la libertad de mercado lo que se buscaría es hacer responsable a las personas de sus elecciones, pero, a la vez se tendrá que limitar ese mercado si se perjudican los sujetos, ya que, ello mismo no corresponde a sus elecciones.

En esta postura los derechos individuales no pueden ser sacrificados en pro del bien común. Es decir, desde la concepción del pluralismo social, el consenso mayoritario se hace ilegítimo, puesto que cada individuo tiene derecho a decidir cómo vivir, y esta decisión es inviolable aunque no haya consenso. En este sentido, se aboga por la neutralidad del Estado, que en su quehacer no debe intervenir en ninguna decisión sobre la forma correcta de vida, ya que evitaría el libre desarrollo del individuo.

En esta línea, se ubica Dworkin, quien sustenta una postura liberal para la sociedad, promoviendo un liberalismo igualitario, en donde afirma que cada persona es responsable de sus concepciones de vida. La idea de recursos es primordial en Dworkin y para él la situación

de cada persona debe evaluarse según sus recursos y no la satisfacción que posean de ellos. Por consiguiente, Dworkin busca la concepción de recursos iguales para cada individuo.

De esta manera, Dworkin continúa la línea trazada por Rawls, desde la concepción de la necesidad de neutralidad del Estado. Así que, el Estado no debe concebirse desde ninguna idea de bien que se considere superior éticamente a otra, ya que debe tenerse en cuenta el respeto por las diferencias de cada individuo.

La postura comunitarista

Existen diferentes tendencias dentro de la línea comunitarista. Sin embargo, todas ellas tienen como características la crítica, desde una postura hegeliana a la actitud kantiana del sujeto trascendental retraído de su comunidad. Los comunitaristas retoman la importancia del concepto de ser social delineado por Aristóteles, como requisito indispensable para la propia realización. Bajo esta influencia, la defensa de la identidad es la fundamental crítica comunitarista al liberalismo, rechazando la visión atomista que éste tiene sobre la libertad. Paraphrasing Gargarella, el atomismo es un término con el que los comunitaristas tienden a describir aquellas doctrinas contractualistas surgidas en el siglo XVII, que adoptan una visión de la sociedad como un agregado de individuos orientados por objetivos individuales.

Así mismo, el comunitarismo, le crítica al liberalismo su incompatibilidad con el multiculturalismo en la medida en que la decadencia de determinada cultura no les interesa, mientras que el comunitarismo defiende la conservación del contexto cultural.

En esta línea se ubica Charles Taylor, quien en su libro *Hegel y la sociedad moderna*, publicado en 1979, continuó como afirma Gargarella, la crítica de Hegel a la racionalidad kantiana: “Dichas críticas apuntaban tanto al concepto de razón puramente formal utilizada por Kant -un concepto de razón que impediría dar contenido alguno a nuestras obligaciones morales -como a la concepción de la autonomía por él propuesta -una concepción que justamente rechazaba lo que Hegel consideraba más importante: la inmersión del individuo dentro de su comunidad” (GARGARELLA 1999, 223).

Esta crítica de Taylor, sustentada en su defensa por la identidad, se fundamenta en las relaciones del individuo con quienes le rodean, y en el conocimiento de la cultura en la que se encuentra inmerso. Por lo tanto, mientras el liberalismo afirma que cada individuo tiene derecho a criticar la pertenencia a su comunidad para perseguir ideales diferentes, el comunitarismo responde que la práctica de tal concepción nos llevaría a dejar de ser quienes somos.

Así mismo, en *La tesis social* de Taylor se encuentra una propuesta para rechazar el atomismo del liberalismo, reafirmando la idea del hombre como animal político, que no se puede separar de su sociedad, por lo cual no le es permitido exigir derechos a expensas del bien común. Por tal razón, según Taylor, se debe abandonar la idea de neutralidad estatal propuesta por el liberalismo.

En el marco de esta crítica al atomismo de la teoría liberal, los comunitaristas rechazan la centralidad que dicha teoría le aporta a los derechos humanos. De este modo, Taylor “cuestiona la prioridad asignada a los derechos sobre los demás elementos del cuadro normativo y establece una conexión orgánica entre el goce de estos derechos y el deber, por parte del individuo, de contribuir a la conservación de la forma de vida social en el interior de la cual ellos son gozados” (GARGARELLA 1999, 223).

Es en este sentido, donde los comunitaristas afirman que defender los derechos individuales de una forma extremada, implica dejar de lado el sentido de deber que el individuo debería poseer al tener el sentimiento de pertenencia a una comunidad; por lo que, ante todo, olvida la existencia y la necesidad de los derechos sociales como mecanismos y fuentes ineludibles del ejercicio de la libertad.

Siguiendo este argumento comunitarista, desde una tendencia Republicana, se ubica Michael Sandel, con su libro *El liberalismo y los límites de la justicia*. Sandel realiza una crítica sobre la separación que existe entre la teoría liberal, la justicia y la idea de bien en la doctrina política promulgada por John Rawls. Para Sandel, el pensamiento de John Rawls, según el cual las personas son libres de escoger sus propios fines, restringe la capacidad del ser humano de descubrir los valores de su comunidad, limitándose a realizar una mirada negativa

a las prácticas culturales propias de todas las comunidades. Así mismo, desde el punto de vista de Sandel, la concepción individualista de la libertad que separa la esfera privada de la pública, ignora las obligaciones que todo individuo tiene con la comunidad a la que pertenece, haciendo que la individualización de los derechos lleve al enfrentamiento entre los sujetos que conforman el Estado.

De esta manera, Sandel hace una crítica a los kantianos liberales, porque ellos le dan la primacía a lo correcto sobre la idea de bien, en la medida en que afirman por una parte, que los derechos individuales no pueden sacrificarse en pro del bien general, y por otra parte, que dichos derechos no pueden circunscribirse a ninguna idea de vida buena. Con ello, dejan al sujeto como anterior a sus fines, de manera que su libertad no le permite ser definido por supuestos, sino que le lleva a revisarlos constantemente sin saber en últimas lo que desea buscar. De este modo, según Sandel, si se sigue esta concepción se llegaría a una crisis de pertenencia del propio entorno.

En consonancia con lo anterior se encuentra el comunitarismo de tendencia conservadora, donde puede ubicarse a Alasdair MacIntyre, quien también realiza una crítica a la visión atomista, y afirma que las razones personales que promueve el liberalismo, como herencia del iluminismo, tienen un desconocimiento de la finalidad propia de la vida humana, sesgándose en una visión sustentada desde el desarrollo de las virtudes propias del hombre, olvidando que estas son ejercidas netamente en las prácticas intersubjetivas.

En este espectro, se ubica otra visión comunitarista, la de Michael Walzer, para quien la distribución de bienes sociales no ha de ser de manera igualitaria, como lo afirma la teoría de Rawls, sino que las desigualdades pueden existir de acuerdo a la concepción de cada tradición. Por consiguiente, Walzer considera que, para llevar a cabo la distribución, se debe establecer una valorización de los bienes, es decir, que el dinero no se debe valorizar como bien supremo, pues esto es lo que ha llevado a que el capitalismo se imponga de una manera injusta, donde a partir de la distribución del dinero, el individuo posee sus privilegios. Sobre ello, el autor considera que es la comunidad la que tiene la tarea de la valorización de todos los bienes y no el filósofo.

Ahora bien, desde el punto de vista liberal, se realizan algunas críticas a la teoría comunitarista. Como primera medida, en el comunitarismo se encuentra la concepción de derechos, no del individuo sino del ciudadano. Es así que, una persona ha de poseer derechos, siempre y cuando pertenezca a una comunidad y se circunscriba a la idea de bien que gobierna a esta. De tal manera, si el individuo se ve afectado en algunos de sus derechos por la comunidad, este no tendría ninguna institución a la cual apelar, por lo que es la comunidad la que le da el título de ciudadano, ya que es esta la que le brinda los derechos a los que puede acceder como parte de ella.

Como segunda medida, la teoría comunitarista acentúa las obligaciones que el individuo deviene con la comunidad en su calidad de ciudadano. De este modo, la condición para la reclamación de derechos por parte del ciudadano consiste en cumplir con las obligaciones que debe a la institución que le hace acreedor de tales derechos.

Como tercera medida, en esta crítica de la teoría liberal a la comunitarista, se puede ubicar la limitación que según el liberalismo, el comunitarismo le impone a la idea de tolerancia. Esta limitación consiste en que la comunidad se niegue a reconocer todas y cada una de las concepciones individuales, o de las libertades y derechos del individuo, considerando que merecen ser sacrificadas con el fin de no dejar debilitar los lazos sociales, ya que sólo dentro de ellos el individuo es merecedor de deberes y derechos.

También, como crítica liberal a estas teorías, Papacchini menciona a Dworkin, quien rechaza esta concepción comunitarista desde los siguientes postulados:

- La forma de vida de nuestras familias, nuestras prácticas y gustos quedaría sometidos a la decisión de la mayoría.
- El comunitarismo impone la limitación de la tolerancia, por tanto al individuo le corresponde, en respuesta a su calidad de ciudadano, velar por la fortaleza de los lazos sociales de la comunidad, de manera que es su deber "corregir" las formas de vida de aquellos ciudadanos que están yendo en contra del ideal que la comunidad afirma que el individuo debe poseer para tener una vida digna.

Desde el punto de vista comunitarista se hace la afirmación que el ideal de tolerancia propiciado por la teoría liberal, acarrea que la comunidad no pueda llevar a cabo sus funciones esenciales como grupo social, lo cual lleva al desarraigo total. Al respecto, Dworkin responde que esta postura crítica del comunitarismo degenera en un paternalismo que obliga a todos a seguir una supuesta idea de bien que según dicha tendencia aceptarían todos gustosos. Desde esta perspectiva, se niegan las concepciones de vida que cada individuo pueda tener.

En esta línea argumentativa, se encuentra otro autor que realiza contra-argumentos al comunitarismo sobre las críticas que este ha hecho al liberalismo, a saber, Kymlicka, quien rechaza tales postulados por contener interpretaciones sesgadas de lo que las minorías desaventajadas han de pretender, ya que generalmente, partiendo de una concepción liberal de vida justa, dichas minorías no buscarían separarse de la comunidad sino unirse a ella y ser tenidas en cuenta.

Por tanto, desde la postura de Kymlicka, en contra de las argumentaciones del comunitarismo, se evidencia que los derechos sociales sí pueden ser pensados dentro de una teoría liberal de la justicia, reconociendo las diferencias. Es así que, recurriendo a Rawls y Dworkin, defiende los derechos colectivos, especialmente de las minorías desaventajadas por motivos raciales o culturales en la comunidad. Al respecto, Gargarella cita a Kymlicka: "Si no se establecieran derechos diferenciados a favor de algunos grupos, los miembros de ciertas culturas minoritarias carecerían de la misma capacidad para vivir y trabajar en su propio lenguaje y cultura que sí le es garantizada a los miembros de las culturas mayoritarias" (GARGARELLA 1999). Por tal razón, la participación de representantes de diferentes culturas en el parlamento es de suma necesidad.

2. El Libertarismo y la idea de mercado

Esta propuesta se basa en la libertad individual como valor fundamental. Persigue que el papel del Estado sea limitado y defiende el libre mercado oponiéndose a las políticas de imposición redistributiva que llevan consigo una política de igualdad. Los libertaristas otorgan a los sujetos, derechos de propiedad como mecanismo que incrementa la utilidad y

consolida la democracia. Al respecto nos dice Will Kymlicka, “los individuos tienen derecho a disponer libremente de sus bienes y servicios, y tienen este derecho sea esta o no la forma de garantizar la productividad. Dicho de otro modo, el gobierno no tiene derecho a interferir en el mercado, ni siquiera con el objeto de incrementar la eficiencia” (KYMLICKA 1995, 111). De esta manera, se muestra que los individuos tienen derechos básicos que no pueden ser vulnerados por ningún individuo o grupo cultural.

En coherencia con ello, se asume que todos los sujetos tienen derechos a los bienes que poseen. De manera que la redistribución justa solo puede ser el resultado de los libres intercambios entre los individuos. Por lo cual, lo injusto se presenta cuando en contra de la voluntad de las personas el gobierno cobra impuestos de estas transferencias.

Siguiendo a Nozick, se consideraría que el único tributo justificado es el que se orienta al recaudo de ganancias para el mantenimiento de instituciones básicas que son necesarias para la protección de los sistemas de libre mercado (libres transferencias). Ello se refiere por ejemplo al sistema judicial, a la institución policial que tiene como función hacer cumplir las transferencias libres entre los sujetos.

Nozick critica las concepciones de Rawls y Dworkin, según las cuales una redistribución justa debe estar encaminada hacia la libre elección de las personas. Desde esta perspectiva se aceptaría el cobro de impuestos de los libres mercados, en la medida en que es injusto que los menos favorecidos que carecen de alimentos y recursos para vivir mueran de hambre dado que no tienen nada que ofrecer a los otros en el libre intercambio, ni tampoco cuentan con protección en salud y educación, de manera que resultaría justo el cobro de impuestos para compensar a los menos favorecidos.

En contra punto a ello, Nozick sustenta que dicha concepción es injusta, (cobro de impuestos de las transferencias de mercado) porque las personas tienen derechos a sus propiedades si han sido justamente obtenidas, de manera que los sujetos pueden hacer uso de sus recursos como lo consideren conveniente, siempre y cuando esto no implique el uso de la fuerza y el engaño. A propósito de esta defensa del libertarismo dice Kymlicka, “existen ciertas limitaciones a lo que puedo hacer: mi derecho a tener un cuchillo no incluye mi derecho a

cláveselo en su espalda, ya que usted tiene derecho a su espalda. Sin embargo, soy libre de hacer lo que quiero respecto de mis recursos, puedo gastarlos para adquirir los bienes y servicios de otros, o puedo simplemente dárselos a otros (incluso al gobierno), o puedo decidir negárselos a otros (incluso al gobierno)” (KYMLICKA 1995, 111).

De esta manera, para el libertario, nadie tiene derecho a quitarle sus posesiones, ni siquiera con el objeto de darles a los menos favorecidos económicamente. Dicha concepción lleva consigo el principio ético de no agresión, y favorece todo aquello que lleve al intercambio voluntario (principio de libre comercio), esto es, que ambas partes al encontrarse se beneficien, guardando respeto por la propiedad del otro para salvaguardar una coexistencia pacífica. Como se ha mencionado, el plan del libertarismo en cuanto a derechos de propiedad excluye el plan redistributivo liberal.

Uno de los puntos centrales de esta teoría es que las personas son poseedoras de derechos y que nadie puede arrebatárselos. Puesto que la sociedad (justa) deberá tener como imperativo respetar los derechos, porque en ellos subyace el principio kantiano, que consiste en que los individuos son fines, no simplemente medios, de manera que no pueden ser afectados sin su consentimiento.

El filósofo Michael Sandel refiere lo siguiente: “los libertarios son partidarios de que los mercados estén libres de toda atadura, se oponen a que los regule el Estado. Pero el motivo de esta actitud suya no es la eficiencia económica, sino la libertad humana. Su doctrina central afirma que cada uno tiene un derecho fundamental a la libertad: el derecho a hacer lo que se quiera con las cosas que se posea con tal de que se respeten los derechos de otros a hacer lo mismo” (SANDEL 2011, 73).

3. El Utilitarismo y su apuesta por la felicidad

El utilitarismo es una corriente ética basada en el principio de utilidad, que consiste en proporcionar el mayor bien posible a la mayor cantidad de personas. Por tanto, la “bondad” o la “maldad” de la acción ya no tienen como consecuencia el elemento personal, sino que recae sobre la colectividad, es decir que, el elemento fundamental es el colectivo, ya que se

pretende así crear el bienestar general. Por consiguiente, la felicidad es elemento principal, siendo ella la búsqueda de la colectividad para procurar el bienestar general.

La felicidad se convierte en la finalidad de la acción humana, vinculada a la realización de las acciones útiles, entendido lo útil como aquello que es bueno para ser felices. Así, la utilidad es un criterio para determinar la finalidad de las acciones morales.

Michael J. Sandel en su libro *Justicia*, distingue tres formas de abordar la redistribución de bienes, persiguiendo en cada uno de ellos una forma diferente de abordar la justicia: *la libertad, la virtud y el bienestar*. Es importante resaltar el último de ellos por su énfasis en la prosperidad, indagando acerca del utilitarismo como tendencia influyente que presenta cómo y por qué se debe preservar el *bienestar*, como dirán los utilitaristas, se trata de buscar la mayor felicidad para el mayor número.

Al respecto, es pertinente acudir a la historia que expone Sandel sobre *El principio de la máxima felicidad*. El autor escribe sobre los cuatro marinos ingleses que quedaron a la deriva en medio del mar en el verano de 1884, tras irse su barco a pique en una tormenta. Para sobrevivir tuvieron que asesinar a uno de ellos, el enfermo, el que menos tenía que perder por ser joven y huérfano, Richard Parker. Esta historia como muchas que se dan hoy en día, se pueden justificar arguyendo que la moralidad de un acto depende sólo de sus consecuencias, es decir, una vez que se consideren todos los puntos de vista, se debe hacer aquello que produce el mejor estado de cosas. Contraponiéndose a este punto de vista se presenta otra manera de considerar las acciones, que consiste en poner por encima deberes y derechos (fundamentales) que se deben respetar independientemente de las consecuencias.

Al respecto, en el iniciador del utilitarismo, Jeremy Bentham, se encuentra la idea principal de maximizar la felicidad, éste es el principio mayor de la moral para dicha corriente, por tanto, debe hacerse aquello que maximice la utilidad. Como arguye Sandel, Bentham entendía por utilidad “cualquier cosa que produce placer o felicidad y cualquiera que evitase el dolor y el sufrimiento. Llegó a ese principio siguiendo este razonamiento: a todos nos gobiernan las sensaciones de dolor y placer; son nuestros amos soberanos, nos gobiernan en todo lo que hacemos y determinan además qué debemos hacer; el patrón de lo que está bien y de lo que está mal “se ata a su trono”” (SANDEL 2011, 45).

De esta manera, según Bentham, la única condición para argumentar moralmente es siempre el principio de utilidad, el cual sirve de sustento para una reforma política. Como soporte de ello, propone la realización de jornadas de trabajo de 16 horas para los reclusos, lo cual desde la postura utilitarista es pertinente por los beneficios que se extraen para la persona encargada de dirigir la prisión. Otra propuesta del filósofo era un plan para superar la mendicidad, mediante la apertura de *casas de trabajo* que fueran auto-sostenibles, ello para reducir la presencia de mendigos en las calles.

“Bentham empezaba por señalar que toparse con mendigos en las calles reduce la felicidad de los viandantes de dos formas. A los de corazón blando, ver un mendigo les produce dolor por simpatía, a los duros, les causa dolor del desagrado. De una forma o de otra toparse con mendigos reduce la utilidad que le corresponde al público en general” (SANDEL 2011, 47). Su propuesta era encerrarlos en las casas de trabajo para que produjeran. La conclusión del autor en este ejemplo es que las penalidades sufridas por el público en general son siempre mayores a la infelicidad que pueden sufrir los mendigos obligados al trabajo.

Como crítica a esta propuesta utilitarista surgen argumentos en torno a la insuficiente importancia que se le da a la dignidad humana, el no tener en cuenta los derechos fundamentales (derechos individuales) y la reducción de los aspectos morales a una sola escala de placer y dolor. Al respecto, surge la respuesta del utilitarista posterior, John Stuart Mill, quien se propuso salvar el utilitarismo reformulándolo de una manera que resultara más humano. Uno de sus principios es que las personas deberían ser libres con tal de no perjudicar a otros, y que el Estado no debe intervenir en la libertad individual, ni para imponer lo que la mayoría cree que es la mejor manera de vivir. Por tanto, el Estado sólo debería intervenir en los actos que atentan contra la libertad del otro. El concepto de libertad es muy importante para Mill; en él se centra el elemento fundamental de su pensamiento, ya que es aquello que permite la realización como persona.

Mill encuentra una forma de hacer que la vida social y la vida libre sean compatibles, por medio de la creación de dos ámbitos del ser humano: *el ámbito público* y *el ámbito privado*. Se refiere al ámbito público la vida profesional, es decir, la vida con los demás, la vida social; en este aspecto la libertad es limitada en la medida en que el Estado establece cuáles son las

normas de comportamiento de los ciudadanos según los códigos existentes que orientan las relaciones humanas.

Por otra parte, está el ámbito de lo privado, que se refiere a las creencias (religión personal), de ideales íntimos. Es en este ámbito, según John Stuart Mill en donde nuestra libertad no tiene restricción. Es por ello que ante una disyuntiva entre lo social y lo privado, se debe recalcar el ámbito social, asumiendo el cumplimiento de las leyes (no somos libres del todo). De acuerdo con ello, el Estado solo puede intervenir en el ámbito privado cuando nuestras acciones privadas tienen consecuencias para terceros.

Desde el enfoque de Mill, la defensa de la libertad individual dependerá de las consideraciones utilitaristas, ya que la utilidad es la instancia decisiva en todas las cuestiones éticas, y ello se fundamenta en los intereses del hombre como ser que es capaz de progresar. “Mill piensa que debemos maximizar la utilidad, no caso a caso, sino a largo plazo. Y con el tiempo, sostiene, respetar la libertad individual conducirá a la mayor felicidad humana. Permitir que la mayoría acalle a los disidentes o censure a los libres pensadores quizá maximizaría la utilidad hoy, pero haría que la sociedad estuviese peor –fuese menos feliz- a largo plazo” (SANDEL 2011, 62).

Al respecto, Gargarella expone que frente al utilitarismo Dworkin considera que “el único modo en que el utilitarismo puede asegurar el mismo respeto a cada individuo es a través de la incorporación de un cuerpo de derechos, capaces de imponerse a reclamos mayoritarios basados en preferencias externas. Los derechos funcionarían como límites destinados a impedir que alguna minoría sufra desventajas en la distribución de bienes y oportunidades, en razón de que una mayoría de individuos piense que aquellos pocos son merecedores de beneficios menores de los que la mayoría recibe” (GARGARELLA 1999, 28).

En cuanto a Rawls, su *Teoría de la Justicia* se propuso enfrentar la concepción utilitarista. El autor no está de acuerdo con los resultados sugeridos por dicha tendencia, por lo cual la combate a lo largo de toda su obra. Rawls discute la propuesta utilitarista según la cual un acto es correcto cuando maximiza la felicidad general, asumiendo con ello que la mejor opción es la que más contribuye al bienestar general. A propósito de ello, Roberto Gargarella nos dice que, “implícita o explícitamente, muchos de nosotros tendemos a favorecer

soluciones utilitaristas cuando tenemos dudas acerca de cómo decidir algún dilema moral” (GARGARELLA 1999, 23).

Rawls critica dicha pretensión utilitarista de maximizar el bienestar general, ya que tiende a tomar por igual las distintas preferencias frente a particulares conflictos de intereses. Es decir, el utilitarista privilegiará la pretensión de la mayoría, tratando de reconocer las preferencias que consigan mayor respaldo social. A su vez, la crítica rawlsiana se enfoca hacia “el presupuesto según el cual el bienestar es el aspecto de la condición humana que requiere atención normativa” (GARGARELLA 1999, 26).

Según Gargarella, la crítica de Rawls se enfoca en dos horizontes. Primero, en la medida en que dicha postura implica, indebidamente, dar primacía a los que se denominan los gustos de “mayor costo” de las personas. El ejemplo que da el autor de *Teoría de la Justicia* es el siguiente; el de un individuo que se considera satisfecho con una dieta austera, frente a otra que reclama platos de “mayor costo” y los vinos más caros. Entonces, la persona de esta postura utilitarista (del bienestar), corresponderá conceder al de los platos “costosos” con más recursos que al de la dieta austera, evitando que aquél obtenga menor agrado que el que se conforma con la dieta más moderada.

La idea del autor de *Liberalismo Político* es distinta, ya que resultaría injusto valerse de los recursos de la sociedad de la manera como operaría el utilitarista. Por ello, va a defender los *bienes primarios* al momento de distribuir los recursos de la sociedad. Así, el estadounidense critica de manera radical el utilitarismo porque da cabida a preferencias. Al respecto, siguiendo el pensamiento de Rawls; “si tuviéramos la oportunidad de discutir —en tanto sujetos libres e iguales— acerca de qué teoría de la justicia debería organizar nuestras instituciones, tenderíamos a dejar el utilitarismo de lado (...) Según hemos visto, en efecto, de adoptarse una concepción como la utilitarista, es dable esperar que surjan situaciones en las cuales los derechos fundamentales de algunos resulten puestos en cuestión en nombre de los intereses de la mayoría” (GARGARELLA 1999, 30).

4. El marxismo

La propuesta política de Marx se destaca por el rechazo al capitalismo, defendiendo una sociedad sin clases sociales en donde se anula la propiedad privada, ya que ésta ha sido lograda por los burgueses a través de sus bienes de producción. El marxismo ve en el capitalismo la raíz de la división de la sociedad en las clases sociales. Pues para el marxismo el capitalista oprime a los trabajadores, porque su riqueza procede del aprovechamiento de éstos. Es por ello que, según el autor de *El manifiesto del Partido comunista*, los trabajadores tienen que oponerse a los capitalistas, ya que ellos no tienen nada que perder.

El igualitarismo de la propuesta marxista busca una mayor radicalidad que el liberalismo, en la medida en que hace énfasis en las condiciones socioeconómicas de los proletarios, mientras el liberalismo centra su figura de justicia en el individuo sin dejar de lado la base de la propiedad privada. Desde esta perspectiva, lo que diferencia la justicia marxista y la rawlsiana no es en la igualación de recursos, sino en la forma en que se debería hacer dicha igualación de recursos. El orden lexicográfico consecutivo de Rawls considera que el principio de diferencia no puede llevarse a cabo sin sustentar implacablemente el principio de la igual libertad. Desde la postura marxista en cambio, el concepto de libertad mencionado en el liberalismo, no es más que uno de los inventos que dejaron consigo los ideales burgueses del contractualismo moderno.

“Rawls cree que la desigualdad de recursos debería consistir en igualar la cantidad de propiedad privada al alcance de cada persona. Para Marx, en cambio, “la teoría de los comunistas puede resumirse en una única frase: Abolición de la propiedad privada”. La propiedad privada es lícita en los ámbitos de la “propiedad personal” como las vestimentas, los muebles, y los bienes que utilizamos en nuestros momentos de ocio y entretenimiento. Sin embargo, para el marxismo es “fundamental” que “no exista un derecho moral a la propiedad privada y al control de los recursos productivos”” (KYMLICKA 1995, 190).

La justicia liberal es fuertemente recriminada por los críticos izquierdistas, quienes consideran que los liberales desatienden las desigualdades materiales al no promover un igual

acceso a los recursos; ya que la justicia liberal se limita al reconocimiento metafísico de los conceptos de igualdad de oportunidades o de derechos civiles, derechos políticos iguales.

Por su parte, una de las formulaciones de los marxistas es objetar el concepto de justicia, considerándola como una virtud rectificadora, la respuesta a un defecto de la vida social. Otra de las formulaciones marxistas consiste en el rechazo a la propiedad privada propuesta por los liberales, quienes consideran que dicha herencia de Locke es coherente con la práctica de la justicia. La crítica de los marxistas a esta posición se centra en su consideración de la propiedad privada como base la explotación, y la alienación.

Según lo anterior, los marxistas requieren la socialización de los medios de producción, solicitando que los bienes producidos sean propiedad de todos los de la comunidad (empresa). De esta manera los marxistas ven la propiedad privada, como lo verdaderamente injusto y por ello reclaman una práctica política que anule dicha concepción liberal: “Muchos marxistas, no sólo no subrayan la idea de la justicia sino que, más bien, objetan la idea de que el comunismo se base en un principio de justicia. En este sentido, siguen al mismo Marx, que atacaba las ideas de “derechos iguales” y “distribución justa”, considerándolas “obsoleta palabrería” (KYMLICKA 1995, 181).

A dicha conclusión llegaba Marx cuando afirmaba que los trabajadores tenían derecho al producto de su trabajo; esto es el principio de la retribución, que asigna a todos un derecho igual, valorado por un mismo criterio, el trabajo. Pero, en vista de que algunas personas tienen mayores capacidades que otras, entonces este derecho igual se convierte en un “derecho a la desigualdad” por trabajos desiguales.

Según los marxistas, la propiedad privada de los medios de producción se debe abolir, ya que implica la dependencia trabajo – salario, lo cual es esencialmente injusto. Algunos marxistas consideran que el trabajo por un salario es en sí mismo una explotación y otros manifiestan que es una alineación.

En la propuesta marxista la lucha de clases es vinculada directamente a la relación salarial, que implica una explotación o alienación constantes, ya que desde la praxis de la plusvalía, el obrero aportará toda la fuerza del trabajo para que el burgués incremente sus bienes.

Los marxistas en su práctica han favorecido más la igualdad que los mismos liberales, pero en la teoría los marxistas han seguido un cierto fanatismo en lo que se refiere al trabajo, y esto ha obstaculizado la creación de manera radical del movimiento. Parafraseando a Will Kymlicka, la unidad entre teoría y práctica requiere una mayor unidad entre el marxismo y la igualdad liberal.

5. El feminismo

La teoría feminista enfatiza la reivindicación de los derechos de las mujeres, cuestionando modos de violencia y discriminación, que han originado el desplazamiento de la mujer al plano doméstico. Ello ha dado lugar a estudios de género, abogando también por la retribución en los roles sociales.

La teoría de justicia del feminismo se destaca por ser un pensamiento diverso, más diverso que las anteriores teorías de la justicia. De manera que se podría sustentar un feminismo liberal, libertarista, socialista, un feminismo que se orienta a formas de teorización que trascienden los límites de las representativas corrientes filosóficas de la política, entre otras.

Teniendo en cuenta este amplio conglomerado que abarca la corriente feminista, se abordarán sólo los puntos principales de la misma, tales como las críticas del feminismo hacia el modo de proceder de las principales corrientes de la teoría política, que dejan de lado intereses y preocupaciones de las mujeres. De este modo, muchas feministas consideran que los principios que se desarrollan teniendo presente las experiencias e intereses de los hombres serían inhábiles para reconocer a los intereses de las mujeres.

Ello significa que, rasgos de la concepción democrática liberal de la justicia privilegia a los hombres y no a las mujeres. Otro argumento es, que el énfasis en la justicia tiende a beneficiar sólo a los hombres, y que otras teorías que se destacan por ser sensibles a los intereses de las mujeres son reemplazadas por el argumento del cuidado de los otros.

Por consiguiente, desde la teoría feminista se evidencia que de modo persistente en la historia, se han aceptado creencias, ideología y prácticas en que las mujeres se hallan sujetas a los imperativos del varón. Siglos atrás se evidenciaban estas prácticas a través de la

negación de los derechos civiles y políticos al considerarse que la mujer no era apta para ocupar roles en la política y la economía, y que tenía que someterse de modo exclusivo a las labores del hogar.

En la actualidad los pensadores y las normas constitucionales recurren al argumento teórico de la libertad e igualdad entre hombres y mujeres. Sin embargo, esas leyes antidiscriminatorias no han llevado a la igualdad, ni en lo laboral, ni en respeto y dignidad etc.: “Una sociedad seria no discriminatoria en aquellos casos en que ni la raza ni el sexo se tengan en cuenta a la hora de adjudicar beneficios. Por su puesto, aunque es posible, concebir decisiones políticas y económicas totalmente indiferentes en cuanto a la raza, es difícil ver de qué modo una sociedad podría ser ciega en relación con el sexo” (KYMLICKA 1995, 262).

La lucha por la diferencia establece la lucha por la igualdad, promoviendo a las mujeres para que accedan a las mismas mercedes de los hombres, consiguiendo con ello caminos a empleos y educación y competición neutrales, pese a que son roles preestablecidos por los hombres. Por ello, cuando se definen quiénes son los que ocupan tales empleos o roles en una institución, la igualdad no se alcanza, y los varones son los que consiguen sus intereses. De este modo se observa, que el meollo radica en que los roles están definidos para que los varones resulten más aptos para dichos oficios.

De este modo, la realidad que aun hoy se observa en la sociedad es que las mujeres deben cuidar en sus casas a los niños y que las instituciones consideran que los hombres realizan mejor que ellas sus respectivos trabajos. Por consiguiente, no hay igualdad entre el hombre y la mujer referente a los empleos, porque éstos se realizaron admitiendo que iban a ser ocupados por hombres. A simple vista se consideraría que no se debe tomar en cuenta el sexo en el momento de disponer quién debería tomar un empleo, pero en la práctica todo es diferente. También se puede mencionar que las mujeres al estar al margen de los empleos que ocupan los hombres, tendrían dificultad al empezar a ejercer su trabajo por la incompatibilidad que hacia el género femenino ha habido históricamente en el ejercicio de las fábricas, de manera que la exclusión puede llegar a ser un factor de incidencia en el desempeño laboral. De acuerdo a la línea feminista, se podría decir que si las mujeres

hubiesen participado desde el principio en los roles que los hombres realizan, hoy en día habrían encontrado nuevas formas de ejercer su empleo y nuevos empleos para llevar a cabo de manera solventada sus trabajos y el cuidado de los niños.

De esta manera, a través de las denuncias generadas por el feminismo, se puede ver que las posiciones más valoradas en la sociedad las ocupan los hombres, mientras que las mujeres son “aisladas” en oficios considerados de “baja categoría”. Esto es aprendido por la cultura y la formación en paradigmas machistas en donde lo que vale es lo que hacen los hombres y los roles de las mujeres son considerados simples, de menor categoría y baja remuneración en comparación a los de los hombres. Esto implica que en asuntos de empleos las mujeres están en desventaja y no solamente porque los machistas favorezcan a los varones, sino porque la sociedad favorece a los hombres en la definición de los empleos.

A modo de ejemplo, una mujer que se enfrenta a un embarazo, no puede al mismo tiempo criar niños y desempeñar un trabajo. Ello hace que dependa económicamente de alguien (el hombre) que obtiene ingresos de modo estable. Todo esto genera un sistema cultural por lo cual el hombre es identificado con la obtención de ingresos y la mujer es asociada con los servicios sexuales o domésticos en favor del varón.

Esto es lo que sucede en las democracias patriarcales, en donde se manifiestan estas formas de injusticias junto con el problema de la desigualdad sexual que podemos nombrar como dominación. Dicha dominación es la tenencia de poder. “La igualdad no sólo exige una igual oportunidad de alcanzar roles definidos por los hombres, sino también un poder igual para crear roles definidos por las mujeres, o para crear roles andróginos que tanto el hombre como la mujer tengan un mismo interés en ocupar” (KYMLICKA 1995, 267).

El pensador Kymlicka observa que el resultado de la igualdad de poder llevaría a la sociedad a ser diferente, en donde primaría la igualdad de oportunidades, y por medio de esta igualdad se terminaría el papel preponderante en cuanto a roles (trabajos) de los hombres sobre las mujeres.

Muchos teóricos de derecha e izquierda aceptan la consideración de la diferencia y esto les lleva a interpretar la igualdad de manera que ya no son capaces de reconocer la sumisión de

las mujeres, aunque de acuerdo con las consideraciones feministas, estos pensadores no se han ocupado de manera seria de la subordinación de las mujeres.

Por tanto, la interpretación de la justicia en términos de igualdad no es aceptada en todo el pensamiento feminista. Así, una parte del pensamiento feminista afirmará que, en la igualdad de sexos se debe eliminar la discriminación arbitraria. Otro punto de vista es la autonomía, en donde se considera que las experiencias e intereses de las mujeres se deben tener presentes en la configuración del tejido social, como individuos de igual valor, seres humanos. De esta manera, la igualdad no es entendida como una similitud en la que las mujeres se parecen a los hombres ni mucho menos igualarse en poder con los tiranos.

De acuerdo con lo anterior, una sociedad que privilegie uno de los dos sexos tiende a establecer fuentes de injusticia. Frente a ello se presenta el compromiso de eliminar las injustas desigualdades, puesto que la libertad conlleva a perseguir los propios fines, desde una libertad igual que exigiría una redistribución en los trabajos y la eliminación del trato a la mujer como objeto sexual.

De este modo, estas distinciones entredichas del hombre (social-vida-publica) y la mujer (esfera doméstica), se relacionan con las ideologías según las cuales el hombre y la mujer poseen distintos modos de pensar y sentir. Al respecto refiere el pensador Kymlicka, “algunas feministas contemporáneas sostienen que la tradición de distinguir una moralidad “femenina” de otra “masculina” refleja un mito cultural que carece de base empírica. Sin embargo, existe una formulación relevante del feminismo contemporáneo que sostiene que deberíamos considerar seriamente la moral diferente de las mujeres, que deberíamos verla como un modo de razonamiento moral, y no como un mero sentimiento intuitivo; como una fuente de intuiciones morales, y no simplemente como un resultado artificial de las desigualdades sexuales” (KYMLICKA 1995, 288).

Los argumentos del feminismo muestran cuestiones sustanciales que en cualquier explicación de la categoría de igualdad entre los hombres y mujeres se deben tener en cuenta. Dichos argumentos representativos del feminismo muestran el contacto más común con las principales corrientes de la filosofía política, éstos serían, por ejemplo, la definición de la

discriminación, que en el feminismo se sustenta desde el género; así como la distinción entre lo social y lo privado.

A modo de conclusión

En las teorías de la justicia encontramos grandes constructos a nivel teórico desde donde se han perfeccionado conceptos tradicionales de justicia, así mismo se encuentran logros que son cuestionables. Importante que, sea de cualquier teoría, debe de empeñarse por la igualdad de género como también saber enfrentar las concepciones tradicionales de discriminación.

Como se ha podido evidenciar a lo largo de este texto, las concepciones de justicia en el pensamiento contemporáneo dejan ver su rasgo característico por la diversidad conceptual e incluso argumentativa que guardan entre sí con respecto a lo que cada una de ellas considera lo que debería ser los intereses de las personas. Sin embargo, con sus respectivas particularidades, el común denominador que se evidencia en dichas teorías se constituye por su preocupación en torno a la promoción de los intereses de las personas dejando que los sujetos elijan por si mismos la forma de vida que se desea.

También, las teorías de justicia se diferencian en el modo de dictaminar cuáles derechos y recursos serían los mejores para constituir a las personas en su concepción e ideales de bien. Si bien el liberalismo nos aporta luces sobre el respeto a las libertades individuales, en tanto herencia del contractualismo moderno, se considera en esta ponencia que el retorno aristotélico que hace el comunitarismo hacia la perspectiva social de los sujetos, acarrea aportes fundamentales en la construcción de la identidad que resulta fundamental cuando nos pensamos en contexto y con los otros.

Así mismo, en escenarios marcados por la discriminación resulta necesario pensar las bases del bienestar que no sustenten un respeto ciego por las mayorías que pueden llegar a caer en un despotismo excluyente con respecto a las minorías sociales, culturales y de género, entre otras.

Bibliografía

GARGARELLA, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Buenos Aires: PAIDÓS, 1999.

KYMLICKA, Wiill. *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel, 1995.

MEJÍA QUINTANA, Oscar. "La Filosofía Política de Jhon Rawls (I). La teoría de la justicia. De la tradición analítica a la tradición radical filosófico-política". En *Con Rawls y contra Rawls*, de BOTERO Juan José, 29 - 62. Bogotá: U. Nacional, 2005.

SANDEL, Michael. *Justicia ¿Hacemos lo que debemos?* Bogotá: Debate, 2011.

HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA CONCIENCIA POLÍTICA

Andrés Felipe Rivera Gómez
Universidad Santo Tomás
Bogotá, Colombia

Resumen

“Hacia la construcción de una conciencia política” es un escrito que tiene como finalidad reflexionar acerca de algunos males que hay en la sociedad colombiana y, a su vez, en cómo lograr la transición de esos males a un estado más justo.

Ha sido a raíz de la corrupción, el egoísmo y la pérdida del bien común lo que ha generado en gran parte de los colombianos un escepticismo político, acompañado de una indiferencia social y una pérdida de la dimensión del otro, ocasionando así una fracturación en la humanidad y dignidad de las personas.

Palabras clave

Escepticismo político, ceguera social, bien común, dignidad, conciencia política.

Introducción

El siglo XXI es un momento histórico en el que se espera, después de haber avanzado en temas como el mundo globalizado, el multiculturalismo, el respeto de los derechos humanos y, el diálogo interreligioso entre otros, que el ser humano de este tiempo tenga mayor conciencia de quién es y de su deber como ser social. Ahora bien, pese a tales avances, la realidad mundial actual es otra, puesto que aunque el mundo ha sido consciente del daño y las consecuencias que trae consigo la maldad y la corrupción, parece no ser suficiente, puesto que aun así, es el pensamiento individualista, contingente y efímero, el que al final determina la situación de cada sociedad.

Hablar de todos los males del mundo es demasiado pretencioso, razón por la cual, esta reflexión sólo se referirá a la realidad colombiana, haciendo una salvedad – eso sí – que tal disertación, de seguro, puede ser válida para otras realidades nacionales.

Hacia la construcción de una conciencia política es un tema que lleva a pensar en todo el daño social que se está causando en Colombia a raíz de la corrupción, la mala educación, la deshonestidad, el escepticismo político y la búsqueda de intereses particulares acompañados de una indiferencia social. Todo lo anterior muy criticado por la mayoría de los colombianos, quienes paradójicamente son directa e indirectamente, responsables.

La finalidad de este escrito es lograr una reflexión acerca de lo que propone el título de esta reflexión que es el de acercarse *hacia la construcción de una conciencia política* para lo cual se proponen unos subtemas a desarrollar. En un primer momento se abordará el tópico *El escepticismo político*; en otro aparte se reflexionará acerca de *la ceguera social*; como tercer punto se plantea el subtema de *la pérdida del bien común*; igualmente se hará énfasis en lo que implica *la fracturación de la dignidad humana*; y finalmente, se propondrán algunas ideas que permitan responder al interrogante *¿Cómo iniciar o dirigirse hacia una construcción de una conciencia política?*

Lo mencionado anteriormente ayudará a representar un poco la realidad actual de Colombia con el fin de hacer un llamado a reflexionar sobre la responsabilidad y deuda que tiene cada uno con el lugar que habita y la sociedad de la que hace parte.

El escepticismo político

Colombia es un país que se ufana de tener una de las cartas magnas más completas de todo el continente, con tratados y convenios sobre derechos humanos firmados y aceptados por los diferentes gobernantes que han dirigido este país argumentando que Colombia como Estado Social de Derecho se compromete a garantizar cada uno de los derechos establecidos en la “norma de normas”. Ante una estructura tan fuerte y tan prometedora como la Constitución Política de Colombia, no debería haber duda alguna de que cada ciudadano debe sentirse no solamente seguro, sino además, orgulloso de pertenecer a una nación donde la dignidad de la persona se encuentra por encima de cualquier otra norma.

Pero la realidad que se vive es otra muy distinta a la que debería existir al contar con una protección como la de la Constitución y, un freno de pesos y contrapesos entre los tres grandes poderes bajo los cuales se regula y administra este Estado.

Supuestamente, cada ciudadano debe sentir tranquilidad y seguridad al encontrarse dentro de una “República” que se proclama a sí misma como “justa” y que además, vela por el bien de cada uno y el bien común. No obstante, si se mencionan ciertas situaciones que han pasado en los últimos años, todo lo que cada gobernante menciona como autoridad moral y ejemplar de los colombianos, posiblemente, termine convirtiéndose en pura “demagogia” o palabras vacías, sin sentido.

El tema de la corrupción en Colombia es uno de los que más ha golpeado a los ciudadanos. Casos como el de las contrataciones hechas con la empresa brasilera Obedrecht, el clientelismo, la trashumancia, el peculado, la perpetuidad de muchos políticos en cada uno de sus cargos, el abuso de poder, la manipulación de la misma Constitución Política para favorecer ciertas decisiones del poder Ejecutivo y, la promulgación de leyes y políticas públicas en favor de particulares, han sido el detonante para que en gran parte de los Colombianos se genere ese escepticismo político y por ende, la desconfianza total hacia todo el sistema dirigente.

Ahora, para hablar de escepticismo político es necesario aclarar lo que implica la primera palabra de ese concepto.

Mario Bunge, en una conferencia dictada en España sostiene que hay dos tipos de escepticismo, uno radical y otro moderado. *El escepticismo radical es aquel que nada cree, no está al abrigo de toda creencia, sino que es víctima de otras creencias.* Mientras que acerca del escepticismo moderado sostiene *que es aquel que sopesa ideas antes de adoptarlas o rechazarlas, está en condición de actuar racional y eficazmente.* (Bunge, 2006)

Aunque el humanista Argentino invita a adoptar el escepticismo moderado antes que el radical, no es tan sencillo en un país donde la gente del común es cada vez más desinformada por los medios de comunicación masivos los cuales tampoco escapan a los males de la política y del poder. Colombia lastimosamente ha ido cayendo poco a poco en un escepticismo radical político debido a que cada vez hay menos personas que crean o le apuesten a un cambio, debido a que dentro de los imaginarios colectivos es muy común escuchar la queja y a su vez resignación de frases como: “y para qué votar, para qué hablar,

si ya se sabe quién va a ganar y qué es lo que va a suceder”. “A la muestra un botón” con lo acontecido en las votaciones del plebiscito en relación a la implementación de los acuerdos hechos en la Habana – Cuba el 02 de Octubre del 2016 al no contar con el voto de todos los Colombianos que estaban habilitados para votar.

Detrás del escepticismo político se encuentra sobre todo el miedo y la incertidumbre debido a que cada situación que se descubre dentro de esa gran estructura de poder llamada “gobierno” por lo general genera confusión, rabia y, a su vez desilusión ante los daños y consecuencias que debe afrontar el resto de la población.

Lastimosamente el concepto unido a la política, o mejor, a los políticos es el del “poder” lo cual genera de inmediato un distanciamiento entre el ciudadano del común y aquel, bien, o quizás, mal llamado “funcionario público”. Se sostiene que el funcionario público es “mal llamado” así, porque a la hora de la verdad, hace mucho que dejaron de servir a los demás por defender sus propios intereses.

Bunge afirmó en la misma conferencia realizada en España, en la ciudad de Castelldefels lo siguiente: *“El error es tan común en política como en ciencia, pero la corrección del error es menos frecuente en política que en ciencia, porque al político común le interesa más el poder que la verdad”* (Bunge, 2006)

El mal de muchos políticos ha generado un gran desconcierto en la sociedad colombiana generando esa desconfianza e insatisfacción por parte de los ciudadanos. No basta con proclamarse como Estado Social de Derecho, ni tampoco fue un alivio con lo que se creyó, iba a ser un reflejo de un país enteramente democrático, “la participación ciudadana”, puesto que no todos vieron esta última como una salida al problema de la corrupción y abuso de poder.

El psicólogo Alexander Ruíz Silva afirma:

“No obstante los interesantes espacios de participación ciudadana que abre en Colombia la Constitución de 1991, es a todas luces una gran dificultad la débil capacidad de autodeterminación de nuestra nación; lo que históricamente nos ha hecho tributarios de las decisiones políticas tomadas desde la defensa de intereses ajenos, cuando no, de intereses particulares de nuestra clase política – empresarial y que aún hoy mantiene relativamente pasiva a la sociedad civil; la cual a menudo por

reacción (reclama, protesta), y es muy pocas veces convocada o consultada para tomar decisiones a futuro, o para iniciar procesos prospectivos de construcción de un orden democrático menos formal y más tangible.” (RUÍZ, ALEXANDER, 2004) Pág. 274

La situación en Colombia no es nada alentadora, más aún si se tiene en cuenta también, la influencia de los medios de comunicación masiva que terminan constantemente influyendo en la manera de pensar, decisiones y actuar político de las personas, más aún, de aquellas a las que les intentan engañar dibujándoles diariamente la supuesta sociedad a la que pertenecemos y, mostrándose a su vez como aquellos que conocen y tienen la última verdad.

Es necesario comenzar a deconstruir la falsa idea que hay acerca de que la política es mala, perversa, para construir una nueva idea y tendencia del quehacer político, ya no desde un escepticismo radical, sino más bien desde un escepticismo moderado, así propiciar una comunidad de personas críticas frente a lo que sucede y, fuera de ello, con una conciencia social que oriente a cada ciudadano, ya no bajo sus propios intereses o caprichos, sino desde las necesidades que tiene cada comunidad. Pero he aquí otro reto, el de conseguir una conciencia social en medio de una población que ha terminado cayendo en una ceguera social.

Ceguera social

La realidad por la que atraviesa el ser humano actualmente tiende a ser cada vez más pesimista que alentadora. El individualismo y la pérdida de sentido por el otro, y por el bien común dejan evidencia de uno de los grandes problemas que lastimosamente impide que las dinámicas sociales sean mucho más mancomunadas en lugar de ser egoístas y ensimismadas. Se puede incluso afirmar que tal tendencia del individualismo está acarreado una indiferencia social, gran mal que lleva a las personas a lastimar e incluso, a agotar la humanidad que hace de cada ser humano lo que es, debido a que aquélla es su esencia. El pastor alemán Martin Niemöller, expresa en un verso:

“Primero se llevaron a los judíos, pero como yo no era judío, no me importó. Después se llevaron a los comunistas, pero como yo no era comunista, tampoco me importó. Luego se llevaron a los obreros, pero como yo no era obrero tampoco me importó.

Más tarde se llevaron a los intelectuales, pero como yo no era intelectual, tampoco me importó. Después siguieron con los curas, pero como yo no era cura, tampoco me importó. Ahora vienen a por mí, pero ya es demasiado tarde.”¹¹⁷

El mensaje es claro, la pérdida de interés por el otro, su realidad, sus desgracias, su triunfo, y por su vida, lleva a cada uno a crear zonas de confort, blindada por aquella indiferencia que evita el crecimiento y ascenso de la propia humanidad, del propio ser. La mirada materialista de unos para con otros, es uno de los grandes impedimentos para ver en ese extraño o extraña, parte de lo que somos y sin los cuales puede hablarse con propiedad de una humanidad verdadera. Para más de uno la vida sería más fácil sin la existencia de aquellos que muchas veces nos ayudan a conocer facetas nuestras que no conocíamos, pero que en ese afán por imponernos, lo único que pasa por la cabeza de muchos es que los demás sólo alienan lo que somos y por ende, más que una posibilidad, terminan convirtiéndose en una amenaza. Se podría sostener que la idea que la sociedad tiene de sí misma es la de un grupo de personas que se siente amenazada por lo que los otros les puedan ocasionar.

Thomas Hobbes por su parte, en consonancia con lo anterior sostendrá que el hombre se ha convertido en un lobo para otros hombres, debido a que su estado de naturaleza es un estado de guerra que necesita ser controlado para intentar proteger la vida y el bienestar de los que se encuentren amenazados. (Cortés, Francisco, 2014) Pág. 3

Paradójicamente el miedo por el otro conlleva a una indiferencia social y ésta última acarrea una ceguera social. Si no es posible desaparecer de la vista del otro, ni mucho menos esconder su presencia, lo que queda es la invisibilización de éste, de tal manera que aunque su presencia se mantenga, ésta no importará en la medida en que constantemente será ignorado y por ende, el camino más fácil, será creer que no existe.

¹¹⁷ Tomado de http://www.homohominisacrares.net/php/articulos.php?num_revista=16&cod_articulo=137

Al no reconocer la presencia de ese otro y de aquellos problemas, el hombre, al estar ciego socialmente intentará velar sólo por su propio beneficio, todo, porque no hay otras razones por las cuales no hacerlo.

“Una de las causas que presenta Estévez sobre esta problemática, nombrada por él ceguera social como una analogía a la fisiología del ojo y su funcionamiento, es el individualismo marcado en nuestra cultura, un comportamiento que lleva a la competitividad, al arribismo y en algunos casos, a la necesidad de ejercer poder sobre los demás”¹¹⁸

El problema de la ceguera social no es sólo la despreocupación por la situación de los demás, sino además, el afán de imponerse, puesto que no hay nada mejor que el poder para esconder los miedos y la fragilidad de aquel que todo el tiempo vive con temor de que alguien puede salirle adelante o que incluso pueda ocupar espacios que terminan siendo del ámbito más privado.

Cuando se ignora al otro, es más, cuando se desconoce a cabalidad que aquel además de existir tiene unas necesidades básicas y secundarias, lo mínimo que puede resultar es la acumulación de intereses particulares por encima de aquellos invisibles, o de ese otro, que termina siendo útil a un sistema cada vez más agresivo, cerrado e inhumano puesto que sólo tiene presente a aquellos invisibles cuando se necesitan a la hora de extender ese poder alienante y destructor de vidas humanas desvalorizadas por los supuestos “amenazados” de perder el poder.

En el caso colombiano y, de seguro, el de otros países de Latinoamérica y de otros continentes, la política sufre de dicha ceguera ya mencionada, bien sea por ser indiferente, o por invisibilizar las problemáticas reales de sus ciudadanos o, también, por la búsqueda de poder de quienes se han apoderado de tan bella ciencia para hacer de ella una “cenicienta” que responda única y exclusivamente a sus vicios. Esta ceguera social y, en este caso, también política es la que aleja cada vez más los discursos de la práctica y realidad de aquellos que

118

Tomado de:
http://www.lasalle.edu.co/wps/portal/Home/Principal/LaUniversidad/GaleriadeNoticias/repositorio_general/contra-la-ceguera-social

se sienten extraños ante aquél que les promete protección y garantía de sus derechos más fundamentales, pero que a la final termina desconociéndoles puesto que nunca los intereses de la sociedad, o mejor, de esos “medio humanos”, deberán amenazar el quehacer político de aquellos inconscientes y políticos intocables que se encuentran en el poder.

Norbert Lechner sostendrá en su texto “La política ya no es lo que fue” que:

“El cambio de sociabilidad más visible en las grandes ciudades, señala un desplazamiento mayor: La reestructuración de la relación entre esfera privada y pública. Actualmente el ámbito de público tiende a ser mucho menos determinado por la política que por el mercado. Vale decir, lo público ya no es primordialmente el espacio de la ciudadanía...” (Lechner, Norbert, 1996) Pág. 4

Se puede entrever que los intereses de unos pocos terminan siendo más fuertes que los de las mayorías que terminan sufriendo todo tipo de cambios que las nuevas relaciones sociales y la burocracia política determinan para el resto y por ende, pese a que saben muy bien el sufrimiento de las personas cada vez más oprimidas y confundidas por discursos prometedores pero poco eficaces y menos transparentes.

Al tener una sociedad ignorante de la idea de bien, se vuelve ciega, lo que a su vez termina coartando la búsqueda del bien común, aquella que hace mucho se fue desvaneciendo y que si no se recupera, la única salida que le queda, incluso a los más poderosos, es la autodestrucción.

La pérdida del bien común

El hombre nace bueno y es la sociedad la que lo va a corromper, es una de las afirmaciones que usó el filósofo francés Jean Jacques Rousseau al querer justificar su teoría contractualista. Claro está que dicha frase puede entrar en discusión puesto que en teoría, si - al igual como también lo van a sostener pensadores como Hobbes y Locke – el hombre nace con libre albedrío, bien está que aunque reciba un mal ejemplo por parte de sus connaturales, será

aquel el encargado de elegir el camino a seguir, ya sea el del bien o el del mal, claro está, que habría que abrir otra discusión para poder preguntarse si ambos conceptos morales son universales o por el contrario, será cada comunidad y cada individuo el encargado de definir qué se entiende por bueno y por lo malo.

Lo que sí está claro es que el hombre está facultado para hacer el bien o, incluso, como lo llamará en su primer capítulo del libro “Ética para Amador”, el profesor Savater, *lo que le conviene* teniendo en cuenta que lo que puede ser bueno para sí no siempre será bueno para los demás.

Ahora, sí el hombre es un ser social por naturaleza como lo sostiene Aristóteles, no es lo correcto que busque únicamente su propio bien. En el primer capítulo del primer libro de “*la Política*” del estagirita, se sostiene:

“Todo Estado es evidentemente una asociación, y toda asociación no se forma sino en vista de algún bien, puesto que los hombres, cualesquiera que ellos sean, nunca hacen nada sino en vista de lo que les parece ser bueno. Es claro, por lo tanto, que todas las asociaciones tienden a un bien de cierta especie, y que el más importante de todos los bienes debe ser el objeto de la más importante de las asociaciones, de aquella que encierra todas las demás, y a la cual se llama precisamente Estado y asociación política.” (Carlos García Gual et Aurelio Pérez Jiménez, 1977)

Desde el estudio del hombre como ser político, se reconoce, no sólo como ser social, sino, como aquél que se preocupa por buscar y mantener ese orden, que incluso tiene un origen divino y cósmico, ya que dicho orden debe ser similar al que tiene el universo.

El hombre ha nacido bueno y debe, por ende, encaminarse hacia algo bueno. Su misión no es ocasionar el mal, por el contrario, es buscar favorecer al otro, más aún, si se encuentra en una situación de vulnerabilidad. John Locke sostuvo “*En el estado de naturaleza el hombre no tiene la libertad de perjudicar a otro en su vida, libertad, salud, y posesiones y carece de libertad para destruirse a sí mismo.*” (Rodas, 2014)

No debe ser el egoísmo, como lo sostiene Hobbes, el estado de naturaleza del hombre el cual debe buscar sólo sus intereses particulares por encima de los de los demás. Debe ser el bien del otro o, mejor, el bien común el que oriente la acción de todos los seres humanos. Es así como santo Tomás de Aquino en la Suma Teológica afirmó:

“Hemos visto (a.1) que la ley, al ser regla y medida de los actos humanos, pertenece a aquello que es principio de estos actos. Pero así como la razón es principio de los actos humanos, también hay en la razón misma algo que es principio de todo lo demás, a lo cual, por tanto, ha de responder la ley de manera principal y primaria. Ahora bien, el primer principio en el orden operativo, del que se ocupa la razón práctica, es el último fin. Y, como el último fin de la vida humana, según ya vimos (q.2 a.7; q.3 a.1; q.69 a.1), es la felicidad o bienaventuranza, síguese que la ley debe ocuparse primariamente del orden a la bienaventuranza. Además, la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y el hombre individual es parte de la comunidad perfecta. Luego es necesario que la ley se ocupe de suyo del orden a la felicidad común.”¹¹⁹ (José Matorell, Gregorio Celada & al, 2004)

El aquinate tiene muy claro que el ser humano es libre, pero igualmente se encamina bajo una ley natural que debe ordenarse constantemente a hacer el bien a los demás, es decir, a la sociedad a la que se pertenece. Por tal razón es que si bien es cierto que la parte es importante, su finalidad debe dirigirse hacia un fin último, pero sin descuidar el todo, que es la sociedad.

A nivel contractual, la sociedad es aquella que resulta del acuerdo de todos los particulares para poder vivir tranquilamente debido a que cada uno debe obedecer al pacto gracias al cual es posible la convivencia y el bienestar.

Aunque muchas veces se habla de que la sociedad cada vez más tiende a alienarse por la búsqueda de intereses particulares, no se debe ver ésta como un abstracto lejano a cada comunidad, familia e individuos puesto que es algo real y fuera de ello, existe en la medida en que existen las personas y los grupos.

¹¹⁹ Suma Teológica, I-II, q 90, Art. 2

Si cada uno fuese más consciente de su naturaleza que de sus propios intereses no habría necesidad de establecer tantas leyes que en su mayoría lo único que hacen es advertirle a cada sujeto el riesgo que corre si llega a dañar al otro o a, alterar ese bien común. En Colombia por ejemplo en el presente año se publicó el nuevo código de policía con el fin de facultar a la fuerza pública para que vigile que ese orden social no sea alterado. Al parecer, lastimosamente, es por medio de una fuerza mayor creada por los mismos hombres la que termina por cuidar que cada uno haga lo que le corresponde debido a que hay desconfianza entre los mismos.

Por lo anterior es que fue el mismo John Locke sostuvo: *“La ley natural sería suficiente para gobernarnos si no fuera por la corrupción y el vicio de los hombres degenerados”*. (Lechner, 1996) Pág. 9ss

Con la organización de las grandes sociedades una vez habían abolido el despotismo de los poderes monárquicos, se creyó que el hombre, por su naturaleza racional y su esencia libre, iba a evitar caer en los mismos vicios en los que cayeron aquellos monarcas, pero la realidad fue otra, debido a que al derrocar un poder, otro más agresivo y egoísta lo asumía, tal fue el caso de Francia después de la Revolución Francesa por el régimen del terror que instauró Maximilian Robespierre, o también, lo que sucedió con el fin de las guerras independentistas en la gran Colombia, liderada por el libertador venezolano Simón Bolívar, sobre todo, al mantener parte de la esclavitud para quienes no cumplían los requisitos de ser libres.

La lucha por el poder no parece terminar puesto que cada vez, los pobres son más pobres y los ricos más ricos. La acumulación de riqueza es impresionante. Ahora bien, ¿Qué de malo tiene que una persona que haya trabajado toda la vida adquiera unos bienes para garantizar una vida más tranquila y digna? Racionalmente hablando, ninguna. Pero otra cosa muy diferente es querer acumular bienes sin esfuerzo alguno y, lo peor de todo, es que es dinero ajeno, porque es del resto de la sociedad.

Si en un principio de este aparte se mencionó que el egoísmo estaba consumiendo a los seres humanos, sobre todo porque primaban los intereses particulares por encima de los comunes, hay que tocar uno de los sectores en dónde la ambición y la avaricia han evidenciado ese pasar por encima del bien del otro, el sector público.

La corrupción es uno de esos grandes males y no se detiene. Ya no basta con tener sanciones y quedar mal moralmente ante el resto de la sociedad, eso ya no importa. Lo más duro y desconcertante de todo es que, hay personas que por su cargo y responsabilidad deben de equivocarse menos, sobre todo porque si son muchos de ellos los que velan por un bienestar común, no se puede contradecir, de lo contrario, podrán ser perfectamente reconocidos legalmente, pero ya no legítimamente, puesto que las personas ya no creerán más en ellos.

El aquinate en la suma teológica sostiene:

“Luego el efecto propio de la ley es hacer buenos a sus destinatarios, bien en un sentido absoluto, bien en un sentido meramente relativo. Porque si el legislador se propone conseguir el verdadero bien, que es el bien común regulado en consonancia con la justicia divina, la ley hará buenos a los hombres en sentido absoluto. Si, en cambio, lo que el legislador se propone no es el bien verdadero, sino un bien útil o deleitable para él mismo, o no acorde con la justicia divina, entonces la ley no hace buenos a los hombres en sentido absoluto, sino sólo en sentido relativo, es decir, buenos para un determinado régimen.”¹²⁰ (José Matorell, Gregorio Celada & al, 2004)

¿Cómo lograr el bien común si quienes deben ser ejemplo de vida ante la sociedad se preocupan más por sus propios intereses que por los de los demás?

Es difícil reclamarle a una sociedad que mantenga un orden si quien invita a hacerlo, no lo hace. El reto es grande, más aún, cuando pocos quieren hacer las cosas bien y cuando no se pierde la confianza en el otro, sobre todo, en los que supuestamente van a velar por el bienestar de los demás. Lo único que puede cambiar un poco el panorama es el cambio de malos hábitos sociales que se tienen a partir de una mayor concientización sobre lo que implica ser humano y ser social, de tal manera que reconociendo los riesgos que puede correr una sociedad al volverse cada vez más egoísta, intolerante, agresiva e indiferente entre otros,

¹²⁰ Suma Teológica, I – II, q 92, Art. 1

pueda apostarle a un cambio que debe partir tanto de la voluntad de cada uno, como la de las familias, comunidades, subculturas y demás.

Si eso último alcanza a suceder, muy posiblemente, habrán ciertas prácticas más conscientes como la del voto, la de cuidar el medio ambiente, ser más justos con los demás, actuar con transparencia y, lo más importante, buscar el bien común.

El cambio de mentalidad será imprescindible para hallar un verdadero cambio y ponerlo en práctica.

La fracturación de la dignidad humana

El ser humano ha sido reconocido no sólo como un ser meramente racional sino además con una gran complejidad, debido a que no es alguien acabado sino que va construyéndose poco a poco en la medida en que él mismo va trascendiendo y perfeccionándose en la medida en que “es”.

Lo natural es que el ser humano sea superior a las otras especies, tanto vegetales como animales, y lo sea por su racionalidad, pero aquella visión puede ser modificada de manera negativa, si a través de esa racionalidad, en lugar de hacer el bien, se hace el mal.

Tantos daños ha ocasionado el ser humano consigo mismo, con la humanidad y con el entorno que aquel animal racional, de seguro ya ha roto con su propia animalidad y, además, ha fracturado su relación con todo lo que le rodea creyéndose autosuficiente y perdiendo de vista su razón de ser.¹²¹

No sólo se ha perdido la visión y el sentido de la sociedad, sino la de sí mismo, por lo cual, lleva a afectar la esencia de ser humano, su humanidad y por ende, ya no sería posible llamarse así, escasamente creatura, pero sin naturaleza definida puesto que al perderse sólo se encuentra un ser alienado y sin rumbo.

El mismo Fernando Savater en su texto: “El valor de educar” escribe: *“El alguna parte dice Graham Greene que “ser humano es también un deber”. Se refería probablemente a esos*

¹²¹ Tomado de <https://www.youtube.com/watch?v=yJImpjrGwEg&t=224s>

atributos como la compasión por el prójimo, la solidaridad o la benevolencia hacia los demás que suelen considerarse rasgos propios de las personas muy humanas". Y más adelante, continúa afirmando: *"Nacemos humanos pero eso no basta: tenemos también que llegar a serlo."* (Savater, El valor de educar, 1997) Pág. 11

Ser humano es mucho más que tener ciertos rasgos físicos que acompañados por la razón permiten identificar a una persona como tal. No basta sólo con eso. La manera de pensar y las acciones, terminan determinando esa humanidad. Cuando se daña a alguien se puede no sólo dañar la propia humanidad, sino la del hombre o mujer agredidos.

Cuando altero el orden natural la humanidad comienza a perder su razón de ser, su propia dignidad, valor que nadie puede dar porque se nace con él, pero que paradójicamente, sí puede lastimar o extinguir cuando se ataca a la persona o se le reduce a un mero objeto cuando en ella sólo veo, como lo dijo Hobbes *"Sistema mecánico de materia en movimiento"*. (Lechner, 1996)

La fracturación de la dignidad se da cuando se violenta a los vulnerables o cuando se les invisibiliza, en el momento de opresión o de esclavitud, puesto que es de aquel principio natural y fundamental que se desprenden todos los demás principios, derechos y valores y, a través de los cuales es que se puede hablar del ser humano como un ser integral.

En Colombia como en otros países también sucede, la vida de las personas parece no tener valor alguno, puesto que la vida ya no se encuentra por encima de cualquier otra cosa, o por lo menos, la vida de aquellos que han sufrido y siguen sufriendo una violencia de manera directa e indirecta por decisiones autoritarias que parten de aquel ente llamado Estado. La conformación del paramilitarismo como una estrategia que se llamó "Seguridad democrática", las diferentes masacres como lo fueron la de "Mapiripán, la Rochela", Bojayá, el Salado" entre otras, junto con los mal llamados "falsos positivos", o los desplazamientos forzados, entre otros, fueron hechos que reafirmaron esa frase de Thomas Hobbes que considera al hombre como un lobo para otros hombres.

No sólo en Colombia, sino en otros países de Latinoamérica y del mundo, se ha corrido con la mala suerte de encontrarse ante sistemas malévolos que no piensan en el daño tan grande que se hace cuando se apaga una vida, debido a que cuando, esto sucede, no sólo acaban con la dignidad del agredido, sino de la historia del mismo, a la cual hacen parte otras vidas y otras historias.

En un momento se creyó que la globalización era la gran puerta para el progreso, lo cual no fue así puesto que no se puede hablar de vida, y mucho menos digna si aquel no se presenta como verdadero desarrollo humano. Lo peor de todo, es que han sido las mismas políticas de los Estados las que incluso argumentando buscar el bien de todos, sacrifican la vida no sólo de las personas, sino del mismo medio ambiente con el fin de obtener unos recursos que como siempre, favorecen a los que más tienen y desfavorecen a los que más los necesitan. Esto sin incluir los daños ambientales que ciertas acciones económicas generan y el daño vital para quienes ya hoy padecen enfermedades incurables a raíz del supuesto “progreso”.

Cada día que pasa es de mucha incertidumbre para muchos debido a que al encontrarse expuestos ante la pérdida del otro y esa poca corresponsabilidad entre las personas, es poco lo que puede cambiar. Hay una urgencia, ya no de que se busquen más teorías y proyectos para que haya mayor respeto por la vida y la dignidad del ser humano, sino más bien, de que en cada habitante de este país, continente y planeta, haya una educación en conciencia social, puesto que es el fuero interno de cada humano el que además de la dignidad, se encuentra fracturado y, por ende, necesita encontrar un nuevo sentido que resignifique el valor de la persona y la necesidad de volver a ser humanos.

¿Cómo iniciar o dirigirse hacia una construcción de una conciencia política?

Como último aparte, después de hacer un recorrido sobre los males ante los cuales, al parecer, personas de todos los tiempos han sufrido, es necesario declinar en la idea de cómo lograr una conciencia política. Para poder abordar este último tópico primero hay que saber qué es conciencia política, para lo cual, antes hay que tener claro qué es; incluso, tener claridad de lo que significa tener conciencia, o, ser consciente de algo.

Cuando se habla de conciencia se puede estar refiriendo *al conocimiento que una persona tiene de sí misma y del mundo que lo rodea*. O también, *facultad del espíritu que impulsa a hacer el bien y a rechazar el mal*.¹²² Esto perfectamente puede explicarse como esa capacidad que tiene el ser humano para darse cuenta de las cosas con un entendimiento tal de los pros y contras de cada acción y por ende, de las causas de algo y de sus consecuencias. Así, el actuar conscientemente conlleva a tener certeza de lo que se está haciendo, sabiendo incluso, lo que puede acarrear cierta acción u omisión.

Hablar de conciencia política es así, tener conocimiento de quién se es, del lugar tan importante que ocupa en la sociedad al ser parte de ella, y por ende, reconocer que la transparencia, la rectitud y la justicia, deben hacer parte del pensar y actuar de cada uno. En Colombia se habla mucho sobre tener derechos, pero poco sobre los deberes que tiene cada uno, es decir, así como se exige la garantía de unos derechos, es el mismo individuo el que tiene que garantizar el bien del otro al dirigirse a él con respeto y reconocimiento como persona.

No se puede hablar de conciencia política cuando se tienen prácticas antisociales o, cuando desaparece la conciencia social o el bien común, puesto que nada de ello es compatible con el deber ser de cada ciudadano. Tampoco se puede hablar de conciencia política cuando se deja de votar, o cuando, se hacen ciertos daños justificándose en que hacer daño es lo normal y, que así como otros lo han hecho, igual nada va a cambiar porque así no lo haga el uno, lo terminará haciendo el otro.

Como se expuso al inicio de este escrito, la desconfianza y escepticismo han ido acabando con los sueños de muchos y la esperanza de otros por alcanzar un país donde se pueda vivir en paz, no obstante, si no se comienza a cambiar esa manera de pensar y se rompen con los imaginarios sociales negativos que llevan más que a ser críticos, a crear zonas de confort, donde lo único que se busque sea estar pero no ser y mucho menos existir, nada cambiará.

¹²² <http://es.thefreedictionary.com/conciencia>

Hay que comenzar a cambiar las estructuras mentales que hacen creer que todos los cambios deben impresionar para convencer. Está comprobado que “el ruido sólo aturde”.

“Si cambio yo, cambia todo”, esa debe ser la impronta de cada ser humano. Nada se transforma si todo sigue igual, incluso la propia manera de pensar. No habrá una solución si se retrocede, algo en lo cual los juristas han acertado al afirmar que el derecho debe ser progresivo y no regresivo; es decir, no se puede echar por la borda, lo que ya se ha ganado. Por ende, si Colombia es un Estado Social y de Derecho, no sirve de mucho el querer renunciar a él, o acusar que la democracia de poco sirve, ya que ésta última puede triunfar en la medida en que se aplique de buena manera: *“Defender la democracia es un reto y, si se quiere, el mayor desafío que tiene un pueblo que aspire regir sus destinos.”* (Lechner, 1996)

Tener conciencia política es buscar el bien de todos, saber que si es cierto que nada cambia de la noche a la mañana, es posible alcanzar una mejor sociedad a partir de acciones más conscientes. Actuar políticamente con consciencia no es sólo ser los críticos de un sistema que no cambia, sino, ser agentes propiciadores del cambio. La conciencia política reclama que haya verdadera autonomía donde cada acto sea ejemplar y se convierta en lo que para Kant sería un imperativo categórico.

Si bien es cierto que cada uno es libre de la forma de actuar independiente del mal ejemplo que se esté dando, también hay que reconocer que es de mucha importancia ser modelos éticos de otros, puesto que de lo contrario poco se dará el cambio. Alguien debe comenzar por marcar la diferencia.

Si bien es cierto que el país se ha esforzado por que haya una buena formación académica básica, primaria, secundaria, media y, en algunos casos, universitaria, lo que poco ha logrado es que haya una buena educación en valores y, no porque no se haya escrito sobre esto o, en los currículos no aparezca dicha asignatura, no, sino porque hace falta lo más importante, “el ejemplo”, el cual no se dará sin consciencia, social y política; y como tener conciencia social y política es darse cuenta de lo que está sucediendo, es necesario despertar de esa falsa idea de que “aquí siempre ha sido así” o, “eso es lo más normal del

mundo”, para poder entrar en razón, repasar nuestra historia y, darse cuenta que lo único que nos puede salvar es ser una nación más consciente de que las necesidades de cada ciudadano no son únicas y por ende, se debe buscar el bien social.

Cambiar la sociedad es un propósito muy complejo, pero ser más consciente de los propios actos y la preocupación por buscar unos *principios y unas prácticas que ayuden a garantizar en la sociedad ambientes sociales con mejores condiciones de equidad, respeto y solidaridad*, (Rocío Lozano, 1998) son el camino más sabio y propicio para encontrar el gran valor que tiene una sociedad cuando ha recuperado su naturaleza.

Referencias

- Canal 7, C. (29 de Agosto de 2011). *La televisión pública*. Obtenido de https://www.youtube.com/watch?v=7BjvbX4_m1A&t=34s
- Alexánder Ruíz Silva. (2004). La sociedad civil como un proyecto en permanente construcción. En F. C. Antanas Mockus, *Educación para la paz*. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio.
- Bunge, M. A. (2006). El progreso científico y sus amenazas. *El escéptico*, 19.
- Carlos García Gual et Aurelio Pérez Jiménez. (1977). *La política de Aristóteles*. Madrid: Editora Nacional.
- José Matorell, Gregorio Celada & al. (2004). *Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Lechner, N. (1996). La política ya no es lo que fue. *Nueva Sociedad*.
- Rocío Lozano, M. V. (Julio de 1998). *Ministerio de Educación Nacional*. Obtenido de http://www.mineducacion.gov.co/1759/articles-339975_recurso_9.pdf
- Rodas, F. C. (2014). *Pasado y presente de la filosofía política*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Savater, F. (1991). *Ética para Amador*. Barcelona : Ariel.
- Savater, F. (1997). *El valor de educar*. Barcelona: Ariel.

http://www.lasalle.edu.co/wps/portal/Home/Principal/LaUniversidad/GaleriadeNoticias/repositorio_general/contra-la-ceguera-social

<http://es.thefreedictionary.com/conciencia>

LAS DINÁMICAS SOCIOPOLÍTICAS: UNA APORÍA TAUTOLÓGICA¹²³

Yebrail Castañeda Lozano
Universidad de la Salle
Bogotá, Colombia

Resumen

Esta ponencia tiene el propósito de describir la lógica aporético – tautológica que se encuentran en las dinámicas socio – políticas en los inicios de este nuevo milenio. Los acontecimientos más relevantes de este siglo fueron: la revuelta de la Primavera Árabe (2011), el movimiento de los indignados (2011) y el Brexit del Reino Unido (2016). En cada uno de estos hechos se tiene un patrón común: se presentaron en forma de show mediático, que con el tiempo se han ido desvaneciendo de la memoria colectiva global, sin dejar ningún cambio significativo para la humanidad. En este sentido los hechos son *tautológicos* porque estos dinamismos sociales emergen con las lógicas propias de una revolución o de un cambio sustancial, pero se evaporan porque dichos sucesos no le dicen nada a la humanidad con relación a la realidad que se vive. El vigor de un acontecimiento es que sea un factor de efectos, cambios o consecuencias determinantes para erigir nuevos paradigmas sociales, políticos o económicos, pero no está sucediendo actualmente. Los hitos de la revolución francesa, la revolución industrial o la revolución Bolchevique trajeron los paradigmas de la consolidación de la modernidad, la contemporaneidad o el socialismo respectivamente. En cambio, los actuales sucesos parecieran no producir ningún tipo de acción, reflexión o en nuevo tipo de orden, por lo contrario, se autodesvanecen, se autodesaparecen, se autoeliminan por ser *aporéticos*. La tautología por antonomasia es la proposición lógica verdadera que no dice nada de la realidad. Los acontecimientos actuales son tautológicos porque fueron sucesos verdaderos pero que no tuvieron ninguna influencia en el colectivo social mundial (surgió una contralógica social). La aporía es una contradicción, que en sí misma, no tiene ningún tipo de salida. Los acontecimientos actuales son aporéticos porque sufrieron una inercia interna, cuyo quietismo no produjo ningún tipo de ímpetus o de salida social o política plausible. La tesis que se pretende trabajar en esta reflexión es que los hechos

¹²³ Esta ponencia es producto de la investigación titulada: Significado de la clase de religión para los adolescentes de undécimo grado en algunos colegios católicos de Colombia. Creencias, mundo postmoderno, pluralidad cultural y religiosa.

que han sucedido en este milenio, han sido alterados por los mass media no significando que hayan sido falseados, sino que se ha estructurado una nueva dialéctica conformando una nueva pluralidad colectiva y una nueva singularidad individualista. La nueva pluralidad colectiva no tiene memoria, conciencia o imaginación de los acontecimientos porque definitivamente se han olvidado. La nueva singularidad individual frente a dichos sucesos es una experiencia, una emoción y un deleite más.

Palabras Claves

Tautología, Aporía y Dinámicas Socio – Políticas.

1. Introducción

En el transcurso de este segundo milenio se ha caracterizado por la irrupción de unos acontecimientos políticos y económicos que se han caracterizado por ser tautológicos y aporéticos cuya máxima proposicional se podría afirmar: *seguir en lo mismo es cambiar*. En el 2001 con la caída de las Torres Gemelas¹²⁴ fue el anuncio que ingresamos al Siglo XXI. El mundo político y económico no fue el mismo, trayendo recesiones globales en los subsiguientes años en Europa y en Norteamérica. Gracias a estas contracciones económicas de forma directa e indirecta emergieron los fenómenos socio – políticos del movimiento de los indignados (2011), la revuelta de la Primavera Árabe (2010) y el Brexit anglosajón (2016).

La particularidad de cada uno de estos sucesos es que son aporéticos y tautológicos. La aporía significa sin salida. En el terreno social una aporía significa que no hubo salida política o económica satisfactoria que generara un paradigma universal global. La tautología es una proposición lógica, verdadera y repetitiva pero que no dice nada de la realidad. En el plano social una tautología significa que hubo un hecho lógico, verdadero y repetitivo; pero no les dijo nada a la sociedad o a la humanidad porque no tuvo ningún significado. Estos

¹²⁴ Los textos que orientan el asunto de las torres gemelas son: Olivo de la Hoz, *Las Torres Gemelas*; Ruiz G. F, *La verdadera causa del derrumbe de las torres de Nueva York* y García, Álvarez y Ponce, 8:45 a.m. La tragedia de las torres gemelas y la muerte de Bin Ladem.

sucesos históricos ya no hacen parte de la memoria o de la imaginación colectiva sino de ciertas singularidades individuales que promueven algunas colectividades afanadas de novedad para fortalecer sus singularidades particulares e institucionales.

El objetivo de esta reflexión es realizar un balance lógico entre las categorías de aporía desde las perspectivas de Zenón de Elea y de tautología desde la mirada de Ludwig Wittgenstein. con los sucesos sociales antes mencionados del movimiento de los indignados, la revuelta de la Primavera Árabe, el fenómeno de Anonymous y el Brexit anglosajón. Estos hechos tuvieron un patrón lógico social: surgieron de forma inesperada, fueron movimientos populares, se caracterizaron por ser movimientos neo - nacionalistas y hay una vuelta tendenciosa al neo - proteccionismo.

Zenón de Elea conceptualiza la aporía como aquella dialéctica en que la pregunta no tiene respuesta. En caso que tenga una respuesta es una falsedad. El eleata diseña las aporías o argumento en contra del movimiento, es una actitud apologética en favor de su maestro Parménides, quien aseguraba que sólo existía la sustancia y por lo tanto no había mutabilidad. En este contexto las aporías demuestran la imposibilidad lógica del movimiento construyendo paradójicamente la racionalidad de la inmutabilidad con la mutabilidad. Wittgenstein en su *Tractatus* habla de lo tautológico en su tesis de la decibilidad (lógica) y la mostrabilidad (contralógica). La tautología es una proposición lógica que no dice nada de la realidad. La estructura de una tautología tiene dos partes: una lógica y la otra contralógica. La parte lógica se valora desde la construcción proposicional sintáctica susceptible de calcularse formalmente la verdad. La contralógica es aquella parte proposicional incapaz de describir la realidad y la hacerlo sería un sinsentido.

Las anteriores definiciones de aporía¹²⁵ y tautología¹²⁶ son el marco metodológico para analizar los anteriores acontecimientos socio – políticos de este inicio de siglo. Lo aporético en clave social se muestra que los populismos y los nacionalismos tanto de derecha como de izquierda no tienen ninguna salida y se precipita en el hiperindividualismo de quien los gobierna. Lo tautológico en clave social estriba en el repetir lo mismo, tanto en lo político

¹²⁵ Capelle, W. *Historia de la Filosofía Griega*.

¹²⁶ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico Philosophicus*.

con la búsqueda del bien general, como en lo económico de optimizar los escasos recursos existentes. Pero estas proposiciones no dicen nada a una realidad caracterizada por la corrupción, la desigualdad y la pobreza. En otras palabras, lo aporético fortalece la singularidad hiperindividualizante, lo tautológico fortalece al escepticismo pluralista de las colectividades sociales.

2. El Movimiento de los Indignados¹²⁷

El movimiento autodenominado de “los indignados” que surgió en Europa, se mostró como una reacción espontánea a varios fenómenos económicos y políticos. En Inglaterra surgió por una supuesta represión policial, en España fue causado por el profundo desempleo, en Grecia emergió por el continuo recorte de los servicios sociales. La realidad de los indignados es una estrategia mundial antisistema. Tradicionalmente, se ha desafiado el sistema capitalismo con la competencia del sistema socialista, esta confrontación fue un fracaso. Por lo tanto, los indignados desafiaron el capitalismo, solicitando desmedidamente exigencias sociales para satanizarlo. Aquí se deja entrever la siguiente dialéctica: el capitalismo se ha preocupado por el crecimiento y la generación de riqueza, mientras que el socialismo se ha preocupado por establecer las bases económicas y los recursos financieros para perpetuar para establecer y perpetuar la base ideológica contra el capitalismo.

Los indignados en EEUU, la batalla no se dio desde las ideas, sino en el esfuerzo de cambiar la cultura. La premisa es que no se puede dejar en manos del gobierno, esto tiene que ser una preocupación de las élites empresariales. En Norteamérica hay una violencia extraña, furtiva y cultural. En ella se enfrentan los liberales multiculturalistas y los conservadores republicanos, los primeros afirman que no existe un pueblo ni una cultura norteamericana, porque es un país de inmigrantes, los segundos se inclinan por un cierto racismo, machismo, xenofobismo y sexismo. No obstante, a pesar de los múltiples defectos, la consideran la sociedad más democrática y generosa del mundo, y luchan por conservarla. Sin embargo, el movimiento de los indignados tiene su fundamentación ideológica en la concepción socialista.

¹²⁷ Los textos que orientan la cuestión de los indignados son: Taibo, C. *La rebelión de los indignados: Movimiento 15M*; Monje la Sierra, C. *15M un movimiento político para democratizar la sociedad* y Roitman Rosenmann M. *Los indignados al rescate de la política*.

Independientemente de que sea de izquierda, derecha, Europa, Norteamérica, la clase elitista y gubernamentales para defenderse tienen como única herramienta, la contención del enfrentamiento policial, alimentando la naturaleza de la violencia. De estos enfrentamientos surgen las acciones legales, las multas y compensaciones económicas por daños y perjuicios a los organizadores y a quienes participan en dichos movimientos. No obstante, poca preocupación, se presenta para diseñar estructuras que desarrollen mecanismos de una democracia proactiva, cuyos esfuerzos busquen perfeccionarla y protegerla de los riesgos de las pseudodemocracias.

Los indignados de Europa, Norteamérica, incluso de Suramérica su tarea estuvo en solicitar mayor bienestar social y reivindicar los beneficios sociales que fueron recortados. En esta perspectiva se ubica una aporía que cada vez se cierra más, pero surge la tautología de las ideas que en las sociedades actuales se menosprecian sistemáticamente, para asentar una cultura contralógica y absurda del máximo bienestar individual posible. La aporía tautológica es el enfrentamiento perenne entre las posiciones de la izquierda con relación a las posiciones de la derecha. Los primeros ven en el mundo un paraíso generoso de dádivas para todos. Los segundos ven en el mundo un paraíso agotado en el que hay que conservarse de tal forma que, para su preservación, hay que discriminar por la condición social, sexual, racial y geográfica como si fuera un club de exclusividad.

3. La Revuelta de la Primavera Árabe¹²⁸

En el año de 2011 varios países del Medio Oriente fueron sacudidos por revueltas, levantamiento, protestas e intervenciones en cubierta de países foráneos, reconfigurando el mapa político de la región. Estas crisis y luchas internas se ha denominado: “La Primavera Árabe”. El fenómeno comenzó con la llamada revolución tunecina, cuya fecha de inicio suele contarse desde la inmolación de Mohamed Bouazizi, un joven de 26 años que protestó contra la policía, el 4 de enero de 2011. En meses, tres gobiernos prooccidentales fueron derrocados en el mundo árabe: en El Líbano el parlamento expulsó del poder al gobierno de Saad Hariri y los movimientos populares derrocaron a Zine el-Abidine Ben Ali en

¹²⁸ En estos textos se abordan la temática de la Primavera Árabe: Melián Rodríguez, L. Primavera Árabe y cambio político en Túnez, Egipto y Jordania; Villamizar Pulido, C.L.A. *Primavera Árabe* y Kissinger, H. *Orden Mundial*.

Túnez y, en Egipto, a Hosni Mubarak, posteriormente arrestado. Estos cambios de régimen se acompañaron de manifestaciones contra la dominación estadounidense y el sionismo. Favorecieron, en el plano político, al eje de la resistencia conformado, en el plano estatal, por Irán y Siria, y en el plano infraestatal por los movimientos Hezbollah y Hamas. Para imponer la contrarrevolución en la región, Washington y Tel Aviv recurrieron a su mejor apoyo: Arabia Saudita y su clan gobernante.

Las raíces de las revueltas árabes no deben buscarse en la escasa “división de poderes” o en las imperfectas “Constituciones” de esos países, sino en la dependencia económica y financiera de dichas naciones, el enorme endeudamiento inmobiliario de los hogares, la geopolítica de los hidrocarburos y el intervencionismo de los distintos bloques imperialistas. No se trató de movimientos “espontáneos”, sino de dinámicas populares de larga duración, que hunden sus raíces en las Revueltas del Pan de los años 70 y 80, que fueron provocadas por los programas de ajuste estructural o, por emplear la nomenclatura actual, por los “planes de austeridad” del FMI. A finales de 2010 se volvió a producir un repunte histórico de los precios mundiales de los productos alimenticios. Esta fue la chispa que hacía falta para desencadenar el proceso. Pero si las causas no son las que decía la gran prensa, tampoco lo fueron los métodos. El sabotaje, el bloqueo de carreteras, la huelga y el enfrentamiento directo con las fuerzas del orden fueron la verdadera cara de la primavera árabe.

A los anteriores factores hay que sumar la falta de crecimiento económico, la inmensa tasa de desempleo (la media más alta de todas las regiones del mundo), la corrupción endémica generalizada, las descomunales desigualdades sociales, los gobiernos despóticos carentes de legitimidad democrática, el trato de súbditos serviles que recibían los ciudadanos, etc. La gran masa de gente que emprendió la acción por toda la región árabe fue una amalgama que comprende un amplio abanico de capas y categorías sociales afectadas en diverso grado por algunos factores del complejo espectro de elementos determinantes que hemos mencionado. Sin embargo, la mayoría compartía una aspiración común a la democracia, relativa sobre todo a las libertades políticas, la celebración de elecciones libres y limpias y la redacción de constituciones democráticas. Estos fueron algunos de los denominadores comunes que aglutinaron a las masas implicadas en el levantamiento en todos los países árabes en los que se manifestó con vigor. Detrás de todos estos levantamientos

pronto se hizo visible la mano de las potencias occidentales, como siempre, con EE.UU. y Francia, entre otros, a la cabeza.

La aporía del gigantesco movimiento popular en el mundo árabe no fue producto de la escasa división de poderes o de las imperfectas constituciones sino de la profunda dependencia económica y financiera que tenían dichas naciones. El enorme endeudamiento, la dependencia de los hidrocarburos y el intervencionismo de los distintos bloques imperialistas. La tautología frente a los anteriores factores hay que sumar el decrecimiento económico, la inmensa tasa de desempleo, las descomunales desigualdades sociales, los gobiernos despóticos carentes de legitimidad democrática, el trato de súbditos serviles que recibían los ciudadanos, etc.

4. El Brexit del Reino Unido¹²⁹

El 23 de junio en el Reino Unido se celebró el referéndum, convocado por el Primer Ministro David Cameron, si Inglaterra permanecía o no en la Unión Europea. El 51,9% de los votantes aportaron por la salida, frente a un 48,1% que optó por la permanencia. Hubo divisiones importantes dentro del país. Inglaterra y Gales apoyaron la marcha de la UE, Escocia e Irlanda del Norte en cambio votaron la permanencia. Eso ha creado un principio de fracturación de la unidad nacional. Muchos especialistas apuntan al **modelo noruego**, miembro del Espacio Económico Europeo (EEE). Eso significa pertenecer al mercado interior europeo, pero sin derecho a voto ni participar en la toma de decisiones. Con esa **interpretación extrema del 'brexit'** el Gobierno conservador quiere, entre otras cosas, **retomar el control de las fronteras**, acabar con la libertad de movimiento y limitar la entrada de trabajadores europeos en el país.

Hay dudas sobre el [papel del Reino Unido y la City](#) de Londres como **centros globales de finanzas**, si no existe el **acceso al mercado único**. Empresas, bancos, la gran patronal, apostaron abierta y mayoritariamente por la permanencia. Ahora desean al menos

¹²⁹ Los textos que analizan el fenómeno económico del Brexit: Macshane, D. *Brexit how will leave Europe*; Clark, Goodwin and Whitely. *Brexit why Britain voted to leave the European Union*; Guild, E. *Brexit and its consequences for UK and EEUU citizenship or monstrous citizenship* y Nunn, D. *Brexit Britain's decision to leave the European Union*.

un acuerdo lo más amplio posible de libre mercado, que dé al Reino Unido las mayores vías de acceso al mercado único en un futuro. Algunas importantes entidades han comenzado a trasladar a parte de su personal instalado en Londres. Es el caso de la banca HSBC que se ha llevado 1.000 puestos de trabajo a París. **El FMI** y otras instituciones financieras internacionales ya han advertido que la salida del Reino Unido de la UE va a tener un **gran impacto en una ya fragilizada economía global**. Para la Unión Europea, es además un fuerte golpe que llega además en un momento de extrema debilidad y credibilidad del proyecto por los años de la **recesión económica**, la grave crisis que ha supuesto la **llegada masiva de refugiados** y la hostilidad creciente de **Rusia**.

La tautología del Brexit anglosajón, se produce de la vocación democrática del referéndum, en el que se expresa una fuerte inclinación por la lógica racional singular individualista. Con un mensaje claro de no pertenecer a la Comunidad Europea erosionando la lógica pluralista colectiva. La aporía tautológica se desvela precisamente en abandonar el mercado único para establecer nuevos pactos comerciales, pero con otras condiciones diferentes al de la Unión Europea.

5. Conclusiones

Aristóteles profundizó en la interioridad de la noción de aporía con los vocablos asociados de aporein, diaporein y euporía. La aporía es una proposición sin salida (sin sentido), requiere del aporein que es la acción de estar en camino, el diaporein es recorrer la aporía en búsqueda de la salida y la euporía es la salida plausible de la aporía (sentido). En Zenón esta dialéctica se incorpora con la argumentación de las mitades que ilustra el sinsentido aporético hacia el sentido euporético. La aporía afirma: “...antes de que llegue a la mitad hay que llegar a la mitad de la primera mitad...y así hasta el infinito”¹³⁰. El aporein, trata de un atleta que parte corriendo de su punto inicial hacia la meta final. El diaporein, es el desplazamiento de este mismo deportista para lograr el propósito de pasar por la mitad, pero para llegar a esa mitad requirió de pasar por la mitad y así sucesivamente. Aquí es donde se emerge la euporía que determina la infinitud de la mitad.

¹³⁰ Wilhelm Capelle. Historia de la filosofía griega.

La tautología es una palabra griega por antonomasia que significa *decir lo mismo*, si bien su reflexión y profundización se presentó en la modernidad, su estructura interna se desarrolló con el hilemorfismo aristotélico. Este hilemorfismo se plantea, por una parte, con la configuracionalidad lógica racional de la decibilidad, pero por otra parte con la sustancialidad contralógica de la mismidad circular. En este proceso cosmológico, ontológico y epistémico se fue definiendo la tautología como la proposición lógica que no dice nada de la realidad. La tautología tiene una parte lógica racional que se puede decir, pero al mismo tiempo tiene una parte contralógica que a duras penas se puede mostrar. Por lo tanto, la tautología es la aleación entre el vínculo proposicional que independientemente de sus combinaciones siempre es una verdad.

Estas definiciones preliminares sobre la aporía tautológica la transformaremos en la metodología de análisis para señalar las dinámicas sociopolíticas mundiales de los últimos años. En cada uno de estos acontecimientos se presenta la misma paradoja que ante el boom mediático se desvanece sin dejar una huella significativa en la memoria colectiva. Es una aporía tautológica por cuanto el colectivo observa los acontecimientos globales como verdades sinsentido, cuando busca la euforia comprensiva se evapora, porque no le dice nada a la humanidad sobre la realidad que vive. En esta perspectiva estos sucesos no produjeron reflexión, acción sino un olvido. En el surgimiento de los hechos sociopolíticos se autoeliminan y autodeseaparecen porque no hay una conexión con el flujo de la realidad.

Los acontecimientos tienen unas lógicas causales y efectuales, pero con contralógicos por su carencia de significatividad, representatividad y simbolicidad. Estos acontecimientos surgen en una inercia aporética porque no hallan ninguna euforia social, económica o política satisfactoria; no le dice nada a la pluralidad sino a cierta singularidad que detallan en estos hechos ciertas oportunidades. En otras palabras, la aporía tautológica estriba en los sucesos de la historia reciente que ya no hacen parte de la memoria, la imaginación y la conciencia de la pluralidad social porque no le dicen nada; sino de la recordación, creatividad y escrúpulo de las singularidades individuales que siguen promoviendo shows grandilocuentes para sus beneficios particulares.

La lógica con la caída de las torres gemelas era generar un mayor crecimiento económico, pero produjo una recesión económica que ha llegado hasta nuestros días. (La aporía de la

mitad de la mitad). Esta contracción económica estable y duradera han producido los fenómenos globales de los indignados, la Primavera Árabe y recientemente el Brexit del Reino Unido. Cada uno de estos fenómenos se caracterizaron por ser unos acontecimientos aporéticos y tautológicos. Los acontecimientos se consideran aporéticos porque no tuvieron un cambio significativo o una salida social o política satisfactoria que generara una reflexión y una acción en pro de la comunidad global. Los acontecimientos se consideran tautológicos porque a pesar de haber sucedido o que se encuentran en el plano de la verdad; no le dijeron nada a la realidad social y política en los escenarios local, global e internacional.

6. Bibliografía

- Antonio, García Maldonado, Sara Alvarez Pérez y Lucía Ponce de los Reyes. Nueva York, 8:45 a.m. *La tragedia de las torres gemelas y la muerte de Bin Ladem*. Errata Nuarae Editores. 2011.
- Carlo, Taibo. *La Rebelión de los Indignados: Movimiento 15 M: Democracia Real, ¡Ya!*. Editorial Popular. 2011.
- Coronel Luis Alberto, Villamarin Pulido. *Primavera Árabe. Radiografía Política del Medio Oriente*. EEUU: Charleston South Carolina. 2012.
- Cristina, Monje la Sierra. *15M un movimiento político para democratizar la sociedad*. Prensa de la Universidad de Zaragoza. 2017.
- Daniel, Nunn. *Brexit Britain's decision to leave the European Union*. United Kingdom: Raintree. 2017.
- Denis, Macshane. *How britain will leave Europe*. EEUU: IB Tauris. 2016.
- Elsbeth, Guild y Brill, Nijhoff. *Brexit and its consequences for UK and EEUU citizenship or monstrous citizenship*. EEUU: Leiden Boston. 2016.
- Harold De Clarke, Matthew Goodwin and Paul Whiteley. *Brexit why Britain voted to leave the European Union*. Cambridge University Press. 2017.
- Fernando, Ruíz García. *La verdadera causa del Derrumbe de las Torres Gemelas de Nueva York*. San Vicente de Alicante: Ediciones Acacia. 2004.

- Henry, Kissinger. *Orden Mundial. Reflexiones sobre el carácter de los países y el curso de la historia*. EEUU: Penguin Random House Grupo Editorial. S.F.
- José, Guillermo Olivo de la Hoz. *La Torres Gemelas ¿Por qué fueron destruidas?* Canadá: Editorial Trafford. 2004.
- Luis. Melián Rodríguez. *Primavera Árabe y cambio político en Túnez, Egipto y Jordania*. Madrid: Centro de investigaciones Sociológicas. 2017.
- Marcos. Roitman Rosenmann. *Los indignados el rescate de la política*. Madrid: Ediciones AKAL. 2012.
- Reguera, Ignacio. *Ludwig Wittgenstein. Diarios y Conferencias*. Madrid: Gredos. 2009
- Wilhelm, Capelle. *Historia de la Filosofía Griega*. Madrid: Gredos. 1981.
- Wilhelm, Baum. *Wittgenstein*. Madrid: Alianza Editorial. 1988.
- Wittgenstein, Ludwig. (1986). “*Tractatus Logico Philosophicus*”. Madrid: Alianza.

POLÍTICA Y SUFRIMIENTO. NOTAS DESDE SCHOPENHAUER A LA JUSTIFICACIÓN DE LA DOMINACIÓN Y LA IMPOSIBILIDAD DEMOCRÁTICA

Jairo Alberto Merlo Pinzón

Resumen

Schopenhauer ofrece valiosas claves interpretación de lo político a través del sufrimiento como condición esencial de la vida. La ontologización del sufrir en la existencia hace que la política cumpla tan sólo una tarea administrativa de este malestar social. La idea central en torno a este tema es que sólo una voluntad saciada en sus demandas y sobrepuesta en las otras, es la que daría lugar a la gobernabilidad como lo reprodujo la mayoría de las tesis políticas modernas que atravesaron su pensamiento. La imposibilidad democrática está dada en razón de una naturaleza salvaje y egoísta que antecede todo acto comunitario. En el panorama político mundial, el ideal de democracia parece imposible y esconde en la sombra la dominación a pesar de los avances participativos. El presente escrito pretende vislumbrar en la descripción schopenhaueriana las dinámicas de la voluntad sufriente en su relación con la política, para ver su actualidad y descubrir las reducciones antropológicas y ontológicas en las que se cae cuando se postula un horizonte de negatividad y exagerado pesimismo humano.

Palabras claves

Política, sufrimiento, democracia, dominación, voluntad, ontología.

Introducción

Durante el largo caminar del pensamiento político moderno, la visión de determinado naturalismo que justifica la realidad de lo político, penetró la mayoría de las reflexiones teóricas de la época. El común denominador fue la tendencia a considerar que la naturaleza humana es ante todo salvaje y, por tanto, necesitada de un poder controlador y dominador. Schopenhauer, como hijo de su tiempo, circunscribe sus ideas a esta tendencia, pero se detiene mucho más a describir la gramática del proceso de la voluntad humana que se escinde

egoísta y en ofrecer los elementos que ayudan a interpretar la dificultad para llegar a una verdadera experiencia democrática.

La novedad de su pensamiento nos lleva a caer en la cuenta que toda organización política obedece a las experiencias internas de los dinamismos internos del sujeto y que la ignorancia de éstos presupuestos tendría como consecuencia la inutilidad de las instituciones políticas porque no atenderían al sentido profundo de las demandas humanas.

La postura del filósofo de Danzig ofrece pautas para descubrir por lo menos en parte, por qué es tan difícil la experiencia democrática y por qué a pesar la antigüedad de este modo de organización griega y paradigmática para la actualidad política mundial, otros modelos muy cercanos a entender el poder como dominación de uno o unos sobre otros (como por ejemplo la monarquía, la teocracia, la aristocracia, etc.), han tenido o tienen éxito en el tiempo.

1. Naturaleza sufriente y conflictiva del ser humano

Aristóteles había afirmado que “el estudio del placer y del dolor pertenecen al filósofo político”¹³¹. Esta percepción del estagirita nos muestra que lo político obedece a elementos mucho más sutiles y corpóreos que a la mera organización estratégica de los gobiernos. Schopenhauer comparte esta intuición al sostener que la sociabilidad y la politicidad están sujetas al sufrimiento que engendra la voluntad de vivir.

La característica esencial de esta voluntad, específicamente en el hombre (ya que para el filósofo de Danzig, ésta está concretada y repartida en todo cuanto existe), es que es un “impulso ciego” sin fin u objetivo específico más que el de la vida misma¹³², por tanto, cuando se habla de “querer” en el sin número de las demandas de los deseos, lo que se quiere en últimas es la vida misma sin más.

Dicha voluntad de vivir¹³³ tiene su máxima objetivación o concreción en la corporalidad que hace parte también del campo de la representación en el mundo. Por ende, el cuerpo es el gozne (y el lugar privilegiado de reflexión sobre la realidad) desde donde se experimenta

¹³¹ Aristóteles. *Ética Nicomaquea* (Madrid: Gredos. Vol II, 2011), 11152b.

¹³² La misma lógica la encontramos en Spinoza al afirmar el principio inherente en cada cosa que procura a sí misma su existencia en su teoría del *conatus*.

¹³³ Schopenhauer no circunscribe la voluntad al campo distintivo de la facultad humana, sino como un impulso que se extiende en toda la naturaleza (me atrevería a decir que está muy cercano a la idea de *conatus* espinosiano en el que cada cosa se esfuerza en su existencia en todo el universo).

la existencia como una realidad dual,¹³⁴ es decir, como voluntad y representación. El acceso que el hombre tiene con el mundo como representación es a través de su percepción¹³⁵; sin embargo, allí encuentra una primera y esencial dificultad, pues el mundo percibido que está condicionado por los aprioris de tiempo, espacio y causalidad que componen la forma del entendimiento del sujeto y que Schopenhauer llama *principio de razón suficiente*. La consecuencia inmediata que se desprende de esto, es que la forma del entendimiento humano genera pluralidad¹³⁶ y olvido de la universalidad de una única voluntad que está diseminada en todo cuanto existe como se observará más adelante.

Por otra parte, los deseos (en general) que emanan del cuerpo, es decir, de la voluntad que pasa por la representación corpórea, podrían agruparse en la intensidad con que se experimenta la conservación, la procreación (o impulso afectivo sexual) y el desarrollo de la vida misma. No obstante, una doble dificultad se presenta a la hora de la expresión volitiva: por un lado, el querer contiene una frustración en sí mismo, pues el punto de llegada de una cosa deseada (si es que se consigue), es el punto de partida de otra y así sucesivamente hasta el infinito (este es el testimonio de que la voluntad es eterna en su modo de obrar y primaria frente a la razón ya que se expresa de modo irracional e impulsiva)¹³⁷; por otro lado, la voluntad que se afirma en la vida lo hace por ella y no por otra cosa, es decir, es egoísta por naturaleza ya que quiere sólo para sí la existencia.

Lo que hace que el sujeto de la voluntad se comporte de esta manera egoísta, es que no conoce las cosas en sí mismas, sino sólo sus representaciones, pues su aproximación a la realidad está separada a consecuencia de una percepción viciada por la forma del entendimiento o de una especie de “Velo Maya” (expresión que recoge de la tradición hindú) que la condiciona y hasta la tergiversa. Este sentimiento de una existencia doble o de la “realidad” y de la “apariencia” se extiende hasta el campo religioso y procura siempre una dependencia a un estadio trascendental (como lo presenta la imagen religiosa de la Jerusalén

¹³⁴ La filosofía India de los Vendata aportó a Schopenhauer la idea de que la materia no tiene independencia del sujeto cognoscente, es decir, de la percepción mental.

¹³⁵ Arthur, Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación*. (Madrid: Mestas, 2001), 13.

¹³⁶ Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación*, 21.

¹³⁷ Schopenhauer introduce, al contrario de la larga tradición europea, la primacía de la voluntad frente a la razón como la condición dominante de la realidad. Siembra las bases del estudio del inconsciente por así decirlo que posteriormente desarrollará Freud. El intelecto es sólo una herramienta que usa la voluntad para potenciar el deseo de vivir.

celeste y la Jerusalén terrena, por poner un simple ejemplo). Para Schopenhauer, por su parte, no propone ninguna deidad, sino la voluntad misma que domina la realidad. La “la cosa en sí”, por ejemplo, que postulaba Kant, no es más que dicha voluntad universal que al concretarse en cada individuo (aquí Schopenhauer vuelve a un antiguo problema de cómo es posible lo particular si lo que existe es lo universal) experimenta una disociación entre su persona y la de los demás, llegando a sentirlos incluso como una amenaza a la manifestación de su propio querer o expresión de vivir, a esto lo llama Schopenhauer el *principium individuationis*.

Profundicemos en lo anterior: lo que se quiere (la vida sin más), se persigue de manera egoísta por el modo como está formado el entendimiento humano y por su concreción existencial. Insistamos en que el contacto que tiene el hombre con la realidad es bruscamente distorsionada por la forma de dicho entendimiento engendrando pluralidad de una única realidad existente que es la voluntad universal; entonces, la voluntad en su querer a sí misma produce un ambiente hostil de lucha y egoísmo por conservar y desarrollar su existencia. Este egoísmo se traslada subrepticamente a los sentimientos aparentemente que creemos más nobles. Schopenhauer, por ejemplo, dice que sentimientos como el amor, son una excusa que se camufla en procesos psicológicos y físicos, para satisfacer el apetito sexual¹³⁸ de la procreación (núcleo de la voluntad y testimonio de la continuación de la especie); por tanto, lo existente (o lo otro) es un objeto de uso de la propia voluntad. Incluso, ideales como el de la “felicidad” no es más que el recuerdo o el deseo de una satisfacción de una cosa deseada que se prolongó por un tiempo significativo o que podría prolongarse. Por tanto, la política como veremos a continuación no contiene, para para el filósofo de Danzig, un elemento positivo original que demande un fin desinteresado o altruista, sino una frustración organizada socialmente.

¹³⁸ Schopenhauer afirma que: “el instinto sexual es el núcleo de la voluntad de vivir, y por ello en él se concentra todo deseo; de ahí que yo en mis escritos haya denominado a los genitales como el punto focal de la voluntad”. *El Arte de insultar*. (España: Alianza 2005), 190. Esto tiene que ver con la perspectiva en la que la especie supera la individualidad, es decir, que si el instinto sexual no fuese un impulso ciego (que tan sólo en ocasiones es acompañado por la razón) y central de la especie humana, entonces no sería posible que ésta continuara a través de la historia.

2. Nacimiento de la sociedad y del Estado:

El pesimismo schopenhaueriano tiene consecuencias sobre el modo en que nos relacionamos y nos organizamos, pues la voluntad que se afirma egoísta sobre la vida entra en una realidad inherente y exteriormente conflictiva. Lo social en el hombre es comparado por el filósofo de Danzig con el intento que hacen los puercos espines por disipar el frío del invierno, pero que al juntarse terminan haciéndose daño en su cercanía. Esto les lleva a encontrar una justa distancia entre los sujetos que es aceptada por “la amabilidad y las buenas costumbres”¹³⁹. En otras palabras, la voluntad de un sujeto que se afirma en la vida no mide altruistamente su expresión. Se podría decir que por vía negativa, la voluntad desbordada en su querer es constreñida por el enfrentamiento con otras voluntades. Aquí la razón interviene haciendo uso del consenso para regular el enfrentamiento y hacer surgir el Estado:

El Estado es, pues, el recurso de que se vale el egoísmo racional para librarse de sus propias funestas consecuencias, que se vuelven contra él mismo; y da a cada uno el medio de trabajar por el bien público, puesto que así encuentra también el suyo particular” (Schopenhauer, 2001, 351)

Así pues, la teoría política de Schopenhauer no le da ninguna salvedad positiva al Estado más que el de reprimir la “bestialidad” y poner “al carnívoro” un bozal con tal que se parezca a un “herbívoro”¹⁴⁰. Es decir, el Estado no es una institución para el fomento de la moralidad¹⁴¹ o la condición de la libertad en sentido ético. Debe su origen al egoísmo pero no se coloca contra el egoísmo mismo, sino contra sus desmanes. Por tanto, no es lo político una condición inherente del hombre como afirmaba el buen Aristóteles con su “*zoon politikon*”¹⁴². Si de lo anterior se tomara algo, Schopenhauer se queda sólo con la parte del

¹³⁹ *Ibíd.*, 08.

¹⁴⁰ Arthur, Schopenhauer. *Metafísica de las costumbres*. (Madrid: Trotta. 2001), 109.

¹⁴¹ *Ibíd.*, 113

¹⁴² Esta expresión de Aristóteles, no traduce tanto el “animal social”, sino el “animal que vive en ciudades”, ya que aunque en el mundo animal, lo social tiende determinada extensión (como el ejemplo tan recurrido por los teóricos de las abejas y las hormigas), no alcanzan al desenvolvimiento total de lo social que se da en la creación de la ciudad. Derridá problematiza el tema de la animalidad como una condición que se debate entre la condición innata o adquirida. En el hombre la referencia a su animalidad exige distinguirla de la animalidad del mundo natural. Para Derridá, la “bestialidad humana”, se caracteriza no por el daño, sino por el deseo del mal por el mal: “La forma del adagio” dice él (Lacan) y yo lo recuerdo, “la forma del adagio: *homo homini lupus*, engaña acerca de su sentido”. *Seminario: La bestia y el Soberano*. Volumen I 2001-2002 (Buenos Aires: Bordes Manantial, 2010), 135. Entonces, la animalidad es inocente y la humanidad es culpable por que es capaz de dicho mal. Si se propicia la teoría de un innatismo salvaje, la pregunta sería qué hacer con una condición que

“*zoon*” que le hace coincidir con Hobbes en que “el hombre es un lobo para el hombre”¹⁴³, es decir, un ser en el que prima su naturaleza egoísta y por tanto, salvaje. El papel del Estado consistiría en tratar de domesticar al ciudadano negando la afirmación desmedida de su voluntad egoísta para garantizar que no aplique un sufrimiento mayor sobre los otros y cometa una injusticia:

La necesidad del Estado se deriva en última instancia de la reconocida *iniquidad* del género humano, sin la cual a nadie se le hubiera ocurrido pensar en él; pues no habría que estar temiendo constantemente que fueran menoscabados los derechos de cada cual, y una mera asociación para hacer frente a las fieras o los elementos no guarda sino una semejanza muy remota con un Estado. Desde este punto de vista, resulta muy obvia la mezcla de iniquidad y superficialidad de los filosofastros que presentan al Estado, en pomposas formulaciones, como el fin supremo y la culminación de la existencia humana, cantando así la apoteosis de la pequeña burguesía. (Schopenhauer, 2005, 80)

Cuando una voluntad desmedida comete una injusticia por la forma del entendimiento y su individuación¹⁴⁴ es controlada por aquél poder que es capaz amenazar y castigar: el derecho penal es un vivo retrato de figuras que ejemplificarían lo que le llegaría a pasar a un ciudadano si deja que el impulso de su voluntad se desenvuelva sin ninguna restricción. La amenaza de procurar “dolor mayor” es la que disuade al hombre la plenitud de sus deseos. Sin embargo, el Estado no puede arrancar esta condición inherente del ser humano. No tiene potestad sobre la voluntad misma, más sólo puede prever su desbordamiento a través del castigo y el sufrimiento:

se proclama desde un genitismo fijista. La idea de una criminalidad fundadora de todo lo social o de la ley en sí está puesta todos los discursos teóricos de la política.

¹⁴³ La frase como tal es de Plauto: “frase que cuyo núcleo proverbial es retomado, reinterpretado, vuelto a emplear, mediatizado por tantos otros...”. *Ibid.*, 29. Frase de analogía animal que muestra cómo el hombre desaparece en su figura. Frase que en la teoría política muestra que no hay nada que no sea teo-zoológico o teo-antropo-zoológico.

¹⁴⁴ Imaginemos por un momento a un sujeto cuya descripción sería “un carácter perverso”. *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Trotta), 133; aún en su mal, es decir en el desbordamiento exagerado de su voluntad, tendría que afirmarse que es un sujeto sumido totalmente en el principio de individuación; así pues, todo remitiría a la metafísica schopenhaueriana, pero aislada de su principio explicativo, el análisis de caso quedaría corto e insuficiente.

El Estado no se preocupa en alguna manera de la voluntad ni de la intención por sí mismas, sino del acto (ya haya sido intentado solamente o cometido) a causa de su correlativo: el daño que causa al otro. El acto, el hecho, es lo real a los ojos, y no investiga la intención más que en cuanto pueda dar conocer la significación del acto. El Estado no prohíbe a nadie constantemente en asesinar o envenenar a otro, desde el momento en que sabe de un modo positivo que el temor del hacha o de la rueda impedirá los efectos de esa voluntad. (Schopenhauer, 2001, 346)

Así pues, “la ciencia política, la teoría legislativa, se centra tan sólo en el padecimiento de la injusticia, preguntándose: ¿qué necesita evitar uno, si no quiere padecer la injusticia?”¹⁴⁵. La ley que se dicta un Estado es esencialmente negativa y controladora y está al servicio en últimas del egoísmo.

Pero pensemos detenidamente una vez más, ¿qué hace al hombre de naturaleza egoísta caminar hacia la negación de su voluntad y permitir el “surgimiento del otros”? La respuesta la coloca Schopenhauer en la comprensión de una realidad universal sufriente que está presente en cada individuo. Es decir, que el hombre sólo niega su voluntad de vivir (recordemos que es egoísta) porque él mismo sufre en las dinámicas de su querer y lo ve reflejado “como en un espejo” en el otro. Allí es cuando sede a su único querer para permitir al otro una posibilidad cercana, pero no igual de gozar de algún beneficio que le pide su voluntad, a este fenómeno de la existencia Schopenhauer lo llama: “conmiseración” (compasión)¹⁴⁶. El esfuerzo por superar la individuación y la forma del entendimiento que engendra pluralidad, está unida además por otras dos herramientas que de alguna manera se ven diseminadas en el Estado: la actitud artística y el ascetismo.

¹⁴⁵ Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación*. (Madrid: Mestas 2001), 104.

¹⁴⁶ Este “acto de conciencia” (o elevación sobre el principio de individuación) que podría hacer ceder a nuestra voluntad puede por vía negativa ser instrumento de mayor dolor sobre los otros. Demos un ejemplo al respecto: En el panorama nacional e internacional el “sufrimiento” como acción (“hacer sufrir”), se vuelve en un método recurrente de la política, para disminuir el querer del otro. Si por naturaleza se sufre -porque “vivir es sufrir”- quien toma conciencia de generar más sufrimiento que los demás, más control social y obediencia a su única voluntad, podrá -según esta lógica- acceder a más gobierno sobre los otros. La política pensada meramente en términos estratégico-militares de este ejemplo, utiliza el arma del sufrimiento en dos direcciones: bien generando dolor sobre el cuerpo (atentados, represiones, castigos, etc.) o sustrayendo dentro del campo del querer los elementos básicos (comida, abrigo, atención, etc.) que son deseados para lograr mayor adhesión a su voluntad.

Finalmente, pensemos por un momento en un Estado que logra consentir a la voluntad procurando por un largo tiempo las generalidades de sus deseos básicos (alimentación, protección, desarrollo, etc.), y por una mayor conciencia del sufrimiento a través de la conmiseración, el arte y el ascetismo (autonegación de la voluntad). Aun así, no se libraría del tedio mismo del eterno retorno de la naturaleza sufriente de la dinámica de la voluntad¹⁴⁷ y vendría sobre él la sensación de aburrimiento. Hipotéticamente, un Estado que lograr extirpar la discordia interna, el conflicto retorna en pugnas con su exterior: “exigiendo con intereses y de una sola vez, cual si se tratara de una deuda acumulada, los cruentos sacrificios que habían sido sustraídos a nivel individual por mor de una precedente precaución: la doctrina del derecho”¹⁴⁸. Es por eso que el Estado juega un papel recreativo para aminorar el malestar de vivir con lo que el viejo adagio romano “pan y circo” no está lejos de ser una descripción de esta realidad.

3. Imposibilidad democrática y justificación de una voluntad dominante.

La democracia griega surgida de la edad de oro de Pericles, aunque incitó una nueva forma de gobierno en donde se contemplaba a la “mayoría” para el regimiento de una ciudad, reunía más a una aristocracia regente que la consulta o participación de la totalidad del pueblo. Tempranamente, la democracia fue criticada por Platón y Aristóteles quienes sospechaban que tal forma de gobernabilidad implicaba sujetos inexpertos (es decir, no todos están en la capacidad de saber lo que es la “política” y suponer que la participación de la “mayoría” es sinónimo de “mejor gobierno”, no es más que una ilusión). Sin embargo, el desarrollo histórico del ideal democrático (que como tal ha figurado en contadas ocasiones) se postuló con el paso de tiempo, pero sobre todo en la actualidad, como la forma de gobierno por excelencia, de manera que, una mirada retrospectiva haría ver las otras formas de regencia como experiencias muy unidas al “salvajismo” y la “esclavitud” porque redujeron la soberanía del pueblo. No obstante, aunque nunca antes se había tenido tanta experiencia democrática como hoy en día, ésta todavía no alcanza a ser lo que promete pues supone una

¹⁴⁷ Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación*. (Madrid: Mestas 2001), 351.

¹⁴⁸ Arthur, Schopenhauer. *Metafísica de las costumbres*. (Madrid: Trotta. 2001), 115.

sociedad civilizada en donde todos los hombres nacen libres e iguales (como lo afirman los Derechos Humanos) y capaces de bien común, elementos que a veces se aleja de la realidad.

De la mano de Schopenhauer los postulados democráticos carecen de peso: el hombre está enclaustrado en las dinámicas de su voluntad egoísta y el bien común nunca es pensado por el Otro en cuanto Otro. Por el contrario, dichos ideales parecen románticos y camuflan las más oscuras tendencias humanas, pues nadie va al poder de forma pura motivado por el altruismo. En vez de eso, si el poder se escinde en una única voluntad, la posibilidad de ganar más beneficio común -en la idea schopenhaueriana- sería mayor y efectiva. El sistema de gobierno que mejor trasluce esta descripción y que mantendría la unidad (por encima incluso de los poderes legislativo, judicial y ejecutivo) es de tinte monárquico¹⁴⁹, pues saciar una única voluntad (o la voluntad de la familia real y hereditaria) daría lugar a que más beneficios recayeran sobre el pueblo.

Si una voluntad mayor, no en el querer, sino en el poder como accesibilidad a los bienes se impone sobre las otras, más control ejercerá sobre aquellos que bajo el influjo de la forma del entendimiento y de la individuación, quieren sólo para sí. Más una voluntad en donde se ha disipado el miedo de perder lo que su querer desea ofreciéndole más de lo que puede desear, se dedicará a administrar la justicia en un mundo de inequidad y salvajismo. Sin embargo, esto sería a la vez una tautología ya que la voluntad es infinitamente queriente y nada lograría llenarla, pero esa “cuota de tiempo” saciado, de felicidad efímera por la satisfacción del deseo, es lo que permitía beneficios sobre el pueblo.

En conclusión, la teoría política schopenhaueriana tendría algunos elementos cercanos a la larga tradición liberal que ve al Estado como protector del derecho natural,¹⁵⁰ pero estimaría también aquellos que traslucen el poder en unos pocos individuos como la organización del gobierno monárquico.

4. Contra Schopenhauer

¹⁴⁹ Juan David, Mateu Alonso. “Filosofía política y pesimismo antropológico en Schopenhauer” *Revistas científicas complutenses* Vol. 44 (2014). 335-336. <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/45809>.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, 234.

Vemos ahora las fisuras de la teoría schopenhaueriana en su puesta política: en primer lugar, su visión del solipsismo egoísta con el que comprende la naturaleza humana es una transposición de la guerra mercantil del s. XVI y que comienza a generarse en las ciudades. Es decir, el tema de “naturaleza salvaje” fue extendido como un teórico universal¹⁵¹ de lo humano. En la exterioridad de las grandes polis existieron y existen otras formas de relación comunitaria (e incluso económica) que no necesariamente obedecen a la lógica egoísta dado que la experiencia comunitaria que antecedente a toda individualidad propiciaba formas de organización en pro del beneficio de todos. Así pues, en el pesimismo antropológico de Schopenhauer, la sociabilidad sólo es posible en la negación contractual de la voluntad de los individuos con lo cual se hace continuador del sistema político moderno de Hobbes, Locke, etc.

La concepción schopenhaueriana sobre la “naturaleza salvaje”, nos pone la tarea de reconsiderar la larga tradición metafísica que ve al hombre como un animal, teniendo en cuenta que éste no es capaz de tanto, es decir, del mal por el mal como lo analiza Derrida en su Seminario sobre la Bestia y el Soberano (2010). El recurso de la imagen del “animal”, utilizado de manera especial durante la modernidad, trajo simbólicamente una suposición teórica de salvajismo que anuló la criticidad sobre lo humano y sus conflictos.

Por otra parte, la ontologización del sufrimiento pone a la voluntad en una profunda resignación con su situación en donde los únicos mecanismos de afrontamiento de dicha realidad quedan sujetos a la intelectualización del dolor en la conmiseración, el arte y el ascetismo. Así pues, Schopenhauer justifica la dominación sobre sujetos que por sí mismo no son capaces de autonomía más que haciéndose daño y necesitados de un poder controlador superior. Es por eso, que la forma de gobierno más original que puede ver Schopenhauer es la monárquica, pues ante una visión negativa de la realidad humana, es más fácil querer saciar una única voluntad hasta donde se pueda (aunque recordemos que el querer es infinito en sí mismo), para después gozar de algunos beneficios que este sujeto regente proporcione.

¹⁵¹ El filósofo Latinoamericano Dussel lo llama “argumento teórico o formalismo hipotético”. Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía Política Crítica*. (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001), 174.

Ahora bien, frente a la democracia que comunica -en los mecanismos que tiene a la mano- un sin número de demandas, la ontología totalizante del planteamiento del filósofo de Danzig, cierra cualquier posibilidad real de emancipación. La víctima es colocada como sujeto político pasivo porque es nominada así desde la idea del poder dominador.

En conclusión, con Schopenhauer nos vemos en la urgencia de seguir pensando la política en sus dinamismos más prístinos como nos los sugería a su vez Aristóteles. Quizá en el conocimiento de lo humano se disipan las supersticiones como reclamaba Spinoza. He aquí el valor de Schopenhauer: su pesimismo revierte sin duda también en un realismo que muestra por qué no es tan fácil el ideal democrático que se postula hoy. Si esta es la figura política que va a acompañar cada vez más a la sociedad contemporánea, debe entenderse que incluso su significado tiene que ser recompuesto en la criba teórica y en confrontación de los otros modelos que desde la antigüedad nos acompañan. La postulación del ideal democrático debe ser tal, que no se convierta en otra ontología cerrada sobre todo, en la urgencia de reconocer políticas exteriores diferentes en el panorama mundial.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Madrid. Ed. Gredos. Vol II, 2011.

Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía Política Crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

Derrida, Jacques. Seminario *La Bestia y el Soberano*. Buenos Aires. Vol. I (2001-2002). Ed. Bordes Manantial, 2010.

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Madrid. Mestas, 2001a

_____ *Metafísica de las Costumbres*. Madrid. Ed. Trotta, 2011b

_____ *El Arte de Insultar. España*. Alianza Editorial, 2005.

Spierlin, Volker. *Schopenhauer*. España. Herder. 2010.

Referencia Web:

Mateu Alonso, Juan David. "Filosofía política y pesimismo antropológico en Schopenhauer"
Revistas científicas complutenses Vol. 44 (2014). 335-336.
<http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/45809>.

NOTAS Y REFERENTES PARA UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL

Luis Eduardo Rico Orozco
Corporación Universitaria Minuto de Dios
Bogotá, Colombia

Resumen

En la propuesta, el autor pretende articular los referentes categoriales que permitan la afirmación de una Ética de la Responsabilidad Social. Desde el horizonte interpretativo construido por la modernidad resulta evidente la forma en que se constituyó, de modo unívoco, la afirmación de la realidad. En este sentido, se evidencia cómo el conocimiento producido por el pensar moderno, aparece desprovisto de la necesaria confluencia de los factores que afirman a la *Vida* como escenario primero y último del existir. Esta Vida adquiere un rostro concreto en la *responsabilidad* por el débil, por el Otro, de donde emerge de la Ética. La Ética de la Responsabilidad, es, por definición y contenido, social, pero de una *Sociedad Otra*, en la cual cada sujeto (y la comunidad) es *fuerza* de reconocimiento.

Palabras Clave

Modernidad, exterioridad, ética, responsabilidad, Vida.

Introducción

En 2014, Juan José Bautista Segalés, filósofo boliviano, publicaba el texto titulado *¿Qué significa pensar desde América Latina?*¹⁵². En él, frente a la existencia de una racionalidad occidental, formulada desde el *Universo de relaciones* del pensamiento moderno - que se afirma como «sí mismo a costa de pensar o subestimar el pensamiento de otras culturas o civilizaciones» (Bautista, 2014, 11) –, plantea la necesidad de crear ideas y conceptos surgidos de realidades, tradiciones, culturas e historias propias, que permitan, a su vez, la constitución de «un pensamiento nuevo, cuyo problema central sea pensar la vida como condición de posibilidad de cualquier quehacer humano» (Bautista, 2014, 15). Ante

¹⁵² Juan José Bautista Segalés, *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postcolonial* (España: Ediciones Akal, 2014).

necesidad de este *nuevo pensar* aparece un problema, enunciado, referido y desarrollado, de distintas maneras y con contenidos diversos. Una de las *formas* históricas del pensar¹⁵³, la moderna, presente en los cánones, tradiciones y grandes teorías, posicionados como referentes del *modelo* estándar de racionalidad, hace evidente el “síntoma” concreto de su proceder: *la racionalidad* subyacente a esta forma histórica del pensar (en sus contenidos y dinámicas de conformación) expresa concepciones de *realidad* elaboradas por el *centro* hegemónico en cada uno de sus momentos; éste, al representar su apropiación del *ser* en la formulación de un *universo* con sentido (su sentido), proyecta sobre la *realidad* afirmaciones que se constituyen en lineamientos para la comprensión. Lo anterior, representa el modo en que esta forma específica de racionalidad obtuvo su realización histórica: el posicionamiento de una concepción universalista y unívoca de la realidad, donde lo exterior a sí mismo debía ser subsumido como momento de su propia constitución.

Es en este horizonte, que las expresiones concretas de tal modelo racional se develan carentes de una *comprensión epistémica dialogante*¹⁵⁴. El devenir histórico de este modo de racionalidad aparece en las más diversas manifestaciones. 1492 (con el arribo europeo - español al denominado «nuevo mundo») marca el comienzo *situado* de una forma de relacionamiento justificada por las más elaboradas argumentaciones de la época. La constitución ajena del *universo* real, superpuesta a los conjuntos de relaciones presentes en los horizontes existenciales originarios, daba lugar a la subsunción de los segundos por el primero. Una forma, un contenido, una racionalidad, una lengua, accionadas como medios permanentes, garantías de la misma finalidad: «una persona humana moderna con derechos universales» (Dussel, 1992, 78). Si la visión de un mundo organizado a la medida del deseo había configurado los “más altos” desarrollos de la conciencia - esto es, una mentalidad avasallante, auto-considerada superior, alojada en las prácticas de expropiación y extracción - era entonces justificable la reconducción de aquella “sin razón” hacia los fines civilizatorios

¹⁵³ Reciente, si se hacen presentes, como hechos empíricos del proceso evolutivo de la vida, la constitución fisiológica y el desarrollo histórico de las condiciones necesarias que dieron origen al desarrollo de esta capacidad – facultad, propia del ser humano.

¹⁵⁴ No solo *dialógica*, derivada de una dialéctica - como la hegeliana - donde las afirmaciones conceptuales se constituyen en la *identidad* de lo real. Es una dialéctica - como la propuesta por Marx – en la que *el desconocido* se *revela* existente ante las condiciones reales que hacen de él una *víctima* (en cualquiera de las dimensiones de su vida).

fijados por el modelo único de racionalidad, validado por la tradición y las costumbres europeas.

Este proceso, iniciado en el siglo XV (consolidado durante los siglos XVI y XVII) daría lugar a la configuración de un nuevo espacio de referencia, determinado por la racionalidad – mentalidad moderna. En efecto, se trató de un proceso histórico: ideas y formas preconcebidas del actuar hicieron que los conquistadores españoles obraran a su llegada como si el territorio apropiado estuviera vacío, restando importancia real a las tradiciones culturales de los pueblos existentes, para introducirlos en un sistema de creencias (económico, político, religioso, social) instaurado a través de la doctrina religiosa. El desconocimiento a las formas de existencia presentes se constituyó en el medio por el cual se instauró «sobre una naturaleza vacía una nueva Europa, a cuyos montes, ríos y provincias ordenaba una real cédula que se les pusieran nombres como si nunca los hubieran tenido» (Romero, 2001b,12), siendo este el rasgo fundamental de una modernidad configurada como cotidianidad concreta habitual – estructurada y afirmada con posterioridad (en su matriz epistémica y ontológica) por el *Ego cogito*¹⁵⁵ cartesiano.

De esta forma, se partió siempre de la misma concepción: *pensar* América como una extensión más del continente europeo, prolongación del sistema creado y dirigido por él. La subjetividad, que busca fundarse sobre sí misma (Dussel, 2008), se estableció como modelo de racionalidad haciendo de la realidad una *cosa pensada* sin substancia material, afirmada, producto de un pensar constituyente del conocer, del vivir y del *ser*.

Es desde esta breve descripción que el presente abordaje cobra su intención. El *mundo moderno* ha tenido su origen en un pensar que se arroja sobre lo exterior a sí, constituyendo *lo real* mediante la naturalización de un *universalismo* ontológico y epistemológico cuyas incidencias directas pueden apreciarse detalladamente en los

¹⁵⁵ Será 1637 - cuando René Descartes publicaba el *Discurso del Método* - el momento específico en que se perfilará el carácter epistémico presente en el paradigma del *Yo* moderno – instaurado como verdad durante el periodo colonial - y en términos generales como dispositivo de los diversos procesos “civilizatorios de colonización”:

[...] los pueblos que se han ido civilizando poco a poco y haciendo sus leyes a medida que los crímenes lo exigían, no están socialmente tan bien organizados como aquellos otros que desde el principio se reunieron en asambleas y decidieron observar las constituciones de algún sabio legislador. [...] yo me propuse arrancar de mi espíritu todas las ideas que me enseñaron, para sustituirlas con otras si mi razón las rechazaba o para reafirmarme en ellas si las encontraba a su nivel (2010, 14 -15)

campos¹⁵⁶ político, económico y cultural - manifestaciones de un *ethos* normativo de la dimensión formal práctica (moral), donde el *yo pensante* se expresa como *yo dominador*, productor de víctimas. En esta situación la necesaria crítica aparecerá como producto de su puesta en cuestión, momento que supone la creación de nuevos marcos interpretativos y prácticos categoriales, que *más allá* de las relaciones procedimentales validadas por el sistema vigente prescriba su transformación, desde criterios dirigidos por una nueva subjetividad y un renovado interés común, orientados a la superación de las condiciones de exclusión producidas por la *matriz moderna*. Este trabajo pretende abordar tal cuestión al presentar los aspectos referenciales y algunas reflexiones que puedan postular la necesidad de una Ética de la Responsabilidad Social, que desplegará sus intereses a partir de tres momentos: *primero*, el reconocimiento de los elementos presentes en la moralidad afín a los componentes de la racionalidad moderna; *segundo*, dado que es este modo de ser y constituir la realidad el origen y la causa de múltiples formas de exclusión, resulta necesario colocar en cuestión su proceder, momento que se realizará a partir del *Criterio Vida*, fuente u origen de la crítica al sistema vigente; *tercero*, la *Vida* que se evoca no es la del individuo *solo, egoísta y aislado* – como lo afirma la *falacia naturalista moderna* –; es, ante todo, su expresión concreta, realizada en comunidad y diversas manifestaciones, por lo que resulta necesario que obedezca tanto a la imposibilidad empírica de proyecto o sistema alguno (vigente y futuro) que se aisle o la desconozca, como al deber ético – crítico de asumir un compromiso frente a la vida concreta de quienes devienen víctimas de las relaciones de dominación generadas a través de la matriz moderna. Desde aquí se abrirán posibilidades que permitan la constitución de alternativas futuras.

¹⁵⁶ La categoría *campo*, ha sido desarrollada ampliamente por Pierre Bourdieu, para hacer referencia a los espacios o universos posibles donde tienen lugar «las más fundamentales diferencias sociales» (1979, 223). Dussel, recupera esta comprensión al definirla como «una totalidad particular de sentido, con un “juego de lenguaje” propio (diría Wittgenstein), con instrumentos materiales propios, con actores especializados en moverse en dicha totalidad de sentido» (2014, 47), «[...] *totalidad de sentido* gracias a la cual recorta la infinita complejidad del *mundo* cotidiano, en su más amplia extensión, en alguna dimensión específica» (2016, 20). La *Ética de la Responsabilidad Social*, recurrirá a los componentes expresados por el latinoamericano, como medios que permitan una comprensión situada de diversos aspectos presentes en la complejidad de lo real.

1. La moral del sistema: de la cotidianidad a lo habitual

Toda estructura social tiene un origen, origen histórico, que marca el sentido de las relaciones establecidas en su interior, así como los cambios progresivos generados en el espacio – tiempo de su duración, «cambios que hacen que el mundo de hoy sea cualitativamente diferente del mundo de ayer» (Wallerstein, 1979, 7). Es desde el conjunto de relaciones, entre diversas co-determinaciones, que se establecen calificativos asignados a los modos de actuar: aquellos establecidos como socialmente aceptables y otros considerados transgresiones. En cualquier caso, a la base de estas tipificaciones, se encuentra la aceptación o no del sentido que se expresa en el obrar, comprensión delineada a partir de un “*estar*” situado, por el que distintas comunidades abordan sus problemáticas a partir de marcos interpretativos existenciaros construidos desde sus propios esquemas conceptuales. Sin embargo, como resulta claro para Wallerstein (1979, 10), se deben «considerar algunos factores del sistema mundial¹⁵⁷ como constantes», esto es: logran apreciarse ciertos condicionamientos (económicos, políticos, culturales) que desbordan las posibilidades de autodeterminación con las que algunas comunidades (tribu, colonia, ciudad o país, entre otras) cuentan, pues en su devenir histórico aparecen actualizados los efectos de un pasado constituido en presente, en verdad: «la “verdad” cambia porque la sociedad cambia [...] En el presente todos somos irremediamente producto de nuestro medio, nuestra educación, nuestra personalidad y nuestro papel social, y las presiones estructuradas en cuyo seno operamos» (Wallerstein, 1979,15).

Desde el mundo de relaciones iniciado por la Modernidad (desplegada con carácter imperial-mundial, primero y, posteriormente, en su matriz euro – céntrica) emergen múltiples experiencias, que configuran el *sentido* dado a la historia en su formulación oficial - estándar. Es así, que los hechos generados en su interior aparecen como momentos que la confirman, le otorgan contenido y asignan representación; simultáneamente, puede encontrarse – en un movimiento inverso – que la existencia de dicho sentido se afirma *dando forma* a la realidad

¹⁵⁷ Dussel (1998, 617) llama *sistema - mundo* al conjunto de relaciones (políticas, culturales, económicas, entre otras) establecidas desde un *centro*, auto -determinado como modelo civilizatorio «mundial o planetario». Producto de esta hegemonía dominadora aparecen las *periferias*, que son los *excluidos* de los *horizontes* fijados por los «*mundos de la vida*» del centro.

que pretende expresar. Este movimiento genera una complejidad que hace presentes los rasgos que dan identidad a sus expresiones: como universalización de la «[...] la totalidad del mundo de la vida, de la relación con la naturaleza [...], ante la propia subjetividad [...], ante la comunidad [...], y, como síntesis, nueva actitud económica» (Dussel, 1998, 59); pero, también, desde la «diferencia colonial [...] espacio en el que se articula la colonialidad del poder [...]. Espacio en el que se está verificando la restitución del conocimiento subalterno y está emergiendo el conocimiento fronterizo» (Mignolo, 2003, 8). Como se ha señalado en la parte introductoria de esta reflexión – orientando así el curso de su desarrollo hacia el despliegue de los objetivos propuestos – la racionalidad moderna se ha constituido sobre la base de un *pensar universalista*, que *subsume en sí* todo lo que ante su mirada resulta extraño, *diferente*. Bajo este modelo, el pensar da forma a la realidad, le asigna contenido; expresa, igualmente, el *modo* en que su proceder se establece en medida del actuar, haciéndose criterio, norma, *deber*¹⁵⁸. El cumplimiento de este *deber (ser)*, emanado de su afirmación autorreferente en las prácticas cotidianas (habituales), será el punto de partida (el *desde dónde*) que posibilitará la crítica a la *moral del sistema (lo aceptado)*, siendo ella el momento que *des-encubre* lo que de irreal se *oculta* tras la configuración de lo dado.

La unificación de los contenidos y expresiones del pensar moderno, ha sido una de sus más señaladas pretensiones. Como prueba de ello aparecen múltiples escenarios, donde se aprecian - en concordancia con el análisis precedente – situaciones que dan crédito a lo afirmado. Mignolo (2003, 61), por ejemplo, alude a la forma en que «en el siglo XVI, los misioneros españoles juzgaron y clasificaron la inteligencia y la civilización humana en función de si los pueblos poseían o no una escritura alfabética»; en el mismo sentido, Castro – Gómez (2005, 11) expone cómo, a finales del siglo XVIII, la emperatriz de Rusia Catalina II «una entusiasta defensora de las ciencias y amiga personal de Voltaire, planeaba [...] un estudio comparativo de todas las lenguas conocidas en el mundo». En los dos casos, los proyectos de unificación del lenguaje representan, de manera específica, uno de los medios

¹⁵⁸ La «Filosofía Moderna» *estándar*, situó su propio origen en los discursos de Descartes, Hobbes, Locke y su desarrollo en los de Kant y Hegel. En estos casos, enunciados ubicados en las realidades del mundo europeo se aplicaron (¿se sigue haciendo?), por la violencia (de la ausencia de un diálogo auténtico), a las realidades del «Nuevo Mundo», desde el siglo XVI hasta el XIX, convirtiéndose así en fundamento del trato otorgado «desde arriba» a los *súbditos* (por derecho de Dios y el Rey, primero, o de la razón ilustrada universal, segundo), quienes *debían* acogerse al cumplimiento de la *moral del sistema*.

utilizados para la homogenización de las construcciones del mundo existentes; unificar para simplificar, asignando *esencia* a lo que no lo posee, se trata de una aplicación de la Metafísica de Aristóteles, en su definición del *ser*: «ἐστὶ»¹⁵⁹ (Aristóteles, 1990, 320) lo que *es*, no otra cosa.

Esto que *es* (lo que *está*, lo habitual) se expresa en la cotidianidad. El paso por la existencia¹⁶⁰, naturalizado como orden universal (donde lo real se hace modelo de toda realidad posible), hace del mundo (como construcción o realización de la totalidad personal) un espacio en el que las posibilidades futuras quedan condicionadas por el desarrollo del presente, de lo actual. Si la composición de lo vigente aparece en el escenario de lo inmediato, su expresión hace del fenómeno (lo aparente) el «“*en-sí*” de las cosas» (Castro- Gómez, 2005, 20), lugar de enunciación, verdad, conducta, ley. Tal cuestión, presenta el momento en el que, desde la aprehensión del mundo como información (conocimiento) elaborada por la racionalidad (hecho del pensar), *se pasa* a la constitución del obrar (experiencia práctica del vivir) como expresión de los procesos globales en que la *vida* se expresa¹⁶¹.

Empero, lejos de pretender una cierta *naturalización* (Darwin), tanto del pensar como de la corporalidad – situación en la que resultaría innegable un estado dicotómico de todo proceso humano –, lo anterior permite comprender¹⁶², en relación al carácter histórico (no lineal, diacrónico, espacial, temporal, cultural) en que la cotidianidad *se produce*, que las «[...] condiciones sociales, [...] son también las condiciones en las que sería posible apropiarse de cualquier ética [...]» (Butler, 2009, 16). Esta cotidianidad es el contexto en el que acontece la realidad construida, en ella se origina y adquiere su forma; es el espacio del encuentro silencioso, de la palabra no dicha. Entre la inmediatez (que llega como *normalidad del momento*) y el sentido (palabra dicha, *presencia manifiesta*, advertida) *lo habitual*

¹⁵⁹ [1028a][10] «quididad»

¹⁶⁰ «[...] existencia (un término latino compuesto por el prefijo latino *ex*, “a partir de”, y la raíz *sistere*, “consistir, estar situado en”), deberíamos escribir esta palabra así: *ex-sistencia*, como manera precisa para indicar la trascendencia del ser humano inevitablemente *en un mundo*. Existir [...] significará la apertura primera y fundamental al mundo. Lo ontológico en cuanto tal» (Dussel, 2016, 31).

¹⁶¹ «La ética debe dar importancia a los procesos auto-organizados o autorregulados de la vida, ya que un cierto “conciencialismo” moderno exagerado y unilateral hace perder el sentido de la corporalidad orgánica de la existencia ética» (Dussel, 1998, 93)

¹⁶² En coherencia con la intención de esta aclaración, es correcto afirmar con Fals – Borda (2015) que se trataría, más bien, de un «*senti-pensar*», que permite “escapar” a una posible *hiper-racionalización del mundo de la vida*.

representa la tensión entre «[...] dos verdades, una ficticia que percibimos, y otra real que apenas alcanzamos a vivir» (Kusch, 2000, 20).

Entonces, es desde la cotidianidad de lo presente que se hace posible el paso del fenómeno al mundo (en el que adquiere o le es asignado un lugar y por ello un sentido). Lo habitual aparece como escenario donde se desenvuelve la historia (historia afirmada, pero también de los excluidos, de quienes no fueron, de los “vencidos”, que reclaman su derecho a *estar-siendo*, en un sistema distinto¹⁶³); el momento de su transformación, la salida de la cotidianidad (de la ontología en que se funda la moral del sistema) hacia un *más allá* exterior a la totalidad, se da por acción de la *crítica*. Quien realiza la crítica es el sujeto, que toma conciencia de *sí mismo* (no es más el “yo” cartesiano, egocéntrico), dice Butler: «Si el sujeto siempre encuentra su límite en un mismo e idéntico lugar, entonces, el sujeto es fundamentalmente exterior a la historia en la cual se encuentra» (2000, 19).

2. Una Ética desde la *exterioridad*¹⁶⁴

La estructura del orden establecido ha dado cuenta de la forma en que históricamente se construyeron relaciones de dominación, con las que se justificó la conquista de muchos pueblos, sometidos a manos de seres humanos que los convirtieron en objetos para la satisfacción de su *deseo* y con ello, en la afirmación práctica de una realidad según la cual «antes que el *ego cogito* hay un *ego conquirio* (el ‘yo conquisto’ es el fundamento práctico del ‘yo pienso’)» (Dussel, 2011, 19), performativa del miedo como instrumento de dominación y mecanismo de amenaza: «Miedo de no ser más lo que somos: vivos», sostiene Esposito (2003, 54). Sin embargo, el ser concreto, que se revela en el mundo, se dirige siempre *más allá*, pero *desde* de la totalidad de las experiencias que en él se tienen;

¹⁶³ La composición de un sistema distinto, que hunda sus raíces en la “declaración” de una historia enunciada desde otros horizontes existenciales e interpretativos, debe proveer elementos para la transformación del sentido enunciado por la hegemonía vigente. Al respecto, la conclusión de Castro-Gómez (2005, 50) es contundente: «La modernidad y la colonialidad pertenecen [...] a una misma matriz genética y por ello son mutuamente *dependientes*. No hay modernidad sin colonialismo y no hay colonialismo sin modernidad [...]».

¹⁶⁴ El desarrollo de esta categoría puede encontrarse en la Obra de Levinás, como podrá apreciarse posteriormente; sin embargo, es Dussel, quien – retomando al mismo autor - ofrece una conceptualización apropiada a los intereses de esta Ética de la Responsabilidad Social, a saber: «Exterioridad [...], quiere indicar el ámbito desde donde el otro ser humano, como libre e incondicionado en el sistema, no como parte de mi mundo, se revela» (2011, 78).

experiencias situadas, espaciales, *distintas* a la definición *dada* como producto del pensamiento que abarca y hace suyo lo que no comprende. Más allá del significado se advierte la presencia del Otro, en una responsabilidad anterior a la del propio mundo: obrar frente a él, como otro, en la libertad de una relación constante entre lo no determinado y la imposibilidad histórica de una determinación absoluta.

Desde aquí, la identidad de *lo Mismo* se abre a lo desconocido, hacia lo *dis-tinto*; lo diferente implica la unidad originaria establecida desde el ser, la distinción «indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa: es lo separado, no necesariamente procedente de la identidad que como Totalidad los comprende» (Dussel, 2014b,102). Lo desconocido no es *algo*, es *alguien*, el *Otro* no tiene por fundamento la Totalidad, puede alejarse o acercarse y en esta dinámica «consistirá toda la eticidad de su existencia» (Dussel, 2014b, 102): en el paso desde la diferencia hacia la distinción quien lucha por el reconocimiento de su *exterioridad* «defiende su dignidad de ser ‘el Otro’ intotalizable en una ideología que se arroga la veracidad originaria de ‘lo Mismo’» (Dussel, 2014b, 118) y en la comunidad de los Otros es posible la relación del *cara a cara*, la *alteridad*, que dispone a un encuentro más allá del horizonte de la totalidad. Se acoge a los dis – tintos, en la *exterioridad* «[...] a la que se asoman, y que los penetra en su común no- pertenecerse» (Esposito, 2003, 32).

Así, el horizonte de la necesidad, de quien obra bajo el esquema de las propias contingencias, de su necesidad, es superado por la medida inconmensurable del *agape*. Un *alguien*, necesitado, aparece sin más ante un *yo*, que puede desconocerle; sin embargo, el segundo ve en él una exterioridad que lo interpela desde el hecho concreto, injusto de su *desnudez* y *decide* ayudarlo. El rostro del otro, real, representa el límite de mi comprensión, es a la vez ventana que se descubre distinta y trascendental, como *misterio* de una plenitud negada ante la que se debe *esperar*, aguardar *en* la justicia de su *restitución*, es la *irrupción* histórica del *sí mismo* negado quien se encuentra más allá de mi mundo y del orden afirmado por la ontología de la Totalidad. El absolutamente Otro se abre metafísicamente a quien se encuentra enfrente, a su vez, éste acontece para aquel como novedad no objetual de comprensión, la totalidad de su mundo no se impone como la totalidad de ningún mundo, es «la totalidad del otro que no puede ser comprendida del todo ni acabadamente por ningún mundo ni sistema» (Dussel, 2011, 86).

Ese Otro es tal en cuanto proyecto; *está siendo*, mediado siempre por su condición de *posibilidad*. En la escucha, la voz del Otro se presenta alteritativa, trasciende el horizonte de lo óptico, como una novedad que desde la producción se orienta a la *creación, originalidad* concreta ante la que se tiene responsabilidad. Esta respuesta por el Otro es la *conciencia ética*: «un encuentro coimplicante, una analéctica¹⁶⁵ unidad de dos momentos: la voz-del-Otro y el oído abierto de la Totalidad» (Dussel, 2014, 57), un *sí al Otro* que irrumpe en la normalidad del sistema para exigir justicia, por ser sagrado.

Lo negado (en la moral cotidiana del sistema) es el Otro reducido a fenómeno, el ente en que se afirma, «la no – verdad del ser como fundamento» (Dussel, 2014c, 90). Quien es negado afirma la existencia de *un modo de ser un dis - tinto*; se afirma la *diferencia* como fundamento de lo *uno* en la *Totalidad* trascendental, dimensión que no da cuenta de la condición histórica del ser humano *creador, libre*. Esta exterioridad concreta es el *sujeto viviente* – en el sentido expresado por Marx -, quien al afirmarse desde sí mismo, como otro, se revela interpelando aquello que no es él y que sin embargo busca *subsumirlo*. La cuestión abordada es de gran importancia: lo que se coloca en juego es la libertad del *otro* como tal y solo se puede aceptar la libertad de quien se revela - mostrándose desde su historia –, cuando se le espera en la confianza de lo incondicionado.

Entonces, la *alteridad* no es solo identidad. Se es Otro cuando la proximidad es reconocimiento del *dis-tinto*. Ese ser humano es *alguien*, no *algo* y por ello se afirma la anterioridad *meta – física* (ética) de su libertad como fuente creadora de lo nuevo, previa al fundamento de lo que *es*. Desde la *nada* quien ha sido vulnerado irrumpe en la historia, para pro-vocar la justicia que le ha sido esquiva.

3. A modo de conclusión (preliminar): Una Ética Crítica, Ética de la Responsabilidad Social

Un hecho fundante aparece en la raíz de todo pensar: Es el ser humano quien se pregunta. Es en esta realidad, donde se hace evidente - ya lo afirmaba Aristóteles en su

¹⁶⁵ «Analéctico quiere indicar el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo [...], se sitúa siempre “más allá” (*aná-*) de la totalidad. [...] el momento analéctico nos abre al momento meta- físico [...] su principio no es el de identidad sino el de separación, *dis-tinción*» (Dussel, 2011, 239)

Metafísica – que de manera análoga a tal afirmación y como hecho originario de su propia condición, en su esencia se encuentra el *deseo* de conocer, lo que plantea la necesaria pregunta sobre el lugar y las condiciones en las que él mismo se configura como parte de un (o del) todo: su tendencia al conocimiento es el referente que articula, de manera consciente, su relación con las diversas formas en que la existencia se presenta, de forma concreta, como posibilidad y realización. Sin embargo, esta tendencia (al conocimiento), lejos de constituirse en la finalidad del obrar humano, es tan solo una de las herramientas con las que él mismo cuenta para realizar la necesaria aprehensión cualitativa del mundo como lo dado, lo que quiere indicar que es insuficiente, en sí misma, para describir, a través de una mera relación objetual, el vasto conjunto de dinámicas específicas que subyacen a la existencia misma como actividad.

Empero, si toda actividad se refiere al conjunto de acciones conscientes que desde la existencia se dirigen hacia el exterior (para dar forma progresiva a una posibilidad futura), entonces, el pensar, como actividad propia del conocer, se constituye en colaboración con diversas instancias que hacen posible la construcción perceptiva - racional de lo que se denomina realidad. Así, se encuentra que la propuesta aristotélica, si bien, plantea un punto de partida que permite una aproximación gnoseológica inicial a la representación o elaboración de lo real, se encuentra desprovista de la confluencia de aquellos factores en los que la Vida *aparece* como escenario primero y último de la existencia. Más allá de la determinación racional unívoca de lo existente, se encuentra la Vida como fuente de todo pensar, ser y existir.

Esta Vida, aquella que aparece ante la conciencia racional, análogamente lo hace en el escenario de lo concreto: más allá de la *mismidad* aparece el deseo por la vida del Otro. Es en el *nosotros* actual, de una realidad constituida por la posibilidad de su realización histórica, donde el encuentro tiene lugar. Se *es-siendo*, constitución histórica de la persona en sujeto, de la comunidad en pueblo; este es el *ethos* originario: reconocer-nos próximos en la acogida, en lo diverso de una realidad donde el otro adquiere un rostro concreto. En la economía del mercado, en el liberalismo político, en la cultura de masas, en la epistemología logo- céntrica, el otro, dominado y excluido, es eliminado del *mundo de la vida* cuando no es reconocido en su exterioridad, como *alguien* que se encuentra *más allá* de las afirmaciones y prácticas del sistema.

Quien es arrojado fuera es el principio de toda transformación. Ahora, aparece como presencia que cuestiona, que subvierte lo establecido, origen, fuente de una realidad Otra que exige *ser* restituida en su dignidad. Este es el origen de la responsabilidad:

El *tú* se coloca ante *un nosotros*. [...] Por esto la relación con el otro [...] es, no solo el cuestionamiento de mi libertad, la llamada viene del Otro para convocarme a la responsabilidad. [...] Es mi responsabilidad frente a un rostro que me mira absolutamente extraño [...] lo que constituye el hecho original de la fraternidad (Levinas, 1977, 226 – 227)

y de la Ética:

Anterior al mundo está el pueblo; anterior al ser está la realidad del otro; anterior a toda anterioridad está la responsabilidad por el débil, por el que todavía no es; responsabilidad que tiene el que procrea personas nuevas [...] o sistemas nuevos [...] experiencia cuya memoria moviliza al ser humano en sus más profundas entrañas y sus proyectos más lejanos, magnánimos. (Dussel, 2011, 47 – 48)

Desde la responsabilidad por el débil se establecerá el criterio ético por excelencia: «[...] la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad» (Dussel, 1998, 129). El cara – a – cara proviene del encuentro entre corporalidades vivientes – necesitadas; este criterio implica reconocer las causas que ocasionan el exterminio de la Vida (es también un criterio ecológico), en los distintos campos de la actividad humana, pues:

[...] la vida humana es el *modo de realidad* del sujeto ético [...], que da el contenido a todas sus acciones, que determina el orden racional y también el nivel de las necesidades, pulsiones y deseos, que constituye el marco dentro del cual se fijan los fines» (Dussel, 1998, 129).

Lejos de invocar la defensa denodada de un antropocentrismo dominador, este criterio coadyuva en la comprensión del papel que asume el *sujeto humano*, como actor consciente y por tanto único responsable del proceso cualitativo de conservación y desarrollo de la Vida, lo que requiere de él creatividad en la constitución de las mediaciones factibles que resulten necesarias para preservar la dignidad de todo viviente. Tal como lo afirma Dussel:

Muchos piensan que colocar al ser humano en un lugar privilegiado es «antropocentrismo». No advierten, en cambio, que el ser humano es la culminación del proceso de la vida, su «gloria». Lo cual no significa que todos los vivientes restantes no tengan *dignidad* por ser vivientes, que es mucho más que mero *valor*. El *valor* de cualquier realidad se mide en tanto mediación para la *Vida*, de toda vida, de todo viviente. Esto no quita que el ser humano sea el fruto insigne de la misma Vida, como única vida autoconsciente y, por ello, no solo el ser humano vive sino que, como lo indica Ernts Bloch al comienzo de *El principio esperanza*, sabe que vive y es responsable de su vida y de la Vida de todos los vivientes. La muerte de una especie es como la muerte de un órgano del cuerpo humano que anticipa su propia muerte como especie. Cuidar de la vida, de toda Vida en la Tierra, es cuidar también de la vida humana. (2016, 16)

Entonces, ser sujeto es hacer de la responsabilidad una práctica restitutiva, en un sistema que, como construcción humana, siempre es falible. Quien se restituye es la persona, la Vida, su dignidad, en su posibilidad de ser - siendo, no de forma aislada, sino en comunidad, como acto de transformación – liberación progresiva: «Porque *hay* víctimas con una cierta capacidad de transformación *se puede* y *se debe* luchar para negar la negación antihumana del dolor de las víctimas, intolerable para una conciencia ético - crítica» (Dussel, 1998, 553).

Esta Ética de la Responsabilidad, es, por definición y contenido, social; pero de una *sociedad otra*, en la cual, lejos de la multitud, amorfa, fragmentada y sin referente crítico alguno, «[...] el sujeto no solo reconoce a otro u otra sino [...] es también sujeto de reconocimiento» (López & Orrego, 2013, 169). La responsabilidad de la que aquí se habla es, a la vez, reconocimiento ético - crítico; del otro como otro, distinto, pues «respetar la *alteridad* del Otro/a es la esencia y el origen de lo crítico [...], hasta de la revolución de los sistemas vigentes, frutos del proceso de institucionalización de la dominación» (Dussel, 2016, 13).

Será está, entonces, una Ética que se proyecte hacia la constitución de una auténtica conciencia crítica, transformadora. *Si la responsabilidad es el acto de salida constante hacia el encuentro del Otro*, que en la exterioridad aguarda por reconocimiento y restitución (es su fuente), será necesaria la constitución creadora de instancias y mecanismos orientados a responder a esa necesidad que los sujetos tienen, de aprehender por ellos mismos la realidad,

de manera crítica y constructiva, en actitud de búsqueda y descubrimiento de la *razón de ser de las cosas y de los hechos*, momentos indispensables para la construcción de *utopías posibles*, que superen la “barbarie” adjudicada a quien se ha sido ubicado en la *zona del no-ser*:

[...] aparece la posibilidad de conciliar opuestos: se piensa a partir de la vida misma, se ve la realidad – animal, en la cual todo es semilla y debe convertirse en fruto [...] en ese azar primario de haber llegado a ser hombres y preguntarnos todavía por qué estamos y por qué seguimos estando y somos vida y no más bien muerte. (Kusch, 1999, 162, 182).

Referencias

- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos. 1990.
- Bautista, Juan José. *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid: Akal, 2014.
- Butler, Laclau y Zizeck. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Butler, Judith. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Castro – Gómez, Santiago. *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750 – 1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Dussel, Enrique. *1492. El encubrimiento del Otro (Hacia el origen del ‘mito de la Modernidad’)*. Santafé de Bogotá: Antropos, 1992.
- _____. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.
- _____. *Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de modernidad*. En Revista TABULA RASA 9. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2008.
- _____. *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

_____. *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI, 2014a.

_____. *Para una ética de la liberación latinoamericana, tomo I*. México: Siglo XXI, 2014b.

_____. *Para una ética de la liberación latinoamericana, tomo II*. México: Siglo XXI, 2014c.

_____. *14 Tesis de Ética. Hacia la esencia del Pensamiento Crítico*. Madrid: Trotta, 2016.

Fals, Orlando. *ORLANDO FALS BORDA. Una sociología Sentipensante para América Latina*. Víctor Manuel Moncayo (Compilador). México D.F: Siglo XXI, 2015.

Kusch, Rodolfo. *América profunda*. Argentina: Editorial Biblos, 1999.

_____. *La seducción de la barbarie. En Obras Completas. Tomo I*. Rosario: Ross, 2000.

Levinas, Emmanuel. *TOTALIDAD E INFINITO. Ensayos sobre la Exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

Mignolo, Walter. *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: AKAL, 2003.

Romero, José. *Situaciones e ideologías en América Latina*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2001.

_____. *Latinoamérica: Las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2001.

Wallerstein, Immanuel. *EL MODERNO SISTEMA MUNDIAL. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía – mundo europea en el siglo XVI*. México: Siglo veintiuno Editores, 1979.

¿ES LA POSMODERNIDAD UN DEBATE CERRADO? A PROPÓSITO DEL NUEVO REALISMO DE MAURIZIO FERRARIS

Juan C. Vélez
Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium
Cali, Colombia

Resumen

La aparición del *Manifiesto de nuevo realismo* en 2015 en el mundo de la filosofía continental sigue generando opiniones bastante polarizadas en el ámbito intelectual. La importancia de las tesis de Maurizio Ferraris se estima que trascienden a la filosofía, pues sus efectos se pueden sentir en las ciencias sociales y humanas en general. De ahí su importancia. En este trabajo presentaré, en primer lugar, algunas ideas fundamentales de la crítica a la ciencia de Lyotard en *La condición posmoderna*, y en general de la posmodernidad, y en segundo lugar pasaré a exponer las críticas que hace Ferraris en el *Manifiesto* a través de algunos conceptos como la falacia ser-saber, es decir, la confusión sistemática entre ontología y epistemología, así como la falacia saber-poder o la idea de la confusión entre legitimación política y validez epistémica.

Palabras clave

Nuevo realismo, posmodernismo, constructivismo, ontología, epistemología, realidad, hechos, verdad.

Introducción

La propuesta de Maurizio Ferraris, a mi modo de ver, funge como puente entre dos tradiciones culturales, la continental y la anglosajona, y dado que si las humanidades se ha caracterizado por su desobjetivación e ironización hacia los hechos y la verdad respectivamente, es porque ha estado más influenciada por la tradición posmoderna; las tensiones entre el análisis conceptual y el historicismo se los había tratado como mutuamente excluyentes. Dice el profesor Laguiet que. “Prestar atención al aspecto analítico de los conceptos nos vuelve ahistóricos y anacrónicos. Pero prestar atención a los aspectos históricos, nos vuelve filósofos no analíticos. No podemos tener, supuestamente, ambos

cuernos reconciliados a la vez. Estamos, así, frente a una encrucijada teórica. Si ambas concepciones tienen una pepita de razonabilidad y verdad, parece que quedarse solo con alguno de los cuernos, entraña un sacrificio trágico de la otra postura” (p. 229).

Por ello el Nuevo Realismo responde y expone una nueva disponibilidad respecto al mundo externo, que anteriormente había sido objeto del análisis filosófico, e implica pensar sobre una realidad que desborde los esquemas conceptuales y que sea independiente de ellos. En ese sentido Ferraris rescata la ontología como ciencia del ser, y no solamente desde las ciencias naturales. Las tesis de Ferraris, a mi modo de ver, al poner énfasis en la recuperación de los hechos sobre el exceso de interpretación, acercan las ciencias humanas y sociales a las ciencias naturales. A todas estas tesis que tienen en común algún tipo de posición antirrealista les llama Ferraris de manera genérica como Constructivismo. Recordemos que el antirrealismo en un sentido global sostiene que accedemos o describimos al mundo solamente a través del lenguaje teórico; no obstante, la tesis fuerte da un paso más al afirmar que esa falta de acceso a la realidad implica inevitablemente un escepticismo frente al conocimiento en general (Chalmers, 1999).

Sobre el realismo/antirrealismo se había venido hablando mucho tiempo atrás en la filosofía anglosajona, específicamente en la filosofía de la ciencia mediante las discusiones acerca de la verdad sobre los términos observacionales y los términos teóricos en la perspectiva del realismo científico (véase el libro *Realismo científico. Una introducción al debate actual en filosofía de la ciencia*; Diéguez Lucena, 1998). Sin embargo, en la filosofía continental, que se había caracterizado por posiciones relativistas a través de la hermenéutica, la fenomenología y el posmodernismo, se asume que la interpretación discursiva bastaba para dar cuenta de los problemas y fenómenos sociales e incluso los naturales. Era el predominio del giro lingüístico. Pero este exceso de confianza en el lenguaje traía una consecuencia devastadora y es el encubrimiento de los hechos como algo dependiente del lenguaje y en general de los esquemas conceptuales (véase *Goodbye, Kant! Que queda hoy de la Crítica de la razón pura*; Ferraris, 2007). Antes de entrar a exponer las tesis de Lyotard se hace necesario exaltar una de las fuentes de las perspectivas posmodernistas, a saber el trabajo de uno de los autores representativos del posmodernismo.

La legitimidad política de la ciencia según Lyotard

La plataforma teórica de la que parte el planteamiento de Jean-Francois Lyotard es la teoría de los actos de habla y, por supuesto, la teoría de los juegos del lenguaje. Ambas le proporcionan a Lyotard la manera de explicar todo tipo de enunciados, incluyendo los enunciados científicos. Así por ejemplo, los enunciados performativos se definen en parte a través de la función u objetivo de generar un efecto en el auditorio o destinatario, efecto que depende en gran medida de quien emite el enunciado. Austin (1998), muestra claramente que existe una amplia gama de enunciados, por ejemplo, de tipo prescriptivo como ordenar, mandar, dar instrucciones, pedir, suplicar, rogar, y que es convencional el caso de la relación entre las aseveraciones con los hechos, es decir, los hechos no están ahí de manera independiente del lenguaje, puesto que la forma en que son descritos está determinada por convenciones lingüísticas (Villoro, 1999).

Otro importante aporte que sella el nacimiento del giro lingüístico es la teoría de los juegos del lenguaje de Wittgenstein quien en sus *Investigaciones filosóficas* afirma que las reglas que rigen y determinan el uso y propiedades de los significados de las palabras se pueden analizar en estructuras más amplias, a las que llama juegos de lenguaje, los cuales forman parte de una relación contractual, explícita o no, entre los hablantes que lo conforman; así mismo, las reglas además determinan cómo se accede a un juego de lenguaje, por tanto, estar por fuera de ellas implica la modificación de la naturaleza del juego. De esto deduce que todo enunciado es una jugada hecha en un determinado juego de lenguaje. El posmodernismo entonces deslegitima a la razón acusándola de totalizadora y la reduce a mera narrativa, es decir, que la inscribe en meros juegos de lenguaje y actos de habla realizativos. Estas son las herramientas teóricas de Lyotard.

De ese modo, en el capítulo 7, *La pragmática del saber científico*, Lyotard, en su libro de 1969 *La condición posmoderna*, afirma que la ciencia es reduccionista, es decir, que todo enunciado se reduce a enunciados denotativos o descriptivos, por tanto, la verdad de estos enunciados es su criterio de aceptabilidad (verificacionista o falsacionista). En ese sentido, los enunciados deben ser entonces verificables empíricamente. Lyotard hace eco de lo que Austin había denominado la falacia descriptiva, es decir, la posición que afirma que la única función del lenguaje es describir objetos, cosas y hechos.

Según Lyotard, el saber científico requiere de los servicios del saber narrativo para legitimarse. En algunos casos no se autolegitima sino que solicita el concurso de las masas, y para ello en el caso de algunos científicos se presenta a la ciencia como una epopeya, es decir, los científicos en una entrevista narran una saga narrativa de sus peripecias en las que son protagonistas heroicos. La contradicción entre la recurrencia de lo narrativo en lo científico parece inevitable: “El saber científico no puede saber y hacer saber lo que es el verdadero saber sin recurrir al otro saber, el relato, que para él es el no-saber, a falta del cual está obligado a presuponer por sí mismo y cae así en lo que condena, la petición de principio, el prejuicio” (Lyotard, 1994, p. 59).

En efecto, Lyotard comienza su estudio estableciendo una relación inquebrantable entre el conocimiento y el poder, o lo que es lo mismo entre el saber y las sociedades postindustriales. Estos conocimientos científicos, que gracias a las tecnologías de la información, y que hoy se difunden con gran rapidez, no se hacen por una necesidad legítima del saber epistémico en términos de buscar la verdad, sino por un interés estrictamente económico y político. En palabras de Lyotard, los conocimientos se ponen en circulación “según las mismas redes que la moneda, y que la separación pertinente a ellos deje de ser saber/ignorancia para convertirse en pago/conocimiento inversión” (Lyotard, p.19).

El saber entonces, según el autor, tiene efectos directos sobre los poderes públicos, las instituciones civiles y, por supuesto, los sistemas políticos. Afirma que la legitimación del saber científico es obra directa de un “legislador” quien está autorizado por una comunidad científica para decretar el estatus teórico científico de un enunciado a través de la experimentación o coherencia. La unión indisoluble entre lo que es verdadero y lo que es justo, es decir, lo científico y lo ético, procede, según Lyotard, de una misma elección; lo que es otra forma de acentuar la idea de que saber y poder (de decisión acerca de lo que es justo) son un paquete integrado que hay que repudiar.

Para Lyotard, el saber no se puede identificar unívocamente con la ciencia, dado que este tiene como finalidad fundamental la descripción de objetos. Y el tipo de relación establecida entre estos y una proposición declarativa determinada es evaluable semánticamente, es decir, puede ser verdadera o falsa; no obstante, en términos del discurso científico, la validez de sus

enunciados se legitima a través de expertos y en unas condiciones de observación explícitamente determinadas.

Por ello Lyotard enfatiza el hecho de que la noción de saber desborda las cuestiones semánticas e implica situaciones como el saber-hacer, saber-vivir, saber-oir, etc. Nociones como eficiencia, belleza, justicia conforman, amplían y escapan del criterio de verdad. De este modo, conocer, decidir, valorar o transformar son actuaciones tan relevantes como lo son los enunciados cognitivos. Precisamente estos enunciados adquieren su sentido a través del contexto social o de las costumbres en que aparecen. Disciplinas como la etnología, la antropología o la literatura son fundamentales para el conocimiento de las culturas. Aquí la narración cumple un papel estelar dado que se postula a un protagonista que padece los rigores de acaecimientos sociales o psicológicos. Además, la forma narrativa, ausente en el discurso científico, al estar relacionada directamente con los juegos de lenguaje permite la coexistencia de sus diferentes usos como el denotativo, el prescriptivo, el interrogativo, a manera de un entramado. Este planteamiento nos obliga a revisar la concepción de ciencia propia de la posmodernidad.

¿Ciencia posmoderna?

La posmodernidad ha asumido una posición bastante crítica acerca de la ciencia, incluso diría que es una posición anticientífica. El punto de partida es la tesis de Lyotard en *La condición posmoderna*. Allí pone de manifiesto que aquello que caracteriza a las sociedades modernas es que la verdad y la justicia se expresan en la ciencia y la historia a través de los denominados metarrelatos. Un metarrelato es una narración que implica un proceso de emancipación del ser humano con un fuerte tufo a progreso científico-social lineal y acumulativo. Por ello en la visión posmoderna no es posible hablar de lo verdadero y lo justo, al menos a ese nivel de explicación.

Ejemplos de metarrelatos del siglo XX son la teoría darwinista de la evolución, la informática, la teoría de la relatividad, la cosmología del big bang o la biogenética; y, a nivel de su relación con la tecnología o tecnociencia, están el proyecto genoma humano, la teoría unificada de los campos, la inteligencia artificial, la tecnología espacial, etc.

Ahora bien, son bastante conocidas las denuncias de Sokal y Bricmont (1998) quienes sostienen, después de denunciar el descuidado uso de nociones y conceptos científicos por parte de los gurús del posmodernismo, y que si todo se reduce a un discurso o narración entonces lo que es objetivo no existe por fuera del lenguaje, es decir, no se puede hablar de objetividad en el pleno sentido de la palabra. En consecuencia habría que admitir que los discursos excluyentes como el racismo y el sexismo o las teorías económicas más reaccionarias son todas igualmente válidas como descripción del mundo real.

El relativismo, no obstante, no puede ofrecer una base sólida para el establecimiento de una crítica al orden social. Asumo que esta es una filosofía pseudocrítica de la ciencia, principalmente desde las perspectivas posmodernas; sostengo que la lente filosófica posmoderna no está lo suficientemente enfocada para dismantelar el problema de la verdad ya que lleva consigo el indeseable relativismo. La filosofía posmoderna sería entonces un claro ejemplo de antirrealismo. La pregunta que nos hacemos es entonces ¿La visión de la ciencia que ofrecen estas posturas responde a la pregunta por lo que es, lo que significa la realidad?

El Nuevo Realismo de Maurizio Ferraris

Ahora estamos en mejor posición para entender cuál es el blanco de los ataques de Ferraris, filósofo italiano que trabaja en la Universidad de Turín y quien en 2015 publicó el *Manifiesto del Nuevo Realismo*, en el que me voy a basar para exponer su pensamiento. Mientras que la intuición realista considera que hay cosas que no dependen de nuestros esquemas conceptuales (el hecho de que en la Luna hay montañas con alturas superiores a los 4000 m), la intuición construccionista o constructivista asume que partes más o menos grandes de la realidad están construidas por nuestros esquemas conceptuales y por nuestros aparatos perceptivos. El argumento de fondo de esta última intuición constituye una aplicación del principio kantiano: *las intuiciones sin conceptos son ciegas* (Kant, 1983). Aunque es difícil actuar en la investigación científica o en la interacción política o social sin conceptos, lo problemático reside en considerar que los conceptos son necesarios para tener cualquier experiencia real. A esto Ferraris le llama la *falacia del ser-saber*, o falacia trascendental y consiste en considerar que lo existente está determinado por lo que se sabe de ello: “en el momento que asumimos que los esquemas conceptuales tienen un valor constitutivo con

respecto a cualquier tipo de experiencia, entonces, con un paso sucesivo, podremos aseverar que tienen un valor constitutivo con respecto a la realidad” (P. 35).

De acuerdo con este autor, es en la elección por el *cogito* cartesiano, es decir, por el descubrimiento y el acento de la subjetividad epistémica, sede de ideas claras y distintas, como fuente de certeza frente al mundo de engaños sensibles (a la Descartes) que se da el abandono de la actitud natural, pues exigir una certeza absoluta, es decir, un conocimiento cierto e indubitable, lleva a obviar el carácter progresivo y nunca definitivo de la ciencia; en palabras de Ferraris, “si se pide a la experiencia el mismo estándar de certeza de la ciencia, terminaremos con que no estamos seguros de nada” (P. 37). En la misma línea, el escepticismo que se basa en la idea de que el saber que viene de la experiencia (en la que se basan los razonamientos inductivos) pasa entre el 100 % y el 99 % de probabilidad, considera que nuestro conocimiento no ofrece garantía alguna (Hume, 1988).

Ya que la experiencia sería incierta, se plantea la necesidad de encontrar estructuras a priori que estabilicen su aleatoriedad. Tomando como partida el sujeto cognoscente y sirviéndose de esquemas y teoremas, se pasa a preguntar entonces cómo deben ser hechas las cosas para ser conocidas por nosotros: la posibilidad de juicios sintéticos a priori permite fijar la realidad fluida. Las leyes de la física, vía la matemática aplicada a la realidad, representan un modo por el que funcionan nuestra mente y nuestros sentidos, tal como había explicado Kant. En opinión de Ferraris, el precio que se paga con esto *es* “que no hay ya diferencia alguna entre el hecho de que haya un objeto X y el hecho de que nosotros conozcamos el objeto X (...) no hay diferencia de principio entre el hecho de que nosotros conozcamos el objeto X y el hecho de que nosotros lo construyamos” (P. 38).

El origen de la postmodernidad, en criterio del autor, se encuentra en el entrecruzamiento de los argumentos que dan origen a la falacia del *ser-saber*: los sentidos nos engañan; la inducción es incierta; la ciencia basada en principios matemáticos es más segura que la experiencia; la experiencia debe estar fundada en la ciencia o ser desenmascarada. De este modo, los construccionistas habrían confundido dos circunstancias que no son equivalentes, esto es, *lo que hay con lo que sabemos, la ontología con la epistemología*. La acción combinada de esta falacia con la falacia *acertar-aceptar* (el conocimiento es resignación) y

la del *saber-poder* (el conocimiento es manipulación tal y como habíamos presentado al inicio) lleva al descrédito de un saber académico ya consolidado.

Considera Ferraris que tal consecuencia posmoderna puede ser evitada con su *argumento de la pantufla*, un argumento anticonstruccionista que demostraría que lo real no está vestido con una espesa trama de esquemas conceptuales. Veamos de qué trata su argumento:

- i) Dos hombres, uno le pide al otro que le pase unas pantuflas y este lo hace; ahora, el hecho de que no posean las mismas neuronas muestra cómo el mundo externo no depende de nuestras interpretaciones. La objeción de que las neuronas no son idénticas puede llevar a evidenciar que las diferencias constitutivas de cada quien puede llevar a disputas entre opiniones, pero la pantufla es externa y separada de nosotros y de nuestras opiniones y, por ende, provista de existencia cualitativamente diversa de la situación en que se discute: *para establecer si la pantufla está sobre la alfombra, miro o toco, cosa que no me llevará a discutir mucho.* (P. 41);
- ii) Si se le pide a un perro adiestrado que traiga la pantufla, lo hará sin dificultad alguna, aunque las diferencias con el cerebro de un hombre sean inmensas;
- iii) Luego podríamos imaginar que, aunque no se le puede pedir que traiga la pantufla, un gusano al arrastrarse y encontrarse con ella, o bien puede girar o bien subirse a ella. En ambos casos, la ha encontrado; finalmente;
- iv) Imagina Ferraris algo aún más básico, una hiedra que también podría rodear la pantufla o subírsele, igual como un hombre frente a un obstáculo de enorme tamaño;
- v) No obstante, si tiramos otra pantufla, más insensible aún que las anteriores entidades, sobre nuestra pantufla, la encontrará de manera similar. Incluso podría imaginarse que está allí, sin otra entidad con la cual interactuar; pero si está de verdad, lo estará sin presencia de observador alguno. Los filósofos del siglo XIX y XX allegados a esta falacia pierden de vista estas obviedades y proponen que “elegir un punto de observación no es lo que vemos, sino cuanto sabemos y, sobre todo, concluir que encontrar una cosa y conocerla es, en el fondo, lo mismo” (P. 38).

Podemos concluir que este argumento muestra que en ciertas interacciones con el mundo no es necesario tener esquemas conceptuales que interpreten la realidad, hay actos de habla fundamentales mediante los que nos comunicamos intersubjetivamente, y al hacerlo no descuidamos la ontología.

Ontología y epistemología

Sostiene Ferraris que el construccionista posmoderno, aunque no niega la existencia del mundo, sostiene que está construido por esquemas conceptuales. Su estrategia, que exalta la función del profesor en la construcción de la realidad, toma como referente *Las palabras y las cosas* de Foucault, texto que sostiene que el hombre está construido por las ciencias humanas y que podría desaparecer con ellas. De allí, se siguen posturas como la que sostiene que Ramsés no habría podido morir de tuberculosis porque los bacilos responsables fueron descubiertos mucho después. Como dice Ferraris: “que después de haber atribuido al saber la construcción de la realidad, los profesores sostengan [...] que el saber es un instrumento de la voluntad de poder, es un asunto, que en síntesis, está en el orden de las cosas humanas. El resultado último del construccionismo es el del escepticismo: el descrédito del saber” (P. 38). Es decir, hay un inevitable puente que va del relativismo al escepticismo, como lo entiende Andrade2013).

El construccionista podría contra argumentar que el único contenido del realismo es la tesis: “la realidad no existe”. Pero, según nuestro autor, “el realista no se limita a decir que la realidad existe. Sostiene una tesis que los construccionistas niegan, o sea, que no es verdad que ser y saber equivalgan, y que, aún más, entre ontología y epistemología existen numerosas diferencias esenciales a las que los construccionistas no prestan atención” (P. 39).

Si bien nos relacionamos con el mundo a través de esquemas conceptuales, el mundo permanece como lo que es, independiente de lo que pueda saberse o ignorarse. Confundir ontología y epistemología otorgaría validez al *no hay hechos, sólo interpretaciones*, enunciado mediante el cual se podría abandonar la referencia a un mundo externo estable e independiente, y dar paso a un mundo donde todo es posible, incluso las decisiones prácticas y no solo con constataciones teóricas (como sostener que Galileo obtuvo lo que se merecía, pues Bellarmino tenía más razón). Frente a la objeción de que la ontología, más que aquello

que hay, es el discurso sobre lo que hay, se podría responder, en términos de Ferraris, que ese discurso mismo debe marcar la diferencia respecto de la epistemología, realizando un desempeño teórico que subraye en cuántos y cuáles modos ontología y epistemología se confunden, tal como el autor lo desglosa en los siguientes puntos

Inenmendabilidad

Esta es una de las tesis más fuertes del filósofo de Turín: cualquier entidad, independientemente de que sepa o no que el agua es H₂O, se moja si se derrama sobre ella un vaso con agua. Es a este carácter fundamental de lo real lo que Ferraris define como “inenmendabilidad”, es decir, según sus palabras: “el hecho de lo que está frente a nosotros no puede ser corregido o transformado a través del mero recurso a esquemas conceptuales” (P. 49). La inenmendabilidad es un límite y un recurso, pues nos señala la existencia de un mundo externo respecto de nuestra mente. Ella se manifiesta como un fenómeno de resistencia y contraste: lo que percibimos no es posible corregirlo: la luz del sol es enceguedora y no hay interpretación que oponer a este hecho. La relevancia de que lo real, entendido como fondo, aparece a menudo contrastando las teorías, ya que la experiencia puede resultar inarmónica o sorprendente: algo imprevisto puede romper la regularidad. Es esta novedad la que proporcionaría un modo para distinguir la realidad de la imaginación, a la vez que la sorpresa valdría poco si pudiera corregirse de inmediato. La inenmendabilidad, como característica de la experiencia, en cuanto persistente y no aleatoria, se presenta como un rasgo fundamental de lo real: si se admite que un requisito fundamental de la objetividad es la invariancia bajo transformaciones, con mayor razón se ha de inferir la independencia del objeto respecto de los esquemas conceptuales (o respecto de la epistemología), lo que constituye un mayor criterio de objetividad.

La impugnación de la experiencia sensible se ha efectuado sobre la base de una confusión entre ontología y epistemología, lo que sería como decir que ya que los sentidos nos pueden engañar, entonces no sería posible, dado el caso, quemarse al contacto con el fuego. Es desde esta perspectiva que Ferraris ha elaborado la teoría de la inenmendabilidad en estrecho contraste con una categoría que se opone a la *realidad representada*, es decir, la de “realidad encontrada; aquella realidad que se da también desmintiendo nuestras expectativas conceptuales” (P. 52). Tal realidad exhibiría “un caso patente de divergencia entre

conocimiento del mundo y experiencia del mundo que ayuda a evitar la falacia trascendentalista [...] la inenmendabilidad revela cómo la experiencia perceptiva posee una admirable estabilidad y refractariedad respecto de la acción conceptual” (P. 52). Estabilidad que estaría adscrita más profundamente a una estabilidad del mundo encontrado, anterior a la acción de nuestros esquemas conceptuales.

A modo de conclusión

Es debido a que la falacia del *ser-saber* no considera la diferencia entre hacer experiencia de algo, hablar de nuestra experiencia y hacer ciencia, es como los posmodernos han podido sostener que nada existe fuera del texto, del lenguaje o de cualquier forma de saber (recordemos la influencia de la teoría de los juegos de lenguaje). Es bajo este contexto que Ferraris pasa a profundizar los elementos implicados cuando se habla de experiencia y cuando se hace ciencia (no así cuando se hace experiencia):

- i) La importancia del lenguaje para la científicidad se revela en que comunicar los descubrimientos y registrarlos es una condición indispensable para la ciencia. La publicación de descubrimientos es un imperativo para la ciencia que, como trabajo colectivo y progresivo, requiere del intercambio comunicativo, el depósito y la tradicionalización de los descubrimientos. Por lo contrario, la experiencia puede acontecer sin entrega lingüística alguna.
- ii) De lo anterior se desprende la historicidad de la ciencia, pues gracias a esa capitalización de las generaciones precedentes es como se tiene ciencia.
- iii) En cuanto a la libertad, sostiene el autor que la génesis en algunas civilizaciones de actividades científicas que han evolucionado libremente, podría no haber tenido lugar, como ha ocurrido en otras civilizaciones o como en algunas donde se ha elaborado una ciencia distinta. Es esta situación la que permitiría resaltar que la experiencia manifiesta una constancia intercultural, no es el resultado de una elección deliberada, debido tanto a la presencia de las percepciones como también de elementos fuertemente estructurados, como los mitos. Más que la ciencia, lo universal es la experiencia, y esta es de lo real.
- iv) Mientras que las ciencias más prestigiosas son las que mejor responden a la idea del saber cómo desarrollo infinito, la experiencia no se proyecta como infinita

(dura menos que la vida humana), ni se concibe como progresiva. En cuanto a la teleología, Ferraris sostiene que la ciencia es deliberada, “quien fuese al laboratorio sin motivo, no haría ciencia, mientras que quien, sin motivo alguno, advirtiese una sensación de calor, viese un color o sufriese de un dolor de dientes, no tendría un solo motivo en el mundo para eludir tener esas experiencias” (P. 53).

La insistencia de Ferraris, así como Andrade y Diéguez, por diferenciar ontología y epistemología, obedece a la oposición de retornar al positivismo, aun cuando enmarque su enfoque como realismo. Su propuesta es un “relanzamiento de la filosofía como puente entre el mundo del sentido común, de los valores morales y de las opiniones y el mundo del saber en general, porque no está solo la física: están también el derecho, la historia, la economía” (Ferraris, 2015, p. 60).

Si bien no se trataría de sostener que todas las verdades pertenecen a la ciencia, habría que considerar que los posmodernos han intentado construir un saber alternativo a la ciencia. Más aún, ellos escasamente enfrentan la cuestión sobre cuáles son los campos en que la ciencia constituye de verdad una instancia final de apelación, y que para el autor tocarían aspectos importantes de la naturaleza (como la fisiología y el estudio de la mente), dejando por fuera de su haber una inmensa cantidad de problemas. La filosofía puede, según el autor, dar respuestas en cuanto abandone el lugar de común de considerar la superioridad de la pregunta sobre la respuesta, su incapacidad para construir, su falta de acceso a la realidad, y, sobretodo, su consideración como doctrina cuya misión consiste en decir que el mundo verdadero no existe: en suma, tornarse una filosofía reconstructiva.

Si parafraseamos algunas características de la posmodernidad y las utilizamos para repensar la cultura de las humanidades tendríamos que asumir que para ésta la idea de la verdad y el progreso es inexistente, y dado que el mundo verdadero es una ilusión, es el mundo del instinto y de la voluntad de poder, el mundo pasa a ser una fábula que se repite al infinito (véase *La voluntad de poder*; Nietzsche, 1981). Ahora bien, sino hay mundo verdadero no hay hechos, y creo que esta posición es compartida en gran parte por muchos humanistas de corte posmoderno; mientras que la cultura científica se inclina más bien del lado de la defensa de la libre búsqueda de la verdad y son los hechos los que permiten contrastar las teorías.

Bibliografía

- Andrade, G. (2013): *El posmodernismo. ¡Vaya timo!* Pamplona (España): Editorial Laetoli.
- Austin, J. L. (1998): *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Ed. Paidós.
- Chalmers, A. (1999): *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Ed. Siglo XXI.
- Diéguez, L. A. (2006). La ciencia desde una perspectiva postmoderna: entre la legitimidad política y la validez epistemológica. En II Jornadas de Filosofía y Política (Coín). Málaga, 2004., pp. 177-205. Málaga: Procure
- Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. Santiago (Chile): Ariadna Ediciones.
- Feyerabend, P. (1989). *Límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*. Barcelona: Editorial Paidós / I.C.E. – U.A.B.
- Laguiret, G. (2016): “La investigación filosófica: ¿análisis conceptual versus histórico?”, en *Revista Praxis filosófica Nueva serie*, número 42, Enero-Junio, Departamento de filosofía, Universidad del Valle.
- Lyotard, J. F. (1994). *La condición posmoderna*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Kant, I. (1983). *Crítica de la razón pura* Buenos Aires: Editorial Losada.
- Sokal A., Bricmont, J. (1998): *Imposturas intelectuales*, Ed. Paidós.
- Villoro, L. (1999): “Verdad”, en *El conocimiento*, Edición de Luis Villoro, Biblioteca Iberoamericana de Filosofía, Ed. Trotta.
- Wittgenstein, L. (2017): *Investigaciones filosóficas*, Ed. Trotta.

RELIGIÓN Y SECULARIZACIÓN EN EL PENSAMIENTO DÉBIL DE VATTIMO

José Luis Obregón Cabrera
Pontificia Universidad Católica del Perú
Lima, Perú

Resumen

El objetivo de nuestra ponencia consiste en presentar una concepción secularizada y no fundamentalista de la religión de acuerdo con el pensamiento débil de Gianni Vattimo y los alcances de dicha concepción para el futuro de la convivencia humana en un mundo pluralmente religioso. La hermenéutica de Vattimo se opone radicalmente al pensamiento metafísico en cuanto concibe la historia de la cultura como un proceso donde se van debilitando las concepciones metafísicas de la verdad como objetividad. La ponencia pretende introducir, en primer lugar, la cercana relación entre la hermenéutica y la religión cristiana, que tiene lugar en función al fenómeno de la secularización. En esta primera parte, nos interesa esclarecer la noción de religión secularizada que se desprende de la interpretación vattimiana de la *kénosis*. Y en segundo lugar, el fenómeno de la secularización que describe Vattimo como liberación de la verdad abre a un conflicto de interpretaciones, el cual aparentemente colinda con una especie de relativismo en el campo religioso. Al respecto, mostraremos que hay ciertos límites para dicho relativismo dados por los principios de la ética hermenéutica que se desprenden del pensamiento débil, los cuales permitirán a su vez esclarecer el problema de la verdad y de una religión secularizada.

Palabras clave

Vattimo – religión – hermenéutica – secularización – caridad – diálogo interreligioso

Introducción

Hoy en día se hace indispensable reflexionar sobre la violencia, la cual resulta ser ya una problemática actual para la filosofía de la religión, ya que las causas principales de las guerras y los conflictos en el mundo se encuentran cercanamente relacionadas al problema del fundamentalismo religioso. Con respecto a estas temáticas, Gianni Vattimo es un filósofo contemporáneo quien ha pensado ampliamente la relevancia de la secularización y el futuro

de las religiones en este panorama mundial. Partiendo de una hermenéutica de la historia occidental, este filósofo esclarece el papel de la religión en el mundo de hoy y su relación con la violencia. En tal sentido, el objetivo de nuestra ponencia consiste en presentar una concepción secularizada y no fundamentalista de la religión en el *pensamiento débil* de Vattimo y los alcances de dicha reflexión en relación a la convivencia humana. Nos interesa mostrar especialmente cómo los principios de la ética hermenéutica que se desprenden del pensamiento débil se articulan a una concepción secularizada de la religión, la cual se hace indispensable en una reflexión actual en torno al diálogo con otras religiones.

1. La hermenéutica como pensamiento débil

La hermenéutica de Vattimo se presenta como un pensamiento antimetafísico e histórico. Su hermenéutica hace referencia a una filosofía de la historia en particular definida como “filosofía de la historia del final de la filosofía de la historia”.¹⁶⁶ Se trata del final de la filosofía de la historia porque la verdad de la hermenéutica se relaciona a una concepción de la historia de la cultura como un proceso donde se van debilitando las concepciones filosófico-metafísicas de la verdad como objetividad. De ahí que la hermenéutica de Vattimo se defina también como un *pensamiento débil*.

Vattimo reconoce que el pensamiento débil se encuentra enraizado en el nihilismo de Nietzsche y de Heidegger, que se caracteriza por la ausencia de fundamento. Recordando el conocido aforismo de Nietzsche, el mundo verdadero se ha convertido en una fábula, en un relato, en una interpretación. La hermenéutica de Vattimo es heredera de la filosofía nietzscheana, para quien la muerte de Dios representa la muerte de la verdad metafísica, en tanto llega a su fin esa pretensión de conocer la verdad en un sentido objetivo y definitivo:

Se ha consumido (por suerte) la objetividad del mundo a favor de una siempre creciente transformación subjetiva, no individual, sino de las comunidades, de las culturas, de las ciencias, de los lenguajes. (Vattimo, 2010: 89)

Así, el pensamiento débil significa oposición a todo pensamiento metafísico, desde las Ideas de Platón hasta las formas modernas de metafísica. Ahora bien, esta concepción

¹⁶⁶ Modesto Berciano, “El pensamiento débil”, en: Gianni Vattimo. *Filosofía, política, religión: más allá del pensamiento débil* (Oviedo: Nobel, 1996), 88.

hermenéutica de Vattimo a favor de una creciente transformación de las culturas está basada en el concepto de interpretación. La forma en que se aproxima el hombre a la realidad es siempre bajo una interpretación, pues conoce las cosas desde una perspectiva determinada: “no existe experiencia de verdad que no sea interpretativa; no conozco nada si no me interesa, pero si me interesa es evidente que no lo miro con desinterés”.¹⁶⁷ El conocimiento del mundo se da siempre desde una perspectiva, no desde un lugar privilegiado y atemporal. Luego, el intérprete no puede decir cómo son las cosas en sí mismas, pero sí puede decir cómo son las cosas desde su punto de vista:

La interpretación es la idea de que el conocimiento no es el reflejo puro del dato, sino el acercamiento interesada al mundo con esquemas que también son cambiantes en el curso de la historia. (Vattimo, 2010: 81)

Interpretar supone estar inmerso en el contexto determinado de una comunidad concreta, por lo que comprender las cosas supone siempre una perspectiva particular de las mismas. Vattimo relaciona esta noción de hermenéutica como filosofía de la historia con la noción heideggeriana de *Dasein*. El *ser-ahí* nos indica que el hombre es un ser que se encuentra arrojado al mundo en un proyecto, instalado en una cultura, en una lengua, en una tradición concreta. En tal sentido, las verdades desde la perspectiva hermenéutica son siempre interpretaciones de la realidad que adquieren sentido en función a un trasfondo cultural y lingüístico.

Por lo que no es posible pensar la verdad en términos de *adecuación*, porque no hay una realidad eterna a la cual se adecue el enunciado, pues siempre se trata de una interpretación. Más bien, la verdad de la hermenéutica hace referencia a la verdad como apertura. De ahí que podamos entender el pensamiento débil como un pensar que abre direcciones alternativas (Rorty, 2006), como un pensamiento pluralista y tolerante frente a distintas perspectivas.

Para los fines de nuestra presentación, quisiera entonces sintetizar el pensamiento débil de Vattimo en base a dos elementos centrales: el primero, como crítica a toda filosofía que se fundamente en argumentos de carácter metafísico; y segundo, el mundo como conflicto de interpretaciones (Berciano, 1996). Ello implica que el pensamiento débil jamás puede

¹⁶⁷ Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad*. (Barcelona: Gedisa, 2010), 79.

constituirse como tribunal supremo con la autoridad para mirar por encima otras interpretaciones. El pensamiento débil se considera como un interlocutor más en diálogo con otras filosofías. Esto significa que la hermenéutica es una invitación a un diálogo inacabado donde se ponen en juego diversos argumentos para lograr el consenso entre los participantes, sin necesidad de someterse a una autoridad definitiva.

2. El fenómeno de la secularización en la religión cristiana

Ahora bien, con el fin de esclarecer su concepción hermenéutica de la religión, nos interesa mostrar la propuesta de Vattimo en torno a la cercana relación entre la hermenéutica y el cristianismo. Al respecto, se apoya en la antropología religiosa de René Girard, la cual le permite comprender la historia del cristianismo como secularización: “La historia del cristianismo es la historia (...) de la disolución de los elementos de lo violento natural, de lo sagrado natural, que hay en la Iglesia”.¹⁶⁸ La secularización indica el proceso de deriva que desliga la civilización laica moderna de sus orígenes sagrados, a partir del mensaje de Jesús de Nazaret que consiste precisamente en desmentir el mecanismo violento de lo sagrado natural. Por eso, Vattimo dirá que el cristianismo se convierte en una religión no sacrificial (Vattimo, 1996a), porque abre el camino a pensar una forma de vida no guiada por los sacrificios religiosos tradicionales, renuente a toda forma de imposición y de autoridad, que propone la caridad como centro de la religión.

De un modo más técnico, Vattimo encuentra que la relación entre la hermenéutica y el cristianismo radica en la afinidad que existe entre el nihilismo y la *kénosis*:

la hermenéutica misma, como filosofía que lleva consigo ciertas tesis ontológicas, es fruto de la secularización como continuación, prosecución, aplicación, interpretación, de los contenidos de la revelación cristiana, y antes que cualquier otro, del dogma de la encarnación de Dios. (Vattimo, 1995: 97)

En la tradición cristiana, la *kénosis* es el evento salvador que nos remite a la encarnación de Dios, al rebajamiento de Dios a la condición humana. Pero a su vez, Vattimo interpreta la *kenosis* como un evento hermenéutico, porque resulta ser el punto de partida de la secularización, es decir, del debilitamiento del ser y de la disolución del ideal de verdad como

¹⁶⁸ René Girard *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, (Barcelona, Paidós: 2011), 41.

objetividad. La *kenosis* representaría así el inicio del proceso de secularización dando lugar a una liberación del ideal de verdad y a una apertura a una pluralidad de interpretaciones:

precisamente porque no está dirigido por el ideal de la autotransparencia final y por la plena reapropiación, este proceso es solo liberación de la pluralidad de sentidos del ser. (Vattimo, 1995:99)

Así, la secularización es el proceso determinado por la disolución de las estructuras metafísicas que el hombre ha impuesto en la historia de la filosofía, y de toda estructura generadora de coerción. La secularización en la religión cristiana se entiende como la liberación del ideal metafísico de una verdad absoluta; y como la apertura a una pluralidad de mitos, una diversidad de creencias religiosas como interpretaciones del mundo. En tal sentido, se presenta una conexión con la hermenéutica bíblica, pues la *kenosis* abre también la posibilidad de la interpretación de los textos bíblicos (Tamayo, 2004), lo cual supone considerar distintas interpretaciones para la trascendencia.

3. El cristianismo como historia de la interpretación

Asimismo, Vattimo concibe el cristianismo como una hermenéutica, pues señala que la historia del cristianismo se puede entender como una historia de la interpretación (Vattimo, 1996b). Al respecto, sostiene que la interpretación siempre ha tenido un lugar en la tradición hebraico-cristiana en relación al tema de la salvación. Schleiermacher, por ejemplo, establece esa relación al entender la predicación como la explicación de los textos sagrados. En efecto, la doctrina de la salvación siempre ha requerido de una correcta interpretación de la Palabra de Dios y de su adecuada aplicación en una situación determinada. Además, agrega Vattimo:

la historia de la salvación avanza como historia de la interpretación en el sentido fuerte en el que Jesús mismo ha sido interpretación viviente, encarnada, de las Escrituras. (Vattimo, 1996b: 69)

En tal sentido, el cristianismo tiene su origen en la interpretación misma, en cuanto el mismo Jesús se presenta como quien debe interpretar las escrituras de su tiempo para encarnar las profecías del Antiguo Testamento. Jesús es *interpretación viviente* porque es “disponibilidad más total a leer los signos de los tiempos, a identificarse, por tanto, siempre de nuevo con la historia, reconociendo con franqueza la propia historicidad.” (Vattimo, 1996a: 60) Como

sabemos por la hermenéutica de Gadamer, el reconocimiento de la historicidad significa que el intérprete no puede hablar desde fuera de una tradición, siempre lo hace desde una tradición lingüística. En ese mismo sentido, el mensaje de Jesús es hermenéutico en tanto da cuenta de una fe a partir de una interpretación propia de la tradición judía.

De un modo análogo, quien profesa el cristianismo lo hace desde su tradición cristiana, haciendo una interpretación de su propia historia y remitiéndose a los términos del lenguaje cristiano (Vattimo, 1996a). Por eso, Vattimo relaciona la historia del cristianismo con el pensamiento de Joaquín de Fiore, un místico cristiano del siglo XII, quien en su doctrina del *evangelio eterno*, anunció el reino del Espíritu (una tercera edad en la historia de la humanidad y en la historia de la salvación, Padre y del Hijo), donde emergería el sentido espiritual de la Escritura. (Vattimo, 1995) El reino del Espíritu anuncia un sentido de la Escritura cada vez menos vinculado al dogmatismo o a estrictas disciplinas.

Es interesante relacionar esta tercera edad de la historia de la salvación con las actuales críticas de los muchos católicos a las exigencias propias de la jerarquía eclesiástica (especialmente en relación a problemáticas éticas como los métodos anticonceptivos, el aborto, la eutanasia, etc.) Muchos de estos creyentes se reconocen a sí mismos como católicos pero a su vez, discrepan con algunas doctrinas de la Iglesia; es decir, no asumen ciegamente el dogma, sino que lo interpretan (aplican) desde su propio contexto. De ahí que Vattimo mencione que la secularización ha generado un cristianismo no religioso, porque se trataría de una religión liberada de una verdad objetiva y dogmática. Este cristianismo no religioso se fundamenta en la *kenosis* como mensaje de liberación de todo dogma e invitación a interpretar y actualizar la doctrina.

4. La noción de Dios en el contexto de la secularización

Ahora bien, en este contexto de la secularización Vattimo propone pensar una noción de Dios que se encuentre en coherencia con la *kenosis* como liberación y ruptura con lo dogmático:

la *kenosis*, que es el sentido mismo del cristianismo, significa que la salvación consiste ante todo en romper la identidad entre Dios y el orden del mundo real; en definitiva, en distinguir a Dios del ser (metafísico) entendido como objetividad, racionalidad necesaria, fundamento. (Vattimo, 2010: 71)

El mensaje de la *kénosis* nos lleva a concebir un “Dios débil” o un “Dios relativista”, como señala Vattimo. Esto quiere decir principalmente que la religión cristiana en su esencia es incompatible con el fundamentalismo. Hablar de un “Dios débil” implica dos cosas: por un lado, refutar la noción de Dios como un ser metafísico que impone una doctrina dogmática o una verdad absoluta como la única válida universalmente; y por otro, ser tolerante con respecto a la diversidad de perspectivas e interpretaciones en relación a la noción de Dios y de las creencias religiosas. En efecto, el fundamentalismo se define como una postura dogmática y cerrada en relación a sus creencias religiosas e intolerante con respecto a otras creencias (Arens, 2004). De ahí que esta noción de un “Dios débil” sea contraria a cualquier fundamentalismo religioso o enfoque ideológico que pretende un conocimiento objetivo y metafísico de la naturaleza de Dios, de las leyes propias de la naturaleza o de las normas que rigen la vida en comunidad.

Asimismo, Vattimo advierte que el fundamentalismo religioso está intrínsecamente vinculado a la violencia: “Las personas que ejercen formas de coerción y de violencia creen firmemente estar en lo justo, estar legitimados, etc”.¹⁶⁹ En efecto, la violencia proviene de un pensamiento fuerte que supone estar en posesión de verdades absolutas y en el deber de imponerse a otros. Ciertamente, un caso de fundamentalismo religioso podemos reconocerlo entre algunos grupos de musulmanes. Pero también está presente en otras religiones como el cristianismo. Por ejemplo, una iglesia sería fundamentalista cuando pretende atribuirse el verdadero conocimiento sobre la naturaleza del hombre, de la familia, etc., creyendo que habla en “nombre de Dios”. En tal sentido, el mensaje es violento si se pretende imponer a otros (por ejemplo, la prohibición del aborto, la prohibición del divorcio, etc.) La imposición de un mensaje religioso fundado supuestamente en la “verdadera naturaleza” de las cosas supone cierta violencia contra quienes no profesan las mismas creencias.

Frente a ese fundamentalismo religioso y violento, Vattimo nos enseña que la secularización tiene un papel clave para pensar la religión, porque el centro del mensaje cristiano es reducir la violencia a su mínima expresión:

¹⁶⁹ Girard, *¿Verdad o fe débil?*, 104.

Existe una violencia, en el origen de la historia, que es el autoritarismo, el no respetar al prójimo como a uno mismo, el no quererlo. Todo esto es el origen del mal. No sé ahora si el pecado original existe, pero creo que lo que se debe hacer es reducir la violencia más que reconocerla. (Girard, 2011: 63)

El mensaje central de la religión es la reducción de la violencia. Por ello, según Vattimo las personas religiosas deben elegir entre la violencia y la caridad, entre una posición fuerte intolerante que pretende imponer su verdad a otros y una posición débil dispuesta a tolerar otras creencias. En tal sentido, Vattimo señala más bien que la vocación de la religión cristiana radica en oponerse a toda forma de fundamentalismo: “Hablar de un Dios kenótico, o “relativista” (...) no es un mal al cual intentar adaptarse en espera de poder combatirlo con mayor decisión, sino que forma parte de la propia historia de la salvación”.¹⁷⁰ En resumen, el destino del cristianismo consiste en asumir la secularización y adoptar la concepción de un *Dios kenótico*, esto es, un debilitamiento de la noción de Dios que sea coherente con el mensaje de la *kénosis*.

5. La caridad como principio ético frente al relativismo

Como vemos, en el pensamiento débil, la secularización nos conduce a la tolerancia frente a la diversidad de interpretaciones, pero eso no implica que debamos admitir cualquier interpretación del mundo. Vattimo señala que la secularización tiene un límite razonable: “podemos encontrar en la propia Escritura un límite de secularización, o sea, la guía de la desacralización, que es el discurso de la caridad”.¹⁷¹ En efecto, en el cristianismo la caridad es la virtud más preciada, y es de hecho la que debe orientar las decisiones morales del creyente cristiano. Como dice Vattimo, el principio de la caridad:

es lo suficientemente claro como para orientarse en relación a este mundo, en relación, ante todo, a la Iglesia y en relación, en fin, al proceso mismo de secularización. (Vattimo, 1996a: 73-74)

La caridad orienta la realización de la justicia, y permite poner un límite al relativismo de las interpretaciones. Podemos decir que Vattimo entiende la caridad como un principio ético-

¹⁷⁰ Vattimo, *Adiós a la verdad*, 69

¹⁷¹ *Ibid.*, 90

hermenéutico porque se vincula a dos criterios prácticos de su hermenéutica: la reducción de la violencia y la disolución de las estructuras fuertes del ser. (Girard, 2011) Debemos insistir en que se trata de un principio ético, no metafísico. No es un principio metafísico, porque no es un fundamento último que se asume como verdad definitiva. Según Vattimo, lo que caracteriza al principio metafísico es que lleva implícita la imposición violenta de la verdad, y la negación de cualquier posible pregunta o crítica ulterior. (Vattimo, 1996a)

Como hemos visto, el pensamiento metafísico tiende a apropiarse de las esencias y los primeros principios para dominar todo lo que de esos principios se sigue: “Cuando alguien quiere venir a decirme la verdad absoluta es porque quiere ponerme a sus pies, quiere dominarme”.¹⁷² En otras palabras, el pensamiento metafísico es esencialmente violento en el sentido en que busca conquistar al otro, procura dominar al otro imponiéndole su verdad como única.

Por el contrario, el principio de la caridad orienta éticamente al cristiano a respetar la interpretación del otro y tolerar sus verdades. En efecto, de acuerdo con el criterio de la disolución de las estructuras fuertes del ser, la caridad nos abre al conflicto de las interpretaciones, supone apertura a la aceptación de otras religiones como posibles verdades, para entrar en un diálogo razonable. Desde este punto de vista, el pensamiento débil no es un mero relativismo, porque propone la caridad como principio ético. En efecto, si bien la secularización admite la diversidad de formas interpretativas sobre el mundo, no obstante critica aquellas interpretaciones ideológicas (religiosas, teológicas o de otra índole) en función al principio de la caridad para evitar que las interpretaciones se petrifiquen como ideologías generadoras de violencia.

6. La ética de Vattimo y el diálogo interreligioso

Ahora bien, como podemos constatar la hermenéutica de Vattimo se enfrenta a una suerte de preocupación ética, en cuanto el nihilismo abre el camino para una concepción del mundo como conflicto de interpretaciones. En ese sentido, “el nihilismo tiene un carácter ético (o ético-político) más que teórico”.¹⁷³ La preocupación ética aparece justamente cuando las

¹⁷² Vattimo, *Adiós a la verdad*, 92

¹⁷³ Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación* (Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1995), 70.

interpretaciones no se reconocen como tales, sino que se asumen como verdades absolutas que deben ser impuestas. Eso es lo que da lugar a pretensiones violentas de imposición, y por ende, a la necesidad de pensar la ética en ese conflictivo contexto.

Frente a dichos problemas de carácter ético y político, Vattimo propone una ética orientada por el principio de la caridad, el cual se caracteriza por la renuncia a toda fundamentación metafísica, lo que supone asumir el pluralismo religioso en su sentido más amplio. En tal sentido, la ética hermenéutica de Vattimo apela a un sentido del ser orientado hacia un progresivo debilitamiento de la imposición de la presencia. (Vattimo, 1995) Es decir, esta ética se guía por el criterio de la reducción de la violencia, el cual es una especie de imperativo hermenéutico que se desprende de su argumentación antimetafísica, y que impide toda forma de violencia y de imposición sobre el hombre o sobre la naturaleza.

Esta noción de caridad podemos vincularla a la noción de verdad en la filosofía hermenéutica, donde la verdad se entiende como un consenso intersubjetivo mediado por el lenguaje. En efecto, Vattimo concibe la verdad no como objetividad, sino como una búsqueda compartida mediante el diálogo. Como sabemos, la hermenéutica no apela a fundamentos últimos para dar razón de la verdad. La hermenéutica nos enseña que la verdad requiere de la interpretación, porque sabe que el hombre comprende el mundo condicionado por sus propios prejuicios o precomprensiones (Gadamer, 1977), cuyas interpretaciones no pretenden imponerse como verdades absolutas.

La hermenéutica de Gadamer define la verdad como acontecimiento, esto es, como un proceso mediado por la *fusión de horizontes*. La fusión de horizontes supone una *ampliación* del horizonte del intérprete para ganar mayor comprensión de aquello que se quiere comprender con el fin de construir una verdad compartida. (Gadamer, 1977) Dicha fusión supone una transformación de los horizontes en una sola unidad (pensemos en dos paradigmas religiosos por ejemplo). Por eso, la verdad se define como una experiencia de participación comunitaria, mediada por el diálogo de los horizontes. Así, la hermenéutica da prioridad al intercambio dialógico, pues las verdades no se asumen como objetividades transparentes al pensamiento, sino como búsqueda de un consenso intersubjetivo en el que participan distintas interpretaciones. De ahí que la tarea de la hermenéutica consista en

favorecer o proponer las condiciones que hagan viable esa búsqueda para acceder a una verdad compartida.

En ese sentido, Vattimo entiende la verdad como participación, como un consenso intersubjetivo: “no decimos que nos ponemos de acuerdo cuando hemos encontrado la verdad, sino que decimos que hemos encontrado la verdad cuando nos hemos puesto de acuerdo”.¹⁷⁴ En coherencia con la hermenéutica gadameriana, Vattimo sostiene que las verdades se manifiestan en el acuerdo realizado por la caridad. Su forma de entender la verdad es muy cercana a la de Rorty, quien propone sustituir el término *verdad* por el de *solidaridad* (Girard, 2011) De ese modo, el principio ético de la caridad se entiende aquí como solidaridad, esto es, apertura al pluralismo religioso con el fin de lograr acuerdos en medio de las diferencias con el otro, evitando tomar una posición fundamentalista sobre una perspectiva determinada.

Visto de esa manera, el principio ético de la caridad tiene implicancias relevantes para pensar la religión en el contexto de la secularización. En efecto, el futuro de las religiones se encuentra en relación con una religión liberada de todas esas pretensiones metafísicas implícitas en los discursos fundamentalistas, es decir, liberarse de esas pretensiones de imposición de verdades absolutas sobre la naturaleza humana, la verdadera esencia de Dios, etc. (Girard, 2011) Vattimo señala que estas condiciones son determinantes incluso para la religión católica:

hasta que no deje de estar prisionera en las redes de su “metafísica natural” y de su literalismo (...) la Iglesia no llegará a poder dialogar libre y fraternalmente ni con las otras confesiones cristianas, ni, principalmente, con las otras grandes religiones del mundo. (Rorty, 2006: 73)

Esto supone, en el caso del cristianismo, que la secularización da lugar a comunidades eclesiales más tolerantes, más dispuestas a asumir la diversidad de interpretaciones; prescindiendo de sus posiciones metafísico-autoritarias. Dicho en sentido general, el futuro de la religión cristiana depende de que la caridad se convierta en el centro de su mensaje eclesial:

¹⁷⁴ Girard, ¿Verdad o fe débil?, 71.

La única verdad que la Biblia nos revela es la llamada a la práctica de la caridad y el amor. La verdad del cristianismo es la disolución del concepto metafísico de la verdad misma. (Rorty, 2006: 33)

Finalmente, podemos concluir que la caridad como mensaje religioso supone un debilitamiento de toda concepción metafísica y violenta de la verdad, lo cual está vinculado a su vez con una mayor apertura para el diálogo con el otro. En tal sentido, el mensaje cristiano de la caridad ofrece una nueva perspectiva para pensar la cuestión del ecumenismo (donde se expresan distintas creencias religiosas cristianas) o el diálogo con otras religiones (como el judaísmo, el islam, etc.) En efecto, el diálogo interreligioso tiene un sentido hermenéutico, esto es, una búsqueda compartida de la verdad, la cual como hemos visto está condicionada por la apertura a las distintas interpretaciones religiosas y por la disolución de las pretensiones de objetividad intrínsecas a cada religión. De ahí que el futuro de las religiones esté condicionado por el diálogo interreligioso, el cual tiene a su vez como condición necesaria una religión que asuma el principio de la caridad como debilitamiento y apertura al otro.

BIBLIOGRAFÍA

- Arens, Eduardo, *La Biblia sin mitos. Una introducción crítica*. Lima: Paulinas, 2004.
- Berciano, Modesto, "El pensamiento débil". En: Vattimo, Gianni. *Filosofía, política, religión: más allá del "pensamiento débil"*. Oviedo: Nobel, 1996.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.
- Girard, René, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Barcelona: Paidós, 2011.
- Vattimo, Gianni, *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa, 2010.
- Vattimo, Gianni, *Crear que se cree*. Barcelona: Paidós, 1996a.
- Vattimo, Gianni, *Filosofía, política, religión: más allá del "pensamiento débil"*. Oviedo: Nobel, 1996b.

Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1995.

Rorty, Richard, *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

Tamayo, Juan José, *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, Madrid: Trotta, 2004.

EL PERSPECTIVISMO NIETZSCHEANO COMO EL PRELUDIO RELATIVISTA DE LA POSMODERNIDAD. EL DEBATE ENTRE POSMODERNISMO Y NUEVO REALISMO.

Henry Escobar García
Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium
Cali, Colombia

Resumen

Este artículo tiene como propósito plantear en primer lugar una definición de posmodernidad, luego exponer algunos ejemplos del peligro del relativismo en la interpretación en el uso que hace el poder político y el fanatismo religioso. En un segundo momento, se analiza la concepción de perspectivismo en Nietzsche bajo las posturas de Vattimo y Ferraris. Finalmente se planteará el debate entre posmodernidad y nuevo realismo acerca de los límites de la interpretación teniendo como referencia la frase de Nietzsche de que “no existen hechos sino interpretaciones”.

1. Hacia una definición de posmodernidad

¿Qué se entiende por posmodernidad? y ¿por qué cobra tanta importancia en los diferentes espacios de discusión su diagnóstico sobre la realidad social? Para poder despejar estas cuestiones conviene ofrecer primeramente una definición que nos permita orientarnos y dar cuenta de los alcances conceptuales que este término posee para la época contemporánea.

La posmodernidad surge como una tendencia estética en el siglo XX, una corriente intelectual que fue gradualmente desplazándose a los campos de la filosofía y la sociología. Para autores como Gianni Vattimo, la posmodernidad no es una propiamente una época histórica ubicada después de la modernidad. Lo que significa que la posmodernidad tiene sus raíces sobre el suelo moderno. Por otra parte, la posmodernidad tampoco es “un tiempo concreto ni de la historia ni del pensamiento, sino que es una condición humana determinada”, como lo expone Lyotard en su célebre libro *La condición postmoderna*.

Pero ¿Qué es el fenómeno de la posmodernidad? ¿cómo la definimos? Algunos autores como Gabriel Andrade argumentan que la posmodernidad se puede sintetizar como la tendencia a

contradecir aquellos principios que sustentan el espíritu moderno, como el principio de la racionalidad como garante de la verdad.

Así, mientras la modernidad se apoya sobre el concepto, la posmodernidad enaltece más bien la intuición y “la valoración de lo absurdo y lo irracional” (Andrade, 2013, pág. 22). Para el pensamiento moderno la formulación de leyes científicas nos posibilita elaborar predicciones y ejercer un criterio de regulación sobre los fenómenos naturales. No obstante, la posmodernidad desestima rotundamente la categoría de lo universal y defiende la idea que ninguna explicación debería poseer pretensiones de universalidad.

Una de las características que definen la base reflexiva de la posmodernidad es aquello que denomina Lyotard como la «crisis de los metarrelatos». Estos metarrelatos son discursos totalizantes que pretenden legitimar de manera universal una determinada visión de lo real, ya que las ciencias, a juicio de Lyotard, no se reducen a enunciar regularidades útiles y a buscar lo verdadero, sino que también debe legitimar sus reglas de juego: “Es entonces cuando mantiene sobre su propio estatuto un discurso de legitimación, y se la llama filosofía” (Lyotard, 1987, pág.4). Algunos ejemplos de metarrelatos son los discursos de la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador a los cuales la ciencia acude para legitimar el ejercicio de la racionalidad. Igualmente, los metarrelatos abarcan las doctrinas sociales y políticas como es el caso del pensamiento ilustrado en la que el hombre trabaja para un fin épico-político, a saber: el progreso y el orden social. En este caso específico las doctrinas políticas constituyen según Lyotard, un elemento legitimador de una determinada clase social.

Para pensadores como Vattimo el prefijo «pos» de la posmodernidad apunta hacia una finalización de la modernidad. Mejor aún, la posmodernidad intenta sustraerse de la idea moderna del progreso, sobre todo desprenderse de la idea de la «superación», idea contra la cual se enfila la crítica al pensamiento occidental de Nietzsche y Heidegger (Vattimo, 1987, pág.10). En otras palabras, la posmodernidad es un momento de disolución histórica que

ofrece un diagnóstico de carácter epistémico y social¹⁷⁵ en el que es posible abordar la dialéctica latente de la modernidad.

Según Henri Lefebvre, Nietzsche “ha creído asumir el drama total del hombre y el mundo moderno” (Lefebvre, 1993, pág.133). Puesto que ha asumido el drama y las contradicciones del individuo, en tanto que estas contradicciones abren un nuevo ángulo de análisis de la época moderna: el perspectivismo. El momento histórico en que vivió Nietzsche fue una era de transición. En efecto, vivimos, en cierto sentido, en el periodo estudiado por el filósofo alemán: “en la extrema declinación y la disociación de lo humano” (Lefebvre, 1993, pág.141).

Desde este punto de vista el perspectivismo de Nietzsche contribuye a bosquejar los márgenes de la condición posmoderna. Por ello, es importante analizar dos cuestiones que, son relevantes, a saber, el problema del relativismo y el papel que ha desempeñado la obra de Nietzsche en la configuración del panorama postmoderno, de modo que es fundamental revisar algunas interpretaciones que se han elaborado del filósofo alemán, entre ellas la interpretación de Vattimo, la cual será fundamental para comprender el debate que se abre en torno al problema de la interpretación en la posmodernidad.

Según Gabriel Andrade (2013) el relativismo es una doctrina en la cual no hay distinción absoluta entre lo verdadero y lo falso, sino que esa distinción es relativa a un contexto y, por ende, puede variar. En este sentido explica Andrade “existen tantas verdades como contextos haya. En función de ello, personas en contextos divergentes pueden sostener puntos de vista contradictorios y aun así conservar la verdad, pues la verdad es relativa al contexto” (Andrade, 2013, pág. 83). Como se ve el relativismo presupone una concepción de la verdad que depende de un marco socio-histórico determinado o a las convenciones de una época, lo cual remite a un tipo de contextualismo. Demos una idea: si una persona es formada en el contexto de una familia católica, la existencia de Dios será verdadera. Pero si una persona se

¹⁷⁵ Es importante tener presente que la posmodernidad puede entenderse de dos formas: epistémica y social. La variante epistémica hace referencia a las tesis de Vattimo que se basan en la idea de nihilismo relacionada con la caída de los valores fundamentales que orientan la época moderna y la idea de Lyotard de que la modernidad es un metarrelato que ha perdido su legitimidad como visión del mundo. La variante social hace referencia al diagnóstico que hacen autores como Bauman, Lipovetsky y Byung-Chul Han sobre la forma como se establecen las relaciones sociales en la era de la globalización y el consumo.

educa en una familia atea, la creencia de que Dios no existe es igualmente verdadera. De esta forma, la cuestión de si Dios existe o no es de igual modo verdadera, porque “la verdad sólo existe en relación con el contexto” (Andrade, 2013, pág. 83).

Para el relativismo no hay un límite claro sobre cuál es la unidad contextual para poder establecer un criterio de verdad. En efecto, algunos relativistas argumentan que la unidad contextual debería ser el mismo individuo, con lo cual todos los hombres tendrían su propia verdad; cada hombre sería como una especie de cristal donde se refleja la realidad. En consecuencia, no habría verdades objetivas, pues “la experiencia subjetiva de cada cual sería la medida de todas las cosas” (Andrade, 2013, pág.83). Tal como lo había escrito Ramón de Campoamor en su poema *dos linternas*: “en el mundo traidor nada hay de verdad ni mentira; todo es según el color del cristal con que se mira”.

Si bien para algunos relativistas la unidad contextual será el individuo, para otros relativistas será el concepto de comunidad el que orientará la pretensión de verdad. En efecto, si un individuo pertenece a una cultura y otro individuo pertenece a otra, entonces la verdad de esos enunciados será relativa a la comunidad de origen. Para el relativismo cada contexto es diferente, ambos enunciados pueden ser verdaderos aun siendo contradictorios (Andrade, 2013, pág.84). La organización denominada Flat Earth Society sostiene en las redes sociales que la forma del planeta Tierra no es esferoide sino más bien plana¹⁷⁶. Para los relativistas entonces la idea de que la Tierra es plana sostiene una verdad, pues la verdad respecto a la forma de la Tierra es relativa a quien la expresa. Es más, si otro individuo se opone a la idea de que la Tierra es plana y argumenta que la Tierra es esférica, también estará expresando una verdad. (Andrade, 2013, pág.84). Dicho de otro modo, no toda interpretación es válida ya que debe ajustarse a unos criterios verosímiles basados en la discusión pública y el análisis minucioso de los hechos. Esto no solo corresponde a problemas de carácter epistemológico sino aún más a problemáticas sociales y políticas como en el caso de la manipulación

¹⁷⁶ Se puede consultar el punto de vista de los terraplanistas por medio de este artículo <https://noticias.planetarios.com/los-22-postulados-del-terraplanismo-movimiento-arrasa-las-redes-sociales/> y a través de you tube <https://www.youtube.com/watch?v=B5aCMFQbLjc&t=76s> el sitio web oficial la Flat Earth society es <https://theflatearthsociety.org/home/>

ideológica y el fanatismo donde es un imperativo trazar unos límites a la interpretación. algunos sucesos históricos servirán a modo de ejemplos.

A) Jim Jones: el pastor que llevó su congregación al suicidio

En un remoto lugar de la Guyana, en **América del Sur**, el 18 de noviembre de 1978 perdieron la vida 918 personas en un evento que los periódicos calificaron del mayor suicidio colectivo en la historia, y que protagonizó [una secta con antigua sede](#) en **California**. el líder de la secta el templo de pueblo Jim Jones convocó a todos los integrantes de la comunidad de Jonestown, para informar que la comunidad estaba bajo serias amenazas de enemigos del movimiento y por ende, habría que prepararse para lo peor. Ante lo cual, las secretarías y enfermeras que trabajaban en el templo de Jonestown comenzaron a entregar frascos llenos de cianuro. La gente las bebió. Se lo dieron también a los niños y a los bebés. Más de 900 personas se desplomaron muertas dentro del enorme kiosco de madera y sus alrededores. Estos actos delictivos fueron producto del fanatismo religioso (BBC mundo, 22 noviembre, 2012).

B) Donal Trump y la invención china del calentamiento global

El presidente de Estados Unidos, Donald Trump, cree que el cambio climático es un invento de los chinos para desestabilizar la economía estadounidense. Durante más de cinco años, el empresario y exconductor de televisión reniega de las políticas que pretenden disminuir la emisión de contaminantes a nivel mundial. Tres años antes de anunciar su candidatura a la presidencia de Estados Unidos, Trump mostraba su postura contra la lucha para detener los efectos del cambio climático.

Uno de sus primeros tuits al respecto fue el que escribió en su cuenta oficial el 6 de noviembre de 2012, donde asegura que China creó ese concepto para hacer que la manufactura de Estados Unidos fuese menos competitiva.

“El concepto de cambio climático fue creado por China para hacer la manufactura de Estados Unidos menos competitiva”, tuiteó (El financiero,6 junio, 2017).

C) “El tal paro camionero no existe” Juan Manuel Santos

El presidente de Colombia Juan Manuel Santos dijo el domingo que la huelga agraria, que en siete días deja al menos cuatro muertos y bloqueos de carreteras, "no existe", y señaló que la situación "está bajo control", aunque denunció que la protesta campesina ha sido 'infiltrada' para que no haya solución. "El tal paro nacional agrario no existe", señaló el mandatario al hablar en la 'Caminata de Solidaridad'. A juicio de Santos, las protestas convocadas por campesinos, camioneros y líderes de otros sectores han sido infiltradas "para que no haya ninguna posibilidad de llegar a ningún tipo de acuerdo y seguir con la violencia". "Y lo que quieren es generar una sensación de miedo en el país", subrayó Santos (Revista Semana, 25 octubre, 2013).

Estos cuatro ejemplos muestran lo peligroso que puede ser una interpretación porque provienen del ejercicio autoritario del poder que elabora una visión de la realidad tergiversada, produce ideologías contra las cuales la reflexión filosófica debe estar en actitud de constante cautela ante las tendencias que coaccionan la libertad y el bienestar dentro de la esfera social. Este será el objetivo que impulsará el nuevo realismo en su crítica a la posmodernidad. Por lo pronto volvamos nuevamente sobre el movimiento filosófico que posibilitó toda esta crítica que disolvió los espejismos de la modernidad: la visión nihilista del perspectivismo nietzscheano.

2. El perspectivismo Nietzscheano

A partir del perspectivismo nietzscheano se da una apertura a otros discursos, con lo que se transforma el concepto de verdad. Según José Jara (1998) en *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad* sostiene que el filósofo alemán dirige sus ataques básicamente a Platón, por un lado, y al cristianismo por el otro. En el caso de la filosofía de Platón, Nietzsche critica la imposición de la razón, “como única vía legítima para acceder al conocimiento y a la verdad, con su consiguiente rechazo de la vía de los sentidos y el cuerpo” (Jara, 1998, pág.57). En cuanto al cristianismo, Nietzsche señala que esta doctrina religiosa termina universalizando la separación valorativa entre lo espiritual-divino y lo corpóreo-humano en un proceso de consolidación espiritual y eclesiástica en el ámbito de la cultura occidental, la cual, a juicio de Nietzsche, contribuyó a dar forma el

platonismo y el cristianismo, y negar en consecuencia la multiplicidad de perspectivas que se abren en la interpretación de los hechos¹⁷⁷.

El perspectivismo de Nietzsche se basa en una interpretación de la realidad que reivindica lo corpóreo, lo pulsional y, por ende, la afirmación de la existencia. Dado a que “no hay nada en nosotros que podamos conocer independientemente de nuestras propias condiciones existenciales” (de Santiago, 2001, pág.123). Tanto lo corpóreo y lo pulsional son dimensiones que habían sido descalificadas primero por la tradición platónica y luego por el cristianismo; ante la visión dogmática de la corporalidad de la tradición Occidental, el filósofo alemán contrapone la idea de que «hay más razón en el cuerpo que en la mejor sabiduría», esto es precisamente la «razón» que se han resistido a comprender las doctrinas que desprecian el cuerpo (Nietzsche, 2012, pág. 79).

Por su parte, Jara (1998) argumenta que “la unilateralidad de Platón y el cristianismo llevo a una depreciación de la esfera de la existencia, punto de partida vital de todo pensar” (Jara, 1998, pág.58); el saber tiene una base fáctica que vincula los conceptos con una perspectiva vital, pues, a través del cuerpo se originan los estímulos sensoriales que provienen del mundo exterior y aquellas pulsiones que provocan en la voluntad del hombre un acrecentamiento de poder; con lo que el cuerpo más que una fuente de conocimiento se convierte en un juego de fuerzas creativas que impulsan la afirmación y la valoración de la vida.

En este sentido, a juicio de Luis de Santiago, “el perspectivismo está orientado hacia la preservación y potenciación de un nivel específico de la organización de la vida” (de Santiago, 2001, pág.125). Por ello, para filósofo alemán es esencial: “Partir del cuerpo y utilizarlo como guía. Él es el fenómeno más rico que permite observaciones más claras. La creencia en el cuerpo está mejor fundamentada que la creencia en el espíritu” (Nietzsche, 2000, pág.365). El hombre para Nietzsche, se encuentra prisionero de su propia perspectiva,

¹⁷⁷ “En todo caso, hablar del espíritu y del bien como lo hizo Platón significaría poner la verdad cabeza abajo y negar el perspectivismo, el cual es condición fundamental de toda vida. (...) Pero la lucha contra Platón o, (...) la lucha contra la opresión cristiano-eclesiástica durante siglos -pues el cristianismo es platonismo para el «pueblo»- ha creado en Europa una magnífica tensión del espíritu, cual no la había habido antes en la tierra” (Nietzsche, 2005, pp. 20-21).

de la cual no puede, por un lado, ir más allá del “horizonte intelectual perteneciente a su *organización corporal*, y por el otro, el carácter finito del hombre, debido a que se encuentra *situado* corporalmente en el espacio, en el tiempo y en la historia” (de Santiago, 2001, pág.125).

Si la realidad entonces es un asunto de perspectiva, “si todo queda reducido a la multiplicidad irreductible de los ojos que leen e interpretan los distintos aspectos del mundo, ¿a qué queda reducida la realidad?” (de Santiago, 2001, pág. 126). Según Luis E de Santiago, la noción de perspectivismo está asociada con el de interpretación, pero sin que ambos términos se reduzcan a uno solo, ya que por *perspectiva* Nietzsche entiende los puntos de vista fijados fisiológica o sociohistoricamente por una forma de vida, mientras que la *interpretación* son los modos diversos en que estas perspectivas pueden ser organizadas y jerarquizadas según el grado de utilidad para la vida (de Santiago, 2001, pág.127).

Nietzsche le da una capital importancia al concepto de interpretación, el cual convierte en una categoría y un principio epistemológico. En otras palabras, para Nietzsche conocer es interpretar, en el sentido de crear y dar forma. “Lo que las cosas *son* está determinado por la interpretación y lo que hacen las cosas es interpretar. Toda interpretación es una reinterpretación, es decir, interpretamos el mundo partiendo de las interpretaciones dominantes, existentes” (de Santiago, 2001, pág.128). De esta forma, para el filósofo alemán, el sujeto no interpreta “ni tiene perspectivas, sino que ellas son lo que es el sujeto” (de Santiago, 2001, pág.128). En efecto, para Nietzsche, el hombre se define como “un agregado de las perspectivas y sus formas de vida, cada una de las cuales está afectivamente enraizada en los distintos impulsos, deseos, capacidades y pasiones del cuerpo” (de Santiago, 2001, pág.128). Aun algo tan abstracto como la unidad del yo es para el pensador germánico “el resultado del poder de la interpretación afectiva dominante de ordenar, organizar y subordinar” (de Santiago, 2001, pág.128). Frente a esto, Foucault (1971) opina que este juego de fuerzas se convierte en un ritual, que impone obligaciones y derechos a los hombres. A partir de aquí, el poder político hace más visible sus efectos, ya que inventa en palabras de Foucault, un “universo de reglas que no está en absoluto destinado a dulcificar, sino al contrario a satisfacer la violencia”. (Foucault, 1971, pág.9).

Esta violencia simbólica recreada por el poder produce un juego de fuerzas donde se entrecruzan saberes y prácticas destinadas a la producción de subjetividades, que modelan por medio de las instituciones la vida de los individuos. De esta forma, una interpretación da apertura a una perspectiva en la que una determinada forma de vida, entiéndase por ello, comunidad o individuo impone una visión de la realidad en la que cristaliza su voluntad de poder. Tal como lo pone de manifiesto Nietzsche en *Así hablaba Zaratustra* cuando afirma que el hombre para conservarse, empezó implantando valores en las cosas, creando un sentido en las cosas, introduciendo el sentido humano, pues el hombre es el único ser que realiza valoraciones y a partir de esas valoraciones, crea la cultura: “Valorar es crear: ¡oídlo creadores! (...) solo por el valorar existe el valor: y sin el valorar estaría vacía la nuez de la existencia” (Nietzsche, 2012, pág. 117).

Otra cuestión que hay que resaltar del perspectivismo nietzscheano es la idea de que las cosas no tienen una esencia última como, por ejemplo, en el platonismo o la cosa en sí kantiana, pues, para el filósofo alemán «no hay hechos en sí mismos» sino que el sentido se ve primero proyectado antes de que pueda convertirse en un hecho. Para Nietzsche, pensar que las cosas tienen una realidad en sí misma sería una ficción, por ello, defenderá la idea de que “el ser de una cosa es solamente una opinión sobre la cosa” (de Santiago, 2001, pág. 128). En efecto, se debe partir de la unidad contextual que aclare la comprensión de la cosa, ya que “cualquier cosa abstraída de sunexo de relaciones no tiene esencia ni existencia” (de Santiago, 2001, pág. 128).

En su *Introducción a Nietzsche* Gianni Vattimo (1996) señala que la verdadera esencia de la voluntad de poder está asociada a la idea de una comprensión hermenéutica, según el filósofo italiano “la lucha de las opuestas voluntades de poder, ante todo, es lucha de interpretaciones” (Vattimo, 1996, pág. 116). Como ya hemos señalado, para Nietzsche, no existe sino el mundo aparente, y éste es producto de las interpretaciones que cada forma de poder elabora. Además, la voluntad de poder es hermenéutica porque “en cuanto modo de ver el mundo como juego de apariencias y perspectivas en lucha, es una teoría de entre otras, es una interpretación y nada más” (Vattimo, 1996, pág. 117).

Este asunto de la interpretación y su relación con la hermenéutica lo atiende Vattimo (2013) en un libro titulado *De la realidad. Fines de la historia*, ahí se pregunta el filósofo italiano

“¿por qué, y en qué sentido, la hermenéutica debe desembocar en una ontología explícitamente nihilista?” Con lo cual muestra una afinidad con la frase de Nietzsche «no existen hechos, sino interpretaciones» (Vattimo, 2013, pág.28). Vattimo en esta obra se muestra partidario de una explícita ontología nihilista:

“Si la hermenéutica actual no acaba en una explícita ontología nihilista, se olvida justamente de esta conclusión decisiva y se expone a la justa acusación de autocontradicción performativa con la que los realistas han creído siempre poder liquidar el nihilismo, lo mismo que el escepticismo”. (Vattimo, 2013, pág.28).

Para Vattimo, la tesis nietzscheana según «no hay hechos sino interpretaciones» tiene, a su juicio, un sentido gnoseológico asociado con la creación de metáforas, sobre la que se sostiene el conocimiento, la cual “es una actividad de los individuos, pero al final junto con la misma constitución de la sociedad, se instituye un lenguaje de la verdad”. (Vattimo, 2013, pág.44). Por otra parte, Vattimo afirma que la hermenéutica es la filosofía que se enfoca en el fenómeno de la interpretación, esto es “de un conocimiento de lo real que no se concibe como un espejo objetivo de las cosas de «ahí afuera» sino como una prensión que lleva en sí mismo la impronta de quien «conoce»”. (Vattimo, 2013, pág.94). Por ello, la importancia del lenguaje dentro del proceso interpretativo, puesto que es el lenguaje el que recoge todo ese proceso simbólico sobre el cual el individuo por mediación del conocimiento configura el mundo. En otras palabras, es el lenguaje el que abre un universo simbólico que convierte la naturaleza inhóspita, en un mundo habitable.

Contra las tesis del realismo, Vattimo va a sostener la idea nietzscheana de que “la objetividad de las cosas como son en sí mismas importa solo en cuanto es una tesis de alguien contra alguien, esto es, en cuanto es una interpretación motivada por proyectos, desavenencias, intereses”. (Vattimo, 2013, pág.104) la objetividad sería entonces el reflejo de una perspectiva que se despliega en un juego contradictorio de fuerzas que busca en todo caso imponer por medio de una interpretación unos criterios de veracidad. Luego, toda realidad, es mediada por una interpretación. Pues, los hechos son mudos, es la palabra del intérprete quien los hace hablar, Así lo pone de manifiesto Vattimo cuando sostiene: “la

realidad misma no habla de por sí, tiene necesidad de portavoz, esto es, justamente, de intérpretes motivados, que deciden cómo representar en un mapa un territorio al que han tenido acceso a través de otros mapas más antiguos” (Vattimo, 2013, pág.104).

Para Ferraris (2000) el perspectivismo de Nietzsche es similar al esquema conceptual pensado por Leibniz en su *Monadología*. Según Ferraris desde un punto de vista ontológico las perspectivas son como los puntos metafísicos que, en la monadología de Leibniz, constituyen el mundo al tiempo que instituyen perspectivas. Nietzsche al igual que Leibniz intenta superar el abismo entre extensión y pensamiento introducida por Descartes, mediante un retorno a la gnoseología aristotélica que nunca puso en duda el estatus de objetividad de las cosas. De esta manera, la memoria en tanto que posibilidad de la experiencia no es más que una extensión de la vida orgánica que, en esencia, el filósofo alemán “concibe en los términos de una teoría del conocimiento empírico” (Ferraris, 2000, pág. 46).

Ahora bien, la vida orgánica que ejercita y elabora su perspectiva no es la existencia histórica, no es solo la subjetividad consciente, contraria a la naturaleza sino la materia viviente, constituida por puntos metafísicos que, según Nietzsche todo centro de fuerza crea el mundo a partir de sí mismo.

3. Una aproximación al debate Ferraris-Vattimo: entre posmodernidad y nuevo realismo

Mauricio Ferraris junto a Gianni Vattimo hicieron parte del *pensamiento débil* movimiento intelectual italiano adscrito principalmente a las tesis nihilistas del pensamiento de posmoderno. Sin embargo, Ferraris con la publicación de su libro titulado *La Hermenéutica* (2001), comenzará tomar una distancia crítica de muchos de los enunciados de la posmodernidad, sobre todo contra las tesis de Nietzsche y Heidegger en torno a la comprensión hermenéutica, las cuales, a juicio de Ferraris, conducen a interpretaciones relativistas de la realidad.

Tras la publicación del *Manifiesto del nuevo realismo* (2012), el filósofo italiano acusa a la *posmodernidad* de *negar* bajo la categoría de *interpretación*, el carácter objetivo de la realidad misma, al tiempo que *afirma* su propuesta de *nuevo realismo* como una idea que devuelve el rol a la experiencia de lo real:

“Las necesidades reales, las vidas y las muertes reales, que no soportan ser reducidas a interpretaciones, han hecho valer sus derechos, confirmando la idea que el realismo (así como su contrario) posee implicancias no simplemente cognoscitivas, sino también éticas y políticas” (Ferraris, 2012, pág. xii)

En efecto, para Ferraris “la experiencia histórica de las manipulaciones mediáticas, de las guerras post 11 de septiembre del año 2001 y de la reciente crisis económica” (Ferraris, 2012, pág. xii), han significado una evidencia contra los dos dogmas de la postmodernidad: “1. Que toda la realidad está socialmente construida y que es infinitamente manipulable, y 2. Que la verdad es una noción inútil porque la solidaridad es más importante que la objetividad” (Ferraris, 2012, pág. xii).

En este sentido, las víctimas y las muertes no pueden ser *entendidas* como una noticia más que se pierde en el mar de des-información que impera en esta época. Se trata entonces de volver a la realidad misma y a partir de los hechos concretos, empezar a rearmar las piezas del rompecabezas de lo real. Las vidas humanas sacrificadas en los conflictos bélicos son más que el espectáculo fugaz en la pantalla de un televisor. Frente a este punto, Ferraris señala que la idea de Nietzsche de cómo el mundo verdadero ha llegado a ser una fábula, más que eso, ha derivado en un *reality*, producto de una manipulación mediática, “un sistema en el cual se puede pretender hacer creer cualquier cosa. En los noticiarios televisivos y en los *talk shows* se ha asistido al reino del «no hay hechos, sólo interpretaciones» (Ferraris, 2012, pág.4). (...) con lo cual, la concepción de realidad que se muestra triunfante es la versión posmoderna de Trasímaco de Calcedonia: la razón del más fuerte es siempre la mejor (Platón, República, I, 338c).

Esto nos lleva a pensar como hemos sugerido al inicio de la ponencia, que en “la postmodernidad ha prevalecido la visión nietzscheana según la cual el saber es un instrumento de dominio, una manifestación de la voluntad de poder” (Ferraris, 2012, pág.91). Para exponer sus argumentos contra esta visión nietzscheana del saber como instrumento de poder, Ferraris hablara de la *falacia del saber-poder*. Según el filósofo italiano esta falacia tuvo su origen al interior de un cuestionamiento filosófico de la ciencia que emergió, paradójicamente, de “la sobrevaloración casi supersticiosa de tal postura por

parte de los críticos” (Ferraris, 2012, pp.91-92). En otras palabras, esta postura surgió a partir de la radicalización de la crítica a los fundamentos epistemológico de la época modernas basadas en las concepciones de Descartes y Kant y que Ferraris denomina como *DesKant*; también la crítica al positivismo en las posturas de Nietzsche y Heidegger contribuirían a agudizar este proceso al señalar que toda interpretación es la expresión de una forma de poder. Lo cual finalmente denominara el filósofo italiano como el *arco Descartes-Kant-Nietzsche* (Ferraris, 2012, pág.106). En este orden de ideas, Ferraris anota que la filosofía en la época posmoderna pierde todo valor constructivo porque se encoge a la reducción de la crítica (Ferraris, 2012, pág.92). Esto nos da luces para ir perfilando una posible definición de filosofía en el nuevo realismo: que la filosofía si bien debe ser una actividad *crítica*, también tiene que ser por derecho propio una actividad *propositiva*.

Según Ferraris, la falacia saber-poder consiste en que toda forma de conocimiento tiene como idea de fondo cómo los saberes están vinculado a formas estratégicas de poder tal como lo ha sugerido Foucault en el *Nacimiento de la clínica* o la *Historia de la locura en la época clásica*. En efecto, si bien Foucault sostiene que la locura ha sido marginalizada históricamente por el saber psiquiátrico, acaso el aguijón de la crítica ¿no podría también apuntar al movimiento anti-psiquiátrico como una manifestación de una voluntad de poder? ¿No entran aquí acaso las luchas que Foucault libró a favor de los encarcelados? y ¿cuándo la iglesia admite que Galileo estaba en lo correcto? ¿Se trataría igualmente de un asunto de voluntad de poder?

De esta forma, la falacia saber-poder además considera que aquel que dispone de la verdad, “tiende a ser dogmático o, incluso, violento” (Ferraris, 2012, pág.94). Según Ferraris, es una tesis problemática porque al equiparar saber con poder *el pensamiento débil* asocia verdad con violencia; aquí lo que se criticaría en todo caso, sería la apelación a la violencia y no a la verdad que está asociada a un equívoco (Ferraris,2012, pág.95). Por ello, Ferraris aconseja que, si una persona se propone la aventura quijotesca de combatir contra los molinos de viento, lo más recomendable es mostrarle la verdad, es decir, que se trata de molinos de viento y no de gigantes que voltean los brazos. Finalmente, todos los días se da el caso de alguien (por ejemplo, un magistrado antimafia) que combate por la verdad, y que esa verdad es objetivamente verdadera. Ignorar estas circunstancias conduce, a juicio de Ferraris, a

situaciones sin salida. Contexto que los postmodernos aprovechan para argumentar que el poder no tiene afuera (Foucault) o que el poder siempre tiene la razón y que, por ende, el contrapoder siempre se equivoca; incluso los posmodernos llegan sostener “en forma más bien perversa, el contrapoder y el contrasaber –sea hasta el de un mafioso o de una hechicera– siempre tienen la razón” (Ferraris, 2012, pág.96).

4. Conclusiones

El debate entre «posmodernismo» y «nuevo realismo» plantea la necesidad de que la filosofía examine sus fundamentos teóricos y los someta a la criba de la discusión pública. El choque dialectico entre ambas posiciones ciertamente contribuye a la clarificación de las ideas defendidas debido a la difusión en los distintos medios y publicaciones. En el caso de la posmodernidad, la cual se puede identificar dos vertientes, (una epistemológica y otra social), las cuales por un lado sostienen que el conocimiento se basa en una interpretación inaugurada por una forma de poder, con lo cual termina defendiendo la idea de que no existen hechos sino interpretaciones. En este proceso la «realidad» misma se ve depreciada porque se reduce a meras interpretaciones impuestas por consenso social, o por la presión ejercida por un grupo de poder. Ante esto, el nuevo realismo se propone como tarea reivindicar el papel de lo real en la filosofía, sobre todo para discutir temas relacionados con el saber, la verdad, lo social y la libertad. ¿Es el conocimiento de carácter contextual o de carácter universal? ¿Es la verdad producto de la imposición del poder? o ¿un elemento indispensable para el mejoramiento de las condiciones sociales y políticas de la vida del hombre? En el libro cuarto de la *Metafísica* Aristóteles (1999) argumenta que aun cuando el hombre no tuviese ciencia, aun cuando sólo tuviese opiniones, sería mejor que se encaminara al estudio de la verdad. De igual forma, que “el enfermo se ocupara más de la salud que el hombre que está sano. Porque el que sólo tiene opiniones, si se le compara con el que sabe, está, con respecto a la verdad, en estado de enfermedad” (Aristóteles, 1999, pág.116). Aquí es donde precisamente comienzan los retos del realismo nuevamente el estagirita –referente obligado del realismo–, sostiene que no todo se puede reducir al nivel de la sensación. Examinando las ideas de Demócrito, Aristóteles muestra las perplejidades que se presentan cuando el conocimiento se basa únicamente en las sensaciones:

“De suerte que, si todo el mundo y solo dos o tres estuviesen en buen estado de salud y en su sano juicio, estos últimos serían entonces los enfermos y los insensatos, y no los primeros. (Aristóteles, 1999, pág.118).

Si bien la realidad no puede reducirse a una interpretación, tampoco la verdad puede reducirse al mero dato sensible que nos ofrecen los sentidos. De ahí la importancia de seguir sondeando los presupuestos teóricos y las perplejidades conceptuales del *nuevo realismo*, al tiempo que también se analizan las bases epistemológicas y sociales sobre las que descansa la posmodernidad si se quiere una mayor comprensión de las temáticas que se abren en el nuevo escenario de la reflexión filosófica actual y que alerten mediante una atenta reflexión contra cualquier tipo de fanatismo o ceguera ideológica que intente manipular los hechos y establezca una comprensión desdibujada de lo real como se vio en los casos de los terraplanistas, el pastor Jim Jones y el genocidio de toda una congregación religiosa, la declaración de Donald Trump de no aceptar el calentamiento global y la negativa de Juan Manuel Santos de no reconocer frente a la opinión pública la movilización convocada por campesinos y camioneros, ante esto conviene señalar que toda interpretación debe partir sobre la base de los hechos para no traicionar la propia *situación hermenéutica* que intenta abordar, puesto que toda interpretación se despliega, en función de un ámbito de realidad y de una pretensión cognoscitiva (Heidegger, 2002, pág. 29).

Referencias bibliográficas

Aristóteles, (1999). *Metafísica* Madrid: Editorial: Espasa

Andrade, G. (2013). *El posmodernismo ¡vaya timo!* Madrid: Editorial Laetoli.

BBC Mundo, Noticias. *Jonestown: ¿cómo ocurrió el mayor suicidio colectivo de la historia?* 22 de noviembre 2015. Recuperado de http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/11/151117_jonestown_guyana_suicidio_colectivo_testimonio_amv Consultado 11 de diciembre 2017.

De Santiago, L. “Las ilusiones del conocimiento: perspectivismo e interpretación”. En: *Themata*. Núm. 27, 2001, págs. 123-139. Universidad de Málaga.

El financiero, Noticias. *Trump, un líder que cree que el cambio climático es invento de los chinos*. 1 de Junio 2017. Recuperado de <http://www.elfinanciero.com.mx/mundo/los-dichos-del-trump-sobre-el-cambio-climatico.html> Consultado el 11 de diciembre 2017.

Jara, J. (1998) *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Editorial Anthropos.

Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. Santiago/Chile: Ariadna Ediciones.

Ferraris, M. (2005). *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI Editores.

Ferraris, M. *La Hermenéutica*. (1998). México: Editorial Taurus.

Foucault, M. (1993). “Nietzsche, La genealogía, la historia” En: *La Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones la piqueta. Recuperado de <http://www.pensament.com/filoxarxa/filoxarxa/pdf/Michel%20Foucault%20-%20Nietzschegenealogiahistoria.pdf>

Heidegger, H (2002) *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: Trotta.

Lefebvre, H (1993). *Nietzsche*. México: Fondo de cultura económica.

Nietzsche, F. (2012). *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.

Liotard, F. (1987). *La condición Posmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Platón, (2003). *República*. Madrid: Editorial Gredos.

Semana, Revista. Santos: “El tal paro nacional agrario no existe”. 25 de octubre 2013. Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/santos-el-paro-nacional-agrario-no-existe/355264-3> Consultado 11 de diciembre 2017.

Vásquez, A. “La Posmodernidad; nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos”. En: Revista *Observaciones filosóficas* (2011) <http://www.observacionesfilosoficas.net/posmodernidadnuevoregimen.htm>

Vattimo, G. (2013). *De la realidad. Fines de la historia*. Barcelona: Herder.

Vattimo, G. (1990). *La sociedad Transparente*. Barcelona: Editorial Paidós.

Vattimo, G. (1985). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Ediciones Península.

LA GENEALOGÍA DEL DETALLE EN EL ESTUDIO DEL CUERPO. ACERCAMIENTO A LOS APORTES FOUCAULTIANOS¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Este texto constituye un adelanto de la autora en su proyecto “Indagaciones en torno al sujeto político en la Filosofía actual”, del Grupo Interdisciplinario de Investigación en Filosofía-teología de la Fundación Universitaria San Alfonso

Resumen

En el presente artículo se aborda el cuerpo como el instrumento de suplicio en las prácticas de dominio político. Para ello, se acude a las reflexiones que sobre las técnicas de poder realiza Michel Foucault. Así, en la primera parte, se abordan las técnicas de poder que en torno a la política define el autor. La definición de las mismas nos permite ubicarnos en el concepto de anatomopolítica, que se desarrollará en la segunda parte de la ponencia. Esta indagación nos lleva a considerar el cuerpo como la base persistente del suplicio político, reflexión a la que se dedicará la tercera parte de esta presentación.

Introducción

La caja de herramientas que ofrece Michel Foucault aporta un método que permite el estudio de las prácticas de represión y padecimiento corporal a lo largo de la historia, a través de los cambios ejercidos en los sistemas de soberanía enmarcados en el siglo XVI y los regímenes de disciplina cuyo auge se ubica desde el siglo XVIII en adelante.

El abordaje de este método se remite a la herencia que Foucault recibe de las intempestivas formuladas por Friedrich Nietzsche. En textos como *Aurora*, *La genealogía de la moral* y *Humano demasiado humano*, Nietzsche rechaza la disciplina histórica tradicional, encargada de buscar el origen (NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, 1985). La considera una tarea metafísica que al intentar encontrar un inicio previo a lo humano y lo corporal, olvida que la historia se constituye por las pequeñeces del cuerpo y de lo material. Como explica Foucault:

“Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen, es la discordia de las otras cosas, es el disparate”
(FOUCAULT, *Microfísica del poder*, 1980, pág. 10)

La genealogía permite entonces abandonar la búsqueda del origen metafísico que deja de lado los episodios de la historia considerados como indeseables o irrisorios. En este sentido,

señala Foucault que la labor del genealogista consiste en recuperar la historia en tanto recuento de los detalles que han sido considerados como sombras:

“Es preciso saber reconocer los sucesos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las victorias afortunadas, las derrotas mal digeridas, que dan cuenta de los comienzos, de los atavismos y de las herencias; como hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus trastornos y sus resistencias para juzgar lo que es un discurso filosófico” (FOUCAULT, *Microfísica del poder*, 1980, pág. 12)

Coincido con Foucault en considerar la idea del origen como imposición de una única verdad, una construcción metafísica a la que se acude como templo de saber irrefutable, promovido por los sabios y los piadosos. Por esta razón, en el presente texto busco acogerme a la perspectiva genealógica que el autor de *Vigilar y Castigar*, retoma de Nietzsche. Ello me permite ubicar mis argumentos en oposición a la tradición teleológica oposición a la tradición teleológica sobre la historia que el idealismo desarrolló a partir de la escatología cristiana. En efecto, en esta indagación no se perseguirá el origen metafísico de la enfermedad, sino rastrearé los sucesos y manifestaciones del poder ejercidos sobre el cuerpo.

Para llevar a cabo esta exploración genealógica, me parece fundamental retomar el concepto de procedencia que Foucault encuentra en Nietzsche (NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, 2014). La procedencia se basa en los accidentes, las desviaciones, y en el cuerpo mismo, en tanto superficie en la que se desarrollan los sucesos. Contraria al concepto de origen concebido desde la historia tradicional, la genealogía analiza la procedencia para mostrar las diversas dominaciones que hay en los acontecimientos y los juegos de poder que se encarnan en ellos. Por esto, la genealogía permite un nuevo modo de estudiar el poder, desde el detalle, que no comparte la mirada evolutiva que tienen los historiadores tradicionales, sino que se acerca a los espacios que no son visibles a primera vista, que se encuentran ocultos o rezagados.

Y junto con la procedencia, estimo asimismo imprescindible acercarme en esta genealogía del padecimiento corporal, a otro de los conceptos en que se que se manifiesta el poder, la emergencia. Esta consiste en los juegos o luchas de poder que hay entre individuos de un grupo. La emergencia es la lucha entre fuerzas, pero Foucault no la bipolariza en el enfrentamiento entre fuertes y débiles (v.gr. burgueses vs proletarios en el marxismo), ya que

recoge allí el espacio mismo de las luchas desordenadas y constantes. No se limita a un lugar cerrado como espacio geográfico específico, sino que más bien es ese no-lugar que se encuentra en todos los lugares donde hay especies vivas, en constante lucha desde su competencia individual. Este concepto de emergencia me permite comprender el poder como una manifestación que no se ejerce por un sujeto específico, sino que se reproduce en cada uno de los espacios que comparten los individuos.

A continuación se abordarán algunas claves fundamentales para llegar a dicha comprensión del cuerpo desde el padecimiento político.

1. Acerca de las técnicas del poder

En gran parte de sus cursos, en especial los desarrollados en la década del 70, Michel Foucault habla de dos técnicas que ejercen los sistemas políticos con el fin de invadir la vida en su totalidad. Una es la anatomopolítica y la otra la biopolítica. La primera surge en el siglo XVII y se orienta al adiestramiento de los cuerpos individuales con el fin de producir individuos dóciles que respondan a las necesidades del dominio político. Con ello, se busca escrutar los comportamientos y el cuerpo de los individuos con el fin de producir cuerpos dóciles (anatomizarlos). Es así que a través del disciplinamiento, ejecutado a través de dispositivos como la intensificación del rendimiento en el marco de la competencia capital, la vigilancia, el control, y la ideología de utilidad para el sistema, entre otros, se transfigura al hombre-cuerpo en hombre-máquina, en pro de los intereses progresistas del sistema.

La biopolítica por su parte se enfoca hacia la regulación de los cuerpos-especie, buscando controlar las poblaciones para efectos del dominio político, a través del control tanto de la natalidad, como de la mortalidad y la morbilidad, entre otros. Según Foucault, la anatomopolítica hace parte de la biopolítica, o en otras palabras, la biopolítica engloba a la anatomopolítica.

Estos conceptos (anatomopolítica y Biopolítica), Foucault los deja de lado en su texto *El nacimiento de la biopolítica*, para concentrarse en el tema de la gubernamentalidad, considerando que esta responde más al concepto de población que las técnicas de la anatomopolítica y la biopolítica. Ello en razón de que la gubernamentalidad aborda las diferentes técnicas adoptadas en el gobierno de las poblaciones, de modo que su contenido

temático se solidifica en las concepciones políticas del siglo XVIII en adelante, logrando así una comprensión más completa de los ejercicios de poder que enmarcan la actualidad.

Sin embargo, considero que en un contexto de realidad anatomopolizada como la nuestra, se hace imperante retomar el estudio de la anatomopolítica, como base estructural en el estudio del sufrimiento del cuerpo dócil, lo cual como se mencionó, constituye la estrategia de poder de dicha técnica, que a través de diversos dispositivos de presión ejerce el dominio político sobre los cuerpos. Es así, que a una re-lectura de la anatomopolítica se dedicará el siguiente apartado.

2. Acerca de la continuidad y persistencia de la anatomopolítica

“Pero podemos, indudablemente, sentar la tesis general de que en nuestras sociedades, hay que situar los sistemas punitivos en cierta “economía política” del cuerpo: incluso si no apelan a castigos violentos o sangrientos, incluso cuando utilizan los métodos “suaves” que encierran o corrigen, siempre es del cuerpo del que se trata –del cuerpo y de sus fuerzas-, de su utilidad y de su docilidad, de su distribución y de su sumisión” (FOUCAULT, Vigilar y Castigar, 2009, pág. 32).

La anatomopolítica como procedimiento del biopoder, siendo la biopolítica, como se ha mencionado, el otro gran procedimiento, cumple la función de capturar la vida y gobernarla. Su orientación hacia el disciplinamiento de los cuerpos nos permite comprender el sufrimiento corporal como la consecuencia nefasta que los sistemas perversos generan en los individuos.

Ello en el sentido en que desde la técnica anatomopolítica se busca formar “cuerpos dóciles”, es decir, cuerpos direccionados por los dispositivos de disciplina concebidos desde la dominación política. El objetivo consiste en adaptar al individuo al sistema en el marco de los dispositivos de normalización generados por este, a través de la docilización del cuerpo. Es así, que dichos cuerpos dóciles en su práctica disciplinada, por una parte, actúan acorde al sistema de modo mecanicista, y por otra parte, como evidencia de la mencionada docilización, llegan a sustentarlo, buscando las estrategias para vivir acorde con el mismo.

Una muestra de ello es la lógica neoliberal y la praxis de los individuos, cuya pulsión gira en torno a ella. De manera que el sistema termina por imponerse en todos los escenarios tanto individuales como colectivos de los individuos a quienes manipula. Es así, que las prácticas individuales y sociales se desarrollan en el marco de las reglas del mercado de un modo mecanicista en que el cuerpo docilizado por dicha lógica, responde sistemáticamente a la misma.

Esta docilización del cuerpo sustenta el eje de la denominada técnica anatomopolítica, persistente a lo largo de la historia. Es así, que pese al discurso moderno de humanización, sustentado en una práctica civilizatoria de la norma y el castigo, a partir del cual la anatomopolítica logra ser superada por una práctica de correccionamiento humano, encontramos que en la praxis de los sistemas de dominación actuales, la tortura corporal continúa sustentando las prácticas diarias de dominio.

De esta manera, si bien los castigos físicos hacen parte de la lógica anatomopolítica del siglo XVII, se puede ver que dichos castigos persisten a lo largo de la historia real de la humanidad, aunque ya no se presenten de modo explícito ante una tribuna pública, pero sí de un modo silenciado: el castigo al cuerpo ahora es silencioso.

Como ya mencionara Marx en *La ideología alemana*, es la historia la que hace que el historiador cumpla su función. En coherencia con ello, vemos que el contenido real de la anatomopolítica rebasa la perspectiva histórica ideológica; la historia real del cuerpo concreto sufriente logra sustentar que el castigo actual consiste en la docilización del cuerpo, al que se le exige enmarcarse en los esquemas de lo normal dentro del marco de dominio neoliberal.

En diálogo con el método genealógico que se ha descrito, la extrapolación histórica de la técnica anatomopolítica que intento evidenciar se presenta como una continuidad en los espacios y los tiempos de las sociedades en su camino hacia el denominado progreso, que ya Walter Benjamin denunciara en su conocida interpretación de la pintura del Angelus Novus. Una continuidad silenciadora que puede interpretarse desde los diferentes escenarios que evidencian el proceso de enajenación del cuerpo por parte del dominio sustentado en el sistema. El siguiente paralelismo se ofrece como una explicación de dicho argumento:

En *Vigilar y Castigar*, Foucault relata la historia de Damiens, condenado a muerte en 1757 por parricidio (asesinar a su rey), condena de cuyas enormes torturas podemos citar el siguiente pasaje: “(Damiens fue) Llevado y conducido en una carreta, desnudo, en camisa, con un hacha de cera encendida de dos libras de peso en la mano”; después, “en dicha carreta, a la plaza de Gréve, y sobre un cadalso que allí habría sido levantado [deberán serle] atenaceadas las tetillas, brazos, muslos y pantorrillas, y su mano derecha, asido en ésta el cuchillo con que cometió dicho parricidio, quemada con fuego de azufre, y sobre las partes atenaceadas se le verterá plomo derretido, aceite hirviendo, pez resina ardiente, cera y azufre fundidos juntamente, y a continuación, su cuerpo estirado y desmembrado por cuatro caballos y sus miembros y tronco consumidos en el fuego, reducidos a cenizas y sus cenizas arrojadas al viento” (FOUCAULT, *Vigilar y Castigar*, 2009, pág. 11).

La analogía mencionada consiste en interpretar esos caballos que estiran y desmiembran al cuerpo, como aquellas fuerzas del poder político que siguen sosteniéndose con rigor en la técnica anatomopolítica continuada hasta nuestros días, dirigida al ejercicio de docilización corporal por parte del sistema.

Así, pueden verse dichas bestias, arriados por la maquinaria del dominio político con sus diversos dispositivos, desde los cuales se busca llevar al máximo suplicio a su condenado, ese torturado que no es otro que el cuerpo dócil del sistema. Aquí se encuentra un condenado sin crimen que ligado al esquema deontológico del Estado como su protector, *debe* asumir una radical sumisión a la tortura de las bestias que tensionan su cuerpo para poder adquirir el nombre de ciudadano.

Y para consolidar la analogía mencionada entre la anatomopolítica persistente y el castigo que le fue infringido a Damiens en el siglo XVIII, podemos ubicarnos en la transformación del castigo desde la pretensión moderna de la ya mencionada humanización.

Al respecto, tanto en varios de sus cursos como en diversas entrevistas concedidas, Foucault evidencia que los castigos físicos infringidos en el siglo XVIII, tales como el ya citado, intentaron ser superados con la denominada humanización moderna, que más que castigar al cuerpo se orienta a castigar al alma (entendida esta como el pensamiento, la voluntad, las

disposiciones, entre otras), objetivo para el cual se crean diversos escenarios como las cárceles, entre otros.

Sobre la estructura de dicho sistema punitivo, en este artículo propongo distinguir dos tipos de cárcel: la del encierro penitenciario, como lugar concreto de castigo por el acto delictivo, y la cárcel enmarcada por la lógica del sistema, es decir, la prisión invisible orientada a la tortura silenciosa que requiere la mercantilización.

Con respecto a la primera, vemos que ideológicamente constituye una supuesta pretensión curativa del delincuente, buscando reformarle hacia la praxis del buen ciudadano, pese a que las condiciones reales de su estructura sustenten la deshumanización e incluso perviertan el sistema de valores legalistas que pretenden sostener.

Por su parte, concentrándonos en el segundo tipo de cárcel propuesto, es decir, la prisión invisible que constituye una la tortura silenciosa de sometimiento a la mercantilización y el progreso, podemos ver que el suplicio del cuerpo no desaparece en el marco de la denominada civilización, sino que su tortura se ejerce de modo discreto. Las amplias jornadas laborales que para sobrevivir míseramente ejercen los individuos, a través del más profundo esfuerzo corporal, o los miserables sistemas de salud sostenidos bajo la lógica solapada del dejar morir a los pacientes, que al volverse improductivos, bien sea por enfermedades o por vejez, dejan de ser útiles al proceso mercantilista del progreso, son simplemente algunas muestras de ello.

Son estas, realidades que la misma lógica del sistema no permite evadir, constituyéndose en una cárcel en que los presos utilizan el uniforme de la producción, cuyo estampado dibuja la ideología normalizadora de dicho encierro, que en últimas resulta ser la única fuente de hacer vivir al individuo, quien por tanto se ve obligado a acomodarse a sus instrumentales normas, al modo del torturado que aunque quiera, no puede zafarse de las bestias que estiran y desmiembran sus articulaciones.

En esta argumentación logramos encontrar que, expresión de la autodenominada humanización moderna, aparecen unos castigos silenciosos, que en el mismo Foucault podemos evidenciar como un discreto arte de hacer sufrir. Así lo expresa nuestro pensador:

“En unas cuantas décadas, ha desaparecido el cuerpo supliciado, descuartizado, amputado, marcado simbólicamente en el rostro o en el hombro, expuesto vivo o muerto, ofrecido en espectáculo. Ha desaparecido el cuerpo como blanco mayor de la represión penal” (FOUCAULT, Vigilar y Castigar, 2009, pág. 16).

Sin embargo, como ya lo evidenciara Foucault, esta nueva estructura de castigo no obedece a una conmiseración con el cuerpo sufriente, sino que sustenta una estrategia clara, la estrategia de ocultar la perversidad del ejercicio de dominio que soporta la lógica del sistema, buscando así silenciarla. Como bien lo afirma Foucault: “Unos castigos menos inmediatamente físicos, cierta discreción en el arte de hacer sufrir, un juego de olores más sutiles, más silenciosos, y despojados de su fasto visible”¹⁷⁹.

3. El cuerpo como base de todo suplicio.

“El castigo ha cesado poco a poco de ser teatro. Y todo lo que podía llevar consigo de espectáculo se encontrará en adelante afectado de un índice negativo” (FOUCAULT, Vigilar y Castigar, 2009, pág. 16)

En respuesta a esta figura literaria evocada por Foucault, podríamos sin embargo, afirmar que dicha práctica teatral se sostiene todavía en esta, la era del castigo corporal silenciado, aún en los tiempos de “humanización del castigo”. Lo que cambia es su escenificación, de manera que con la transformación ejercida continúa presente una práctica teatral que evoca la representación artística del teatro de máscaras concebido en la clásica Grecia, en la que la máscara constituye la representación de símbolos que evidencian entre otros aspectos, los arquetipos del inconsciente, tanto individual como colectivo, de modo que a través de ella se muestran las pulsiones, sensaciones y ambiciones que constituyen el entorno político y social. Dicha máscara es el símbolo de la normalidad social que funciona y se sostiene mecánicamente en el marco del dominio. Tras ella puede ubicarse el cuerpo sufriente, como carne que vive, que ejerce la acción en la escena y sobre la cual recae todo el peso de la máscara.

¹⁷⁹ Ibid, pág. 15.

Con esta analogía podemos ver que la discreción en el arte del suplicio corporal no anula sino que simplemente invisibiliza al cuerpo como tal. Al respecto, resulta pertinente esta afirmación de Foucault: “Se pone fin a cierta tragedia; da principio una comedia con siluetas de sombra, voces sin rostro, entidades impalpables. El aparato de la justicia punitiva debe morder ahora en esta realidad sin cuerpo” (FOUCAULT, Vigilar y Castigar, 2009, pág. 24).

Es este el diálogo directo de la técnica anatomopolítica con la máscara de productividad que es impuesta a cada uno de los individuos en su rol de ciudadano. Sin embargo, es en efecto el cuerpo el que siempre sostiene dicha máscara, padeciendo diariamente el peso de la misma, de manera que la carne continúa presente siempre como marco de referencia de lo biográfico, perspectiva enunciada por Merleau Ponty cuando afirma que la anatomía, o en otras palabras, el cuerpo fenoménico es el que contiene las condiciones para la percepción del mundo, es así que la conciencia depende de la experiencia corporal, en tan sumo grado que el padecimiento corporal o enfermedad pueden modificar el mundo fenoménico.

A partir de ello, podemos deducir que la experiencia de la enfermedad tiene un papel fundamental en la percepción del mundo, y si tenemos en cuenta que como evidencia Ponty, la enfermedad se reviste en últimas como anatomía, podríamos entonces enunciar la tesis de que la salud es el silencio de los órganos.

De qué modo se constituye la salud en este silencio? La respuesta puede hallarse en el sufrimiento cuyos gritos se presentan como revelación. Dicho sufrimiento se hace ausente cuando los órganos reposan en la tranquilidad del silencio, en la persistente costumbre del castigo silenciado y normalizador del sistema que rompe su mutismo cuando la enfermedad hace que el sujeto se convierta en un ser improductivo y por tanto, innecesario para el sistema. Así, podemos sustentar que las enfermedades y padecimientos corporales tienen en su mayoría un diálogo directo con el proceso de instrumentalización del sujeto como productor del sistema. De manera que la explosión de dichos padecimientos puede representar el grito de dolor del sujeto instrumentalizado por el sistema dominador. Esta argumentación podría remitirnos a la siguiente cita de Merleau Ponty:

"Los accidentes en nuestra constitución corporal pueden siempre desempeñar el papel de reveladores, a condición de que, en lugar de ser sufridos como hechos puros que nos dominan, se conviertan en el medio de extender nuestro conocimiento" (PONTY, 1976, pág. 283)

Conectada a esta concepción fenomenológica del pensador francés, me permito sustentar que en la ya expuesta técnica anatomopolítica, persistente y constante desde una perspectiva materialista de la historia, el cuerpo se haya siempre sometido a las relaciones de dominio político, permaneciendo en la posición bimodal de padecer por las mismas a la vez que es productivo para el sostenimiento de sus necesidades básicas y para el progreso de quien le domina, tensión que en últimas desencadena en los padecimientos del individuo concreto, portador de un cuerpo biográfico.

Al respecto, podemos remitirnos a Foucault, quien afirma:

“El cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se haya prendido en un sistema de sujeción (en el que la necesidad es también un instrumento político cuidadosamente dispuesto, calculado y utilizado)” (FOUCAULT, *Vigilar y Castigar*, 2009, págs. 32-33).

Dentro de dicha lógica del sistema, se busca concentrar a los individuos en una valorización establecida en parámetros de comparación concebida desde lo productivo que el cuerpo pueda llegar a ser, en tanto aporta al avance del progreso estatal. Ello es lo que hace que haya por un lado una homogeneización y por el otro una individualización de los sujetos.

Esto a través de la vigilancia jerárquica y la sanción normalizadora. La primera orientada a hacer cumplir los mandatos dispuestos en el marco de una homogeneización mercantilista, y la segunda, señalando y si es preciso, castigando al desencajado, en un castigo concebido

como curativo, cuya orientación se encuentra en coherencia con la perspectiva humanizadora del mismo.

Sobre esta perspectiva, Foucault cuestiona la pretensión moderna de disminución de la intensidad del castigo, ante lo cual asegura que el cambio no obedece a un sentimiento de conmiseración con el castigado, sino sobre todo a la protección de la imagen del ente castigador, que ante la aterrorizada mirada de la población, se deshumaniza al ejercer su violenta acción de tortura al castigado.

Ahora bien, en dicho castigo al alma, el cuerpo sigue sirviendo de instrumento a través de una anatomopolítica disfrazada de marco legal, soportado en una economía de derechos suspendidos, ejercida a través de dispositivos que, como afirma Foucault, pueden no ser violentos, pero siguen siendo de orden físico, en aras de la protección del sistema cuidadosamente blindado en cada uno de sus frentes.

Dicha protección se solidifica en la misma economía de los castigos, dado que como evidencia Foucault, los gastos de las prisiones o los hospitales no son grandes para el sistema, llegando incluso a generar ganancias para el mismo: “Los delincuentes sirven a la sociedad económica y política. Sucede otro tanto con los enfermos. Basta con pensar en el consumo de productos farmacéuticos y en todo el sistema político, económico y moral que vive de eso. No se trata de contradicciones, no hay restos, ningún grano de arena en la máquina. La situación forma parte de la lógica del sistema” (FOUCAULT, El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida. , 2012).

Esta lógica, milimétricamente pensada es la que nos lleva a repensar el cuerpo como eje hacia el cual se dirige el sistema político, y a partir del cual se solidifica. Por ello, resulta necesario indagar en torno a su padecimiento, siendo esta la principal invitación que sustentó el presente artículo.

A modo de conclusión: La labor de los intelectuales en el estudio de detalle

Al describir la labor de los intelectuales, Foucault hace una distinción entre el intelectual universal y el intelectual específico. El primero es el heredero de la tradición jurídica del siglo XVII. Es el pensador que considera que la metafísica y con ella la labor filosófica de la fundamentación, constituyen una tarea fundamental en la elaboración del derecho y la justicia como valores supremos de la democracia.

En su análisis sobre la modernidad, Foucault relaciona este tipo de intelectual con Voltaire. Empleando esta interpretación foucaultiana, considero que en la actualidad un ejemplo de este intelectual se manifiesta en la filosofía de corte rawlsiano, que en la década de 1970 asume que la política requiere de la ordenación metafísica del concepto de justicia como base para los planteamientos de todo consenso.

Por su parte, el intelectual específico responde a la figura de pensador que emerge a partir de la segunda guerra mundial. Su función no se enmarca en pretensiones de universalidad, sino que establece su lucha en la cotidianeidad de las acciones. Precisamente Foucault rescata estas luchas por considerar que la labor del intelectual específico no debe ser relegada a un saber local, ya que la verdad hace parte de los acontecimientos concretos y se reproduce a partir de toda una serie de imposiciones, de manera que no es un fin universal que deba perseguirse más allá del hombre.

A lo largo de este texto se ha querido optar por la figura del intelectual específico. En consonancia con Foucault, considero que la labor de los intelectuales con respecto al poder, no puede ser la teorización sobre sus contenidos, cambios y transformaciones, ni asumir el papel de dar a luz las ideas que definen a las prácticas, poniéndose al margen de las luchas que se ejercen en ellas, sino, por el contrario, radica en una participación activa en dichas luchas. Por tanto, su tarea no es tomar conciencia, sino tomar acción en las luchas en el marco de los ejercicios de poder.

Así concebido, el intelectual da razón de las manifestaciones del poder en vez de teorizarlo metafísicamente, pues como enfatiza Foucault: “El papel del intelectual no es el de situarse un poco en avance o un poco al margen para decir la muda verdad de todos; es ante todo luchar contra las formas de poder allí donde este es a la vez el objeto y el instrumento: en el

orden del saber, de la verdad, de la conciencia, del discurso” (FOUCAULT, *Microfísica del poder*, 1980, pág. 79).

A partir de este enfoque, que implica una mirada genealógica, se ha querido mostrar la incidencia del poder político en el cuerpo concreto de los individuos, comprendiendo que el sistema disciplinar implica un control ejercido desde el detalle con el fin de obtener la docilización corporal a través de la vigilancia constante y la normalización.

Desde esta coyuntura de análisis se propone ahondar en las diferentes aristas que implica el ejercicio de poder en las sociedades disciplinarias que llevan a la configuración del hombre-máquina que entrega su cuerpo al ejercicio de la producción.

Bibliografía

FOUCAULT, M. (1980). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

FOUCAULT, M. (2009). *Vigilar y Castigar*. México, Argentina, España: Siglo XXI Editores.

FOUCAULT, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. . Argentina: Siglo XXI Editores.

NIETZSCHE, F. (1985). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Edaf.

NIETZSCHE, F. (2014). *La genealogía de la moral*. Buenos Aires, Argmetina: Ediciones Lea.

PONTY, M. (1976). *Estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Ed, Hachette .

LA BELLEZA SUPERFICIAL COMO UN FACTOR PROFUNDO DEL COMPORTAMIENTO CULTURAL

Álvaro Chicunque

Resumen

La pregunta que atraviesa y marca el inicio de este escrito, es la siguiente: ¿De qué manera la belleza y su normalización expresan, evidencian elementos de discriminación estética, en la cultura occidental? Para resolver esta interrogante se abordara, desde una perspectiva filosófica, la concepción de belleza corporal y la estética vestimentaria buscando la genealogía del rechazo a la superficialidad defendida por Platón y ahondada por Descartes. Luego mostraremos que el cuerpo es parte esencial de la existencia cotidiana subjetiva y dentro de esta lógica la supuesta relatividad de la valoración del gusto, no existe y que este se encuentra regido por normas sociales, que se materializan en el mercado laboral, buscando establecer raíces objetivas del gusto estético. Finalmente, expondremos de manera concreta el mecanismo de la valoración estética arraigado en la biología midiendo sus alcances en los comportamientos fácticos de cada individuo como de cualquier conjunto cultural. Porque somos animales sensibles y los sentidos nos afectan dejando impresiones que duran en nosotros: somos más dados a valorar las impresiones, especialmente las primeras.

Palabras clave

Apariencia, subjetividad, cuerpo, comportamiento, estética, normas, cultura, identidad, vestimenta.

“¿Qué amor podrá ser más cruel que éste?, se lamentó. “Cuando mis labios besan al amado, ¡sólo encuentran el agua! Cuando busco a mi amado, ¡sólo toco el agua!” Narciso comenzó a sollozar. Y, mientras se enjuagaba las lágrimas, la persona del agua también se enjuagaba las suyas. “¡Oh, no!”, se lamentó el doncel. “Ahora adivino la verdad: estoy llorando por mí mismo! ¡Estoy suspirando por mi propio reflejo!”

El rostro en el estanque, Mary Pope Osborne.

Antecedentes filosóficos del problema apariencia/realidad

La apariencia física (el cuerpo) y la apariencia vestimentaria pueden ser consideradas como aspectos superficiales del individuo, que no determinan de ninguna forma su esencia o su identidad ya que son características pasajeras, superfluas en la escala del conocimiento, que relativamente no deberían influir en su apreciación, ofreciendo alguna información que valga la pena analizar. Corriente de pensamiento de origen dualista filosófico y mantenido por la doctrina judeocristiana: “las apariencias engañan” y “entre gustos no hay disgustos”. En esta línea reflexiva, el mundo externo y sensible es el reino de la ilusión, del símil, de lo que le falta contenido ontológico estricto. Mientras que el espíritu, también conocido como alma o razón, es la facultad distintiva de la naturaleza humana que da acceso a lo verdadero, eterno y perfecto. Sin embargo, en la vida de todos los días, en lo cotidiano, el cuerpo y la estética del vestir tienen una importancia, que deja de ser ligera, adquiriendo una profundidad y un peso sobre los individuos dificultando la división entre alma y cuerpo. En efecto, socialmente existen normas, reglas, cánones explícitos o implícitos que estructuran las formas de presentar el cuerpo ante la sociedad y por ende el alma puesto que no somos más que cuerpo. Dichas normas se aplican en las diferentes esferas sociales y aunque algunas veces no distinguen sexo si pueden trazar fronteras entre los géneros según los contextos y las situaciones en las cuales se ejercen. Hay un discurso hegemónico, dominante que dicta la manera aceptada o rechazada de exteriorizar nuestra personalidad, y por extensión, de manifestar nuestra corporeidad. Según la tradición racionalista filosófica, podemos considerar que la imagen que vemos de los objetos, es decir la representación mental que obtenemos al percibir alguna cosa por medio de los cinco sentidos, es la apariencia de los objetos. En otras palabras, cuando posamos nuestra atención sobre cualquier aspecto del mundo, atención intencional o distraída, estamos recibiendo información, que a la manera de los espectadores en un teatro vemos desfilar situaciones y en ciertas ocasiones somos partícipes de las mismas. No son las cosas en sí que vemos o las cosas expresamente verdaderas, sino las cosas por la mediación de esas capacidades sensibles propias a la naturaleza humana. Hoy en día sabemos que nuestros sentidos determinan nuestra percepción, sabemos que la luz es un espectro del cual solo vemos una parte, el sonido son ondas de las cuales solo escuchamos una limitada cantidad, el gusto papilar y olfativo está

limitado por nuestros órganos. El mundo percibido es una reducción de nuestras capacidades biológicas. La realidad es una fracción de los objetos en sí, que nos escapan para siempre en toda su complejidad sensible. Es así que teniendo en cuenta la falibilidad de nuestra composición biológica, de nuestra naturaleza limitada, el conocimiento que podemos obtener del mundo parece problemático o al menos susceptible de duda como ecos de que se repiten en la cueva y ondas generadas por el lanzamiento de una roca al lago de la existencia. ¿Cómo podemos acceder a un conocimiento no solo de las cosas sino de nosotros mismos que no sea variable, efímero, disoluble humo de lo que fue? Para resolver esta interrogante es menester hacer un repaso del concepto de “apariencia” en la tradición racionalista y dualista.

En Platón, la verdad no concuerda simplemente con la realidad aparente, es al contrario, ella misma, a saber, la verdad que es erigida en realidad absoluta, incambiable e infinita. El pensamiento griego del logos, tanto que designa simultáneamente el discurso verdadero y el ser o realidad revelado en el discurso, es el origen de tal identificación de la verdad y de la realidad en Platón. Nos encontramos todos en una ilusión, en un error, en un mundo alterno-terreno, viviendo en falso o engañados porque tenemos un cuerpo, que es un polo a tierra, que nos dificulta elevarnos a la visión verdadera de las cosas, nuestra alma esta encarcelada. Pesan los grilletes por ser sensibles dejándonos seducir por la sensualidad morosa que reina en el ambiente. En esta caverna-mundo huele a hombre, o peor aún a esclavo de sí mismo, a algo que se deja manipular por simples sombras y se conforma con ellas porque hacer un esfuerzo le es supremamente angustiante y doloroso.

La verdad se gana para el griego, con tenacidad, con coraje, con obstinamiento en acción virtuosa (virtudes cardinales: justicia, templanza, fortaleza, prudencia). ¿Para qué incomodarse? Piensan los esclavos, si desde aquí, vemos bien el espectáculo del mundo. ¿Para qué escalar la cueva y arriesgarnos a quedar ciegos por el sol? Si desde aquí, en la oscuridad, ya somos ciegos: “más vale malo conocido que bueno por conocer”. Por eso bien dice la canción de Rubén Blades Plástico, que en este sentido, puede ser un eco en la caverna pronunciado por Platón y demuestra que la distinción realidad-verdad se encuentra arraigada en el pensamiento popular: “Aparentando lo que no son, viviendo en un mundo de pura ilusión (...) no te dejes confundir, busca el fondo y su razón”. Aquí el fondo, de la realidad

es vertical, hacía arriba, por medio de la abstracción de las particularidades evitamos las confusiones y vicisitudes de lo aparente utilizando la razón que como facultad reina, que dirige, organiza y estructura la ascensión del buscador del saber, alias filósofo. El pensamiento platónico es reafirmado en el diálogo del Fedón o del alma, en donde las referencias al cuerpo son más explícitas y se expone en palabras de Sócrates, ad portas de la muerte, que filosofar es aprender a morir pero ¿qué significa realmente morir?, no es de cualquier tipo de deceso del que se habla en el Fedón sino de aquel que llega por comandamiento divino porque suicidarse para acortar el camino está prohibido por los dioses. Para Platón el filósofo debe esperar con tranquilidad la hora funesta para de tal forma que no lo sea. Es decir, que las actividades que haya realizado en vida lo conviertan en digno de liberar el alma de lo caótico de la existencia. Motivo por el cual, filosofar no se trata de como morir en realidad, sino de cómo se vivió para ser merecedor de las recompensas de la divinidad. Precisamente, es en lo referente a la vida que la concepción del alma se prolonga con el análisis de la caverna ya que no solo el mundo es tributario del engaño sino que por extensión nuestro cuerpo se reduce a una prisión dentro de la prisión porque es sobre su imperio que en la cotidianidad el filósofo se ve distraído de su función verdadera, a saber el cultivo del logos y de las formas abstractas que acercan a la contemplación del mundo de las Ideas.

En esta misma esfera se inscribe Descartes. Para el francés, el cuerpo hace parte de *la res extensa*, es decir la materia sensible o de “las opiniones falsas” que hay que poner a prueba. Sus argumentos en contra del cuerpo se encuentran expuestos en la primera meditación metafísica en donde avanza que los sentidos nos engañan constantemente, a cada segundo, en cada observación. En efecto, Descartes sentencia que la delgada línea entre el sueño, la locura o una ilusión orquestada por un “genio maligno” y la realidad, es inexistente. Los sentidos son altamente falibles. Fiarse en ellos significaría ser presa de la manipulación, del error perpetuo. La solución es la abstracción como eliminación de las particularidades de los objetos, de las cosas para obtener y decantar su esencia como un líquido impuro que al ser expuesto a un elemento tóxico se contamina. La ascensión solar debe iniciarse en el foro interno del sujeto, gracias a la luz de la razón que ilumina las sombras de lo sensible. Para llevar a cabo este proyecto se impone una regla: lo que sea susceptible de sospecha, de duda

debe destruirse y expulsarse del pensamiento. Por lo tanto, los sentidos, así como el cuerpo ya que este se nos presenta a solo a través de los cinco sentidos, tienen que suponerse como dignos de mentir porque hemos comprobado que podemos estar soñando y creer que es la realidad en repetidas ocasiones durante los sueños lucidos o hemos soñado despiertos creyendo que es verdad. Nada nos asegura que no seamos las marionetas de algún ser superior omnipotente, nuestro propio genio maligno personal, que dirija nuestra existencia como un teatro macabro en donde no sabemos en qué obra actuamos y que personaje estamos representando. Una alucinación orquestada por una falencia ontológica de nacimiento que no es irremediable. La locura planea en este gran manicomio-mundo, en cada mirada, en cada gesto, en cada percepción de la información que recibimos del exterior. Sin embargo, “no estamos locos, no estoy loco”, diría Descartes. En pocas palabras, el *homo duplex* es un animal enfermo por naturaleza pero contiene en su interior el antídoto para curar su malestar: la razón. Al realizar esta experiencia de pensamiento se pone en obra aquella facultad que no se puede poner en duda puesto que es la misma facultad que hace posible la duda: la razón. “*Cogito ergo, sum*” pienso luego existo o simplemente cogito porque pensar es la prueba ontológica suficiente y primaria, de un algo que es racional y que está vivo. A partir de ahí, la verdadera realidad solo es accesible si puede ser pensada de manera racional por lo tanto toda la materia sensible se vuelve dependiente de la *res cogitans* o materia pensante pues es la única que brinda el sustrato estable y duradero. Motivo por el cual, el cuerpo y el YO que piensa, no son atribuibles a la percepción de los sentidos sino a la intuición del alma. En esta tradición el alma es inorgánica y es la que controla el barco o cascaron carnosos que denominamos cuerpo y como tal, está sometido a las vicisitudes del medio externo en el que evoluciona, susceptible de enfermedad, fallas, imperfecciones y dolor como los demás objetos que lo circundan: lo empírico es una estructura en decadencia. En suma, esta tradición se eleva contra la mortalidad de la naturaleza humana en busca de lo eterno. Además de estar a la merced de las leyes causales de la física, el cuerpo es algo en transformación constante perpetua e inestable. Demasiadas características que no lo hacen digno de confianza. Sin embargo, su persuasión y seducción son muy fuertes, nacemos con él: antes de comenzar a experimentar la razón, vivimos con el cuerpo. En este sentido, el cuerpo es un estorbo, un lastre, un impedimento natural para el libre desarrollo de las capacidades específicas del hombre.

Nosotros somos herederos de esta visión dualista, prueba de ello es que utilizamos en el lenguaje ordinario frases como: “lo de adentro es lo que cuenta”, o “mira la esencia, no las apariencias”. En principio la valoración, la estima, la atribución que es infundida de forma apresurada por los sentidos, no debería ser suficiente para la justa apreciación de cualquier individuo. Hay algo que va más allá de ese sujeto, algo que trasciende su cara, sus labios, su cabello, su sexo y sus ojos. Ese mismo algo que va aún más lejos todavía que su camisa, los colores, los zapatos, la marca vestimentaria, los aretes, el perfume que lleva puesto y demás accesorios con los que nos ataviamos. Según esta perspectiva, el alma es la que anima ese endoesqueleto, es decir la estructura conformada por los huesos que sostienen la carne y que protegen apenas lo suficiente algunos órganos vitales, dejando expuestos los elementos sensoriales, a la merced de las inclemencias del devenir del mundo, protegido por el pusilánime exoesqueleto vestimentario. Prueba de esa fragilidad es lo fácil que el cuerpo y su integridad pueden ser afectados, teniendo en cuenta el concurso de posibilidades, que arbitrariamente pueden converger en nefastas circunstancias para atentar contra nuestra existencia: somos mortales. La debilidad corpórea se manifiesta sin distinción o discriminación por eso se le rechaza, se le acusa y se le condena porque nos iguala los unos con los otros. Exacerba nuestra angustia existencial, el hecho de que el tiempo es corto y esta contado en proporción a nuestros deseos. Pero, ¿A qué viene todo esto? La intención aquí es ir dibujando algo vital, algo íntimo y profundo que recorre lo más básico de la naturaleza humana, a saber la composición biológica e instintiva de nuestro *ethôs*. Pretender negar nuestra envoltura sensible implica hacer caso omiso a una parte fundamental de nuestra existencia con la que realizamos la mayoría de nuestras acciones en la vida cotidiana. En efecto, somos animales de hábitos y regularidades que no están determinadas por reflexiones establecidas en la razón sino en la naturaleza social y pulsional de nuestro espíritu. No observamos el alma de las personas, para ir en contra del racionalismo cartesiano, pero si vemos su cuerpo le otorgamos una apreciación inscrita en nuestra parte animal. El físico nos informa sobre ese otro, sobre su estado de ánimo, sobre sus intenciones con el interés de preservar nuestra integridad, sobre sus ansias reproductivas, nos manda señales que interpretamos de forma inconsciente.

Estética del gusto: valoración normativa

Cuando hablamos de gustos, pensamos en el adagio popular “entre gustos no hay disgustos”. Esta frase hace referencia a la elección de lo que al individuo subjetivamente determina como bello, agradable y atractivo generando placer. Su origen proviene del gusto alimenticio producido en las papilas gustativas. Por lo tanto, cuando nos gusta algo ya sea relacionado con la comida, o en su versión metafórica con la belleza, adjudicamos por extensión que eso es bueno y en el caso opuesto que es malo cargando la estética se carga de elementos morales. En pocas palabras, el gusto y la belleza están asociados por el hecho de producir placer. De acuerdo con Hume, en el Tratado de la naturaleza humana, las valoraciones morales, es decir el bien y el mal, surgen precisamente a través de estos sentimientos primitivos, a saber el placer y el dolor; motivo por el cual valoramos como bueno lo que nos produce sensación de placer y malo lo que nos produce dolor o asco. En otras palabras la moral y por ende la belleza tienen fundamentalmente un principio sensible, empírico y encarnado, es decir en las pasiones. Me gusta esta camisa, me gusta el color negro o me encanta el pollo, tienen una connotación de placer mezclada con el bien como concepto racional que apunta al beneficio del sujeto. Me satisface y al mismo tiempo es provechoso para mi conservación y mantenimiento de mi cuerpo. Precisamente el adagio “entre gustos no hay disgustos”, que proyecta la experiencia popular, estipula que el gusto y la belleza son subjetivos, relativos a cada persona puesto que cada uno de nosotros siente y aprecia las cosas de manera única e irrepetible porque somos individuos sensibles. Es decir, que la forma en que nos afectan los objetos del mundo y las experiencias que tenemos son particulares y propias a cada persona: *beauty is in the eye of the beholder* (la belleza está en el ojo de quien observa). Por lo que habría una diferenciación entre cada uno de nosotros en cantidad e intensidad frente a una misma experiencia, ligada a la organización estructural de cada cuerpo y su historia cultural, social y psicológica. Si nos quedamos con esta mirada de la belleza y de lo concerniente a la moral, estas serían una expresión propia de cada sujeto imposibilitando la objetividad valorativa de las conductas. En este sentido, hasta la comunicación de un punto de vista no tendría razón de ser, puesto que traduciría algo tan personal que no existirían criterios objetivos de juicio. Cabe preguntarnos, entonces, ¿si en el mundo real no podemos pronunciarnos sobre lo bello con certidumbre?

Ante esa verosimilitud de naturaleza empírica que manifiesta una diversidad infinita, como tantos humanos existen, debemos evidenciar ciertas constantes, ciertas regularidades y rituales que se nos imponen cuando de gustos y belleza hacemos referencia. En efecto, ante esa apariencia relativista observamos que no necesariamente la apreciación de las papilas y la estética, como valoración de lo bello, producen lo que el adagio sobreentiende, es decir, un terreno de comprensión mutua donde se respeta de manera pacífica la perspectiva del prójimo con su visión íntima y personal. En otras palabras, el gusto sí genera disgusto porque el gusto se educa: me dicen que es bello y que no lo es. Tenemos que recordar que nuestra naturaleza es híbrida, que somos ontológicamente una mezcla de razón y animalidad o como decía Aristóteles “ZOO POLITIKON”. Somos animales sociales por naturaleza y nos desarrollamos en un medio preciso, la polis, la ciudad. Motivo por el cual, estamos obligados a seguir ciertos parámetros de conducta que nos permitan convivir y ejecutar intercambios con nuestros homólogos. La subjetividad y el subjetivismo absoluto como tal terminan a partir del momento que tenemos que realizar comercio con el vecino. Gracias al empirismo, desembocamos en la idea de que los sentidos son la escala de todas las cosas, los sentidos están en el cuerpo, luego el cuerpo es la medida de las cosas. La percepción del otro como fenómeno nos llega por el intermedio de los cinco sentidos, su visión nos transmite mensajes, códigos determinados por la semiótica corporal como significados no explícitos que son analizados por nuestros sentidos. Esto será corroborado por los estudios de neuroestética que explicare un poco más adelante. Existen normas y reglas escritas o implícitas en el funcionamiento cultural y social de la comunidad, no somos islas aisladas en el medio del mar, sino islas conectadas por puentes que nos vinculan los unos con los otros. En este sentido, la belleza y su gusto se construyen en este contexto, en ese medio de relaciones complejas y tensiones entre el individuo y la masa normalizadora. La sociedad como conjunto de individuos aplica una reglamentación sobre el sujeto particular, el cual debe adoptar o abandonar los cánones estéticos. Precisamente, invocando de nuevo al empirista Hume es interesante recordar que actuamos los unos con respecto a los otros como observadores-jueces de nuestras acciones adjudicando aprobación o desaprobación a nuestros comportamientos. Estamos frente a un gran teatro, una permanente valoración del otro, de su envoltura física: pasando por la elección del como decide presentarla en sociedad, hasta los actos que ejecuta con aquella envoltura humana. Somos juzgados y jueces, víctimas

y victimarios indiscriminadamente y al mismo tiempo. En este sentido, buscamos la aceptación o rechazo del otro (como lo hacen algunas subculturas para demarcarse), integrando miméticamente su estética o en su defecto, en acto de rebelión, oponiéndonos a los prototipos. Lo anterior emana de la búsqueda de identidad como diferenciación del común de los mortales, del vulgo, porque cada uno de nosotros quiere ser especial, particular, diferente a todos los demás, en términos kantianos: “la insociable sociabilidad”. O nos pegamos al molde o lo reformamos. El cuerpo representa un punto de unión entre la subjetividad y las imposiciones sociales. El cuerpo es expresado por la indumentaria, es decir que tenemos acceso a nuestra figura social gracias a las prendas que llevamos. En otras palabras, el cuerpo es la fuente de nuestra identidad cotidiana. Aunque tradicionalmente, se le rechazó por ser considerado superfluo e innecesario, ya que los intelectuales han “intentado ignorar el cuerpo” a causa de la tradición filosófica dualista y moralista de corte judeocristiano. Aún más, el cuerpo se encuentra presente en dos niveles representacionales de acuerdo a la socióloga Entwistle en su obra *El cuerpo y la moda una visión sociológica*, “un primer micronivel que es el de la experiencia individual” (2002, pág.9) de la acción de vestirse puesto que todos tenemos que cubrir nuestros cuerpos para estar en la calle y “un segundo macronivel” (2002, pag.9) representado de manera indirecta por la industrias de la moda que buscan que los individuos consuman para tapar su cuerpo. Una frase que sostiene esta posición es la siguiente: “Ataviarse en la vida cotidiana está relacionado con la experiencia de vivir y actuar sobre el cuerpo” (2002, pag10) que nos hace pensar en el adagio que naturaliza ese fundamento “no basta solo con ser sino parecer”. En otras palabras, la corporeidad de nuestra existencia va de la mano con la vestimenta y esta manifiesta una forma de llevar nuestras vidas. Vidas que adquieren una significación y relevancia para el otro si, precisamente, nos vestimos. En efecto, según Turner, citado por Entwistle los humanos: “tienen cuerpos y son cuerpos” (2002, pág.11). Esto interpretado por la filósofa apunta a la esencia del yo del sujeto, ya que este es corpóreo o encarnado. Sin embargo, la socióloga reprocha a Turner de olvidar que más allá, de que tenemos un cuerpo, ese cuerpo no es un cuerpo de carne y hueso; sino de carne, hueso y ropa. Con el cual, a diario experimentamos, observamos, sentimos: vivimos vestidos y eso influencia nuestra percepción del mundo y al mismo tiempo la valoración del otro sobre nosotros. Teniendo en cuenta lo anterior, el cuerpo muchas veces deja de ser propio y se convierte en un cuerpo atravesado por

dictámenes extranjeros a él mismo que le otorgan contextura en la realidad social: “Este marco reconoce que los cuerpos están constituidos socialmente, que están siempre ubicados en la cultura y que son el resultado de las prácticas individuales dirigidas al cuerpo” (2002, pág.16). Es decir, el cuerpo que poseemos hoy es el resultado de nuestra vivencia social que, de una u otra forma, aplica leyes sobre la manera en que nos relacionamos con nuestro cuerpo. Esto con el fin de pertenecer al grupo a la colectividad y disipar el peligro de ser acusados de anormales. Es así, como Enwistle establece que el cuerpo humano lejos de limitarse a su versión biológica, de órganos, piel y hueso, está en perpetua interpretación social, empapada por los lineamientos culturales en los que se desarrolla. Motivo por el cual, la socióloga invoca a Douglas, el cual aduce que nos sumergimos en el campo del simbolismo en donde las decisiones relativas a nuestro cuerpo son puestas en tela de juicio por el otro que interpreta la postura en donde ciertas características pueden ser vistas como rebeldía o conformidad social. La reflexión sobre la desnudez surge y se encuentra vinculada, implícitamente, a la noción del cuerpo que se analiza en la primera pregunta pero como su opuesto, es decir como el cuerpo vestido. En efecto, mientras que el cuerpo descrito anteriormente es un cuerpo vestido, la desnudez es igual a un cuerpo desvestido. Por lo tanto, el desnudo no es más es otro disfraz que no puede desecharse, o quitarse a voluntad porque se entiende como exposición del sujeto, el cual se encuentra cargado simbólicamente, convirtiéndolo en objeto de placer y deseo. Paradójicamente bajo la presión social –poder vivir juntos- lo condenamos como obsceno, buscando alejarnos de nuestra naturaleza animal. En otras palabras, el cuerpo desnudo es el cuerpo sin códigos o normas sociales que se le impongan y su manifestación social produce efectos: “hasta el punto de que la ostentación de la carne, o su exposición inadvertida en público, es molesta, perturbadora y potencialmente subversiva.”(2002, pág.12) Estar, como se dice vulgarmente, “en pelota”, sobre la vía pública, es un atentando en contra de la normas sociales e inmediatamente genera rechazo y hasta la condenación física del acto por parte de la autoridad. La subversión proviene de la exclusión, voluntaria o no, de las normas establecidas socialmente sobre la presentación del cuerpo, se le acusa de “exposición indecente”. Porque se sale de la normatividad y se sumerge en la disidencia o rechazo de lo preestablecido socialmente destruyendo el orden impuesto en referente al cuerpo. No obstante, el desnudo es aceptado en circunstancias particulares, a saber aquellas que se encuentran determinadas por convenciones sociales como en las playas nudistas, la

intimidad del hogar o en el arte. Particularmente, en la última práctica mencionada, el desnudo está estructurado por normas que son el reflejo de las tendencias artísticas del momento. De acuerdo a Hollander citado por Enwistle: “de modo que el desnudo nunca está desnudo, sino «vestido» con las convenciones contemporáneas del vestir.” (2002, pág.13) Es decir, que el desnudo es, aún aquí, una forma de taparlo puesto que es una extensión de las reglas sociales que alegóricamente lo cubren y permiten la exposición de la desnudez que de lo contrario sería apartada. Es menester desglosar y desarticular ese mecanismo intrincado de fuerzas que operan sobre los individuos -preceptos sobre la conducta que se debe efectuar para contribuir a la buena operación del engranaje sociocultural- y aún más sobre nuestros cuerpos como intersección, donde chocan las tensiones, los opuestos y como principal punto donde converge nuestra personalidad, nuestro YO. Aquí deberíamos preguntarnos, ¿qué sucedería si me desnudo frente a ustedes? ¿Si quito mis ropas y expongo mi sexo ante el auditorio, qué reacciones produciría, que gestos tendrían? ¿Qué consecuencias desencadenaría ese acto? La prueba de esta codificación sobre el cuerpo es la penalización de la desnudez. El cuerpo desnudo es rechazado en el ámbito social produciendo exaltación, acusación y hasta represión física con la debida intervención de los representantes del orden estatal. En efecto, el desnudo genera desorden en la organización social.

La primera impresión es lo que cuenta

Teniendo en cuenta que la belleza tiene múltiples acercamientos, como el normativo social que acabamos de analizar, estudiaremos a continuación su vertiente biológica. Aunque se busque dar valor a la parte interna de la persona, constantemente estamos evaluando su cascara, se le mide y se le pesa por la signos que nos envía, su forma de expresarse, su forma de vestir, sus gestos conforman una red de códigos que nuestra sensibilidad y nuestro cerebro analizan perpetuamente. Gracias a esta capacidad, determinamos el deseo y el rechazo que nos produce una persona, lo atractivas y feas que nos parezcan. El cuerpo es sensibilidad encarnada y por lo tanto, es afectado por los demás cuerpos que observa y vice versa; en un entramado de pulsiones instintivas, básicas en pro de la conservación de la especie, en donde prima la protección de nosotros mismos. La belleza no es otra cosa que un canal de transmisión, el medio por el cual nuestros impulsos primitivos del placer y del dolor

encaminan nuestras acciones. La belleza entonces, nos beneficia como especie motivando el intercambio de información genética a través de la percepción agradable de la belleza. La belleza desde una perspectiva empirista y naturalista no es otra cosa que la manifestación de genes adecuados para la manutención de las células, perpetuando lo que consideramos esta mejor adaptado al medio. La belleza transmite inconscientemente conceptos de salud, estabilidad, confianza, seguridad, constante soporte de un mundo que puede funcionar de manera perfecta. En pocas palabras, la belleza representa el ideal tipo de la sociedad o de la clase social que se sostiene sobre un modelo determinado y nos aleja del caos, de lo imperfecto e impuro de la fealdad. La belleza nos apega a la vida nos muestra que hay esperanza y que la vida vale la pena ser vivida al menos para disfrutar las cosas bellas y placenteras que nos puede ofrecer como sustrato existencial de la especie: atracción sensual y sexual. Independientemente de cómo se alcanza se tiende a buscarla visceralmente e intelectualmente. Si no existiera la belleza la gente no ejecutaría las acciones de la misma forma. Es la promesa de que todo está bien, del goce de los sentidos. Por lo tanto, estamos en la frontera donde se mezcla el imaginario social y la biología. El primero siendo una manifestación más consciente del otro puesto que, en palabras del doctor Steven Brown, director del laboratorio de Neuroartes de la Universidad de McMaster, en Canadá:

“Lo bello puede haber sido una ventaja para nuestros antepasados remotos en la lucha por la supervivencia; por ejemplo, en el sentido de asociar lo que nos produce placer con lo “benigno” y lo que nos repugna con lo “peligroso”. Es similar a nuestra capacidad de encontrar buenas fuentes de alimentos o identificar parejas adecuadas.” (¿Cómo ves? N.171, pág.12)

En este sentido, El doctor Brown se inscribe en la línea de Hume como su versión biológica contemporánea corroborando lo que de manera filosófica el escocés había descrito, hace ya algún tiempo, en el siglo XVIII. A saber que, los seres humanos somos más dados a ser estimulados por los objetos externos que excitan nuestros sentidos y nuestro cerebro, influenciando la valoración que hacemos de la realidad. Es decir, que la visión del mundo está determinada por nuestra propia capacidad sensible en detrimento de la racionalidad. Motivo por el cual, los instintos primarios dominan nuestra forma de actuar, y por ende, de

atribuir si algo es bello o feo, con la intención de conservar la especie. Ya que así elegimos si lo que tenemos al frente de nosotros nos aprovecha, es decir nos produce placer o si de lo contrario nos produce dolor lo calificamos como feo. En pocas palabras, nuestra naturaleza sensible utiliza la belleza como un artilugio de la selección natural.

En efecto, la belleza es una forma de adaptabilidad de la especie que excita nuestros sentidos para la conservación y la prolongación del legado humano dándonos la impresión de que es subjetiva cuando en realidad se encuentra de manera innata incrustada en nuestras células: selección natural. La seducción es la forma más elevada del engaño y como tal nos dejamos embriagar en sus promesas en un intento fallido de justificar racionalmente lo que es un mero reflejo darwiniano. La intencionalidad se determina, por el placer y el dolor, que como síntoma de las afecciones externas transmiten, a manera de evaluación de los contextos externos, si lo que percibimos es bueno o malo para nuestra conservación. Cualquier situación experimentada se traduce en nuestro cerebro como algo benéfico o perjudicial físicamente. Esta ilusión de la subjetividad de la belleza se traduce en la existencia de características fisiológicas sensibles que estructuran nuestra percepción de lo bello: la genética de la belleza. Se evalúa para obtener mejor pareja, poseemos una forma sensible innata a la belleza. Estamos condicionados naturalmente para responder a su seducción como reflejo de supervivencia. Motivo por el cual, ser indiferentes a los objetos de la experiencia es olvidar la influencia que tienen en nuestra sensibilidad en nuestra vida cotidiana: somos animales sensibles. El edificio debe ser bonito, la aceptación de las calles, de todos los barandales y la proliferación de antibacteriales, ya que lo feo es sucio, da asco como si nos enfermáramos por fealdad y luego muriéramos. A esta altura es imposible no creer que estas cuestiones no tengan poder en el mundo cultural y de una u otra forma colabore en pro del aumento del consumo masivo debido a la sobreexcitación sensorial que en las masas producen los medios de comunicación.

Belleza sociocultural

La valoración de la belleza física social es producto de los discursos hegemónicos dominantes, cada cultura y tiempo tienen su apreciación sobre lo bello y lo feo. En cierto

sentido la lotería genética puede hacer que cierto aspecto físico sea agradable en un tiempo y cultura determinados o por el contrario puede influir de manera negativa. No obstante, en la actualidad se puede contrarrestar esta jugarreta de la lotería biológica doblegando la estética hacia el lado de la voluntad que genera un ordenamiento de los prototipos predominantes para encajar en la masa o sobresalir según el deseo del sujeto gracias a las cirugías plásticas, gimnasios o productos de belleza. No obstante, no se trata estrictamente de una diferenciación, sino precisamente de alcanzar una belleza institucionalizada por los medios de comunicación, donde se promulga un ideal tipo estético, el cual es defendido e impuesto. Es decir, que se recurre a estas prácticas para no contrariar las expectativas socialmente instauradas, llegar a ser iguales: prefieren caer en la belleza homogénea que en la heterogeneidad de la fealdad. En este sentido, el control es de tipo referencial a las potencias globales que determinan el mercado y por ende los estereotipos de belleza. En efecto, según Juan Carlos Pérez Gaudi, Doctor en ciencias de la información, en su libro *El cuerpo en venta*, la sociedad occidental está influenciada “por representaciones de los países más ricos y dentro de estos sus clases dirigentes (...) en varios estudios psicológicos entre varias etnias, todas consideraban la raza blanca como la más bellas de todas.” (2000, pág.69) Se puede hablar de una especie de colonialismo estético, en donde se tiene por bello lo que la sociedad dominante considera que vale la pena que sobresalga de la fisiología, impulsado por intereses económicos. Somos hijos de nuestro tiempo, es decir que llevar pelucas o medias veladas son estipulaciones culturales. La forma en que ataviamos nuestro cuerpo y los entretenemos, aunque parezca elección propia, es la convergencia de los gustos en boga de una época precisa. De acuerdo con Pérez Gaudi, “en épocas de carestía, los modelos endormorfos (gordos) están bien vistos, mientras que en épocas de prosperidad se prefieren los modelos ectomorfo y mesomorfo (delgados y atléticos)” (2000, pág.63). Actuamos los unos sobre los otros como reguladores de la norma existente, del prototipo. Es inevitable no hacer alusión al Panóptico descrito por Bentham como alegoría de la sociedad actual. Recordemos este “ojo que todo lo ve” consistía en una cárcel de dimensiones circulares, con celdas transparentes permanentemente iluminadas, vigiladas por una torre en el centro en completa oscuridad para no saber cuándo los reos son vistos. De tal forma que los mismos reos se vuelven a su vez vigilantes de los actos y comportamientos de sus congéneres. Foucault utilizara esta estructura, igualmente en sus escritos, como metáfora de la sociedad

contemporánea puesto que de una u otra manera estamos siendo vigilados y observados por los otros, en este mundo-cárcel, Platón tenía razón. Como seres sociales nos autorregulamos, en busca de una autoconservación, relacionándonos los unos con los otros a través de juicios o prejuicios sobre nuestros cuerpos: precisamente la belleza hace parte de ese ojo omnipotente. Como sujetos sociales la sociedad nos afecta y su normatividad produce consecuencias sobre nuestras existencias.

La belleza, apariencia y el cuerpo tienen, como hemos visto, funciones concretas en aspectos biológicos y naturales de la composición humana por lo tanto tienen consecuencias en el mundo laboral puesto que este hace parte de las obligaciones sociales que nos determinan. Las empresas y las industrias de la belleza no escapan, ni son indiferentes al poder de la belleza física y sobre la prolongación de las convenciones estéticas que existen, es más, son motores de las mismas. En ellas se ven los factores más tradicionales de la belleza, los más canónicos y son seguidos al pie de la letra puesto que las empresas como cualquier organismo buscan una estabilidad y conservación en el tiempo siendo la apariencia física un reflejo de esa constancia, a esto se le puede denominar como la moral estética. Prueba de esto se haya en las investigaciones del economista tejano Daniel S. Hamermesh, la persona “bella” tiene un mejor margen de productividad, gana más, se desenvuelve hábilmente en la vida social. En su artículo *Beauty and Labor Market* (1994), la belleza y el mercado laboral, formula el objetivo de su búsqueda: “Our purpose here is to offer the first study of the economics of discrimination in the labor market against yet another group-the ugly-and its obverse, possible favoritism for the beautiful” (1994, p.1174) que en español quiere decir: “nuestro propósito aquí, es ofrecer el primer estudio de la economía de la discriminación en el mercado laboral en contra de otro grupos más -los feos- y se observa, un posible favoritismo por los bellos.” Dice el profesor estadounidense que es “un grupo más” porque los análisis hacia la discriminación se han realizado desde múltiples perspectivas. El estudio radica en el cálculo estadístico que expone en cifras la relación entre la belleza, el sueldo y la productividad. Estadísticas que son interpretadas a las luz de la atracción física o si se quiere de “un coeficiente de belleza”. Se trata de analizar en el pensamiento psicosocial, las tendencias normativas que existen en la determinación de la belleza. La belleza, cierto, no es un absoluto pero tampoco una subjetividad pura. Cada sociedad posee sus reglas de belleza.

Y dentro de esa sociedad los parámetros de belleza son determinados de manera global y no cambian de manera drástica sino paulatinamente: “that standards of beauty change over time within the same culture” (1994, p. 1175), es decir que los “estándares de belleza cambian a través del tiempo en una misma cultura”. El proceso de transformación se lleva a cabo de manera imperceptible, cambia pero tal vez no estemos vivos cuando eso suceda a propósito Hamermesh dice: “within a culture at a point in time there is tremendous agreement on standards of beauty, and these standards change quite slowly” (1994, p.1175). Que traducido por nosotros da: “en una cultura en un punto de tiempo en donde hay un tremendo acuerdo en los estándares de la belleza, y estos estándares cambian lentamente.” Somos fruto y reflejo de nuestra sociedad, hijos de nuestro tiempo, sujetos en búsqueda de respeto, de aceptación como miembros de dicha sociedad. Como lo fueron en su momento Platón, Descartes o Nietzsche. Adoptar las normas de la apariencia hace parte de esa condición de posibilidad de la integración y reconocimiento. Es lo que permite camuflarnos entre nuestros semejantes, de lo contrario genera rechazo. Ergo, en el mercado laboral como en la vida diaria el coeficiente de belleza tiene una incidencia importante, precisamente porque las empresas buscan lo que genere beneficios y la gente bella representa un mejor contacto con la clientela, la cual a su vez exige que gente de aspecto placentero sea la que los atienda. En efecto, la discriminación laboral produce un círculo vicioso en el cual tanto los unos como los otros, reproducen de manera activa los estereotipos de belleza predominantes; esto se debe a que en conjunto la sociedad funciona como un gran organismo a la manera de un cuerpo que posee sus necesidades como cualquier otro cuerpo. Por ende, es la adición o agregado de sus componentes humanos que de manera abstracta se guía por el ideal tipo de belleza, es decir el placer que le permita sobrevivir. El Leviatán nos impone cánones ideales que constantemente se deben alcanzar, ideales que son perfectos y que nos pesan porque somos seres imperfectos y mortales, pero no nos importa porque la quimera es hermosa, se viste de sirena y vamos como los marineros de Ulises felices a su encuentro: la belleza es adictiva. Es imposible no pensar en Sócrates que aun discuriendo contra el cuerpo, aceptaba que la belleza era un paso pequeño hacia el mundo de las ideas. Era motor, inicio de la sorpresa o curiosidad que transporta hacia algo más puro, menos mundano, pero más etéreo y purificado de las vicisitudes del devenir incierto. La fealdad física de Sócrates es celebre pero aún más lo es su pensamiento. En cierta medida copiamos lo que se nos ofrece como medio de

conservación social para pertenecer a una tribu y así poder ser miembros reconocidos de una esfera en particular. Asistimos entonces, a una sociedad hipersensualizada en donde se construyen ideales tipos de la belleza y el cuerpo que sirven como marco de referencia para todos los integrantes de la sociedad. Lo anterior implica que los individuos tienen una tendencia a admirar dichos prototipos como ejemplos a seguir, hipnotizados por sus proporciones perfectas, su higiene impecable, vestimenta intachable y cirugías ocultas. La estimulación sensorial llega su paroxismo gracias a los medios de comunicación masivos que nos bombardean constantemente induciéndonos a acoplarnos a la convención estética dominante. Prueba de ello es la multiplicación de los gimnasios, las dietas milagro, los productos para adelgazar: vivimos en la caverna-mundo y nos quedamos gustosamente en ella. La función del vestido, junto con los adornos, es la de dar acceso a la sociedad, brindado características propias al sujeto, a su yo. En pocas palabras, el vestir genera identidad, y de acuerdo a los antropólogos está presente en todas las culturas: “lo embellece, lo resalta o lo decora”. De hecho, según la socióloga Entwistle, la ropa influye en nuestra manera de percibir al mundo y como nos perciben: “Al llevar las prendas adecuadas y tener el mejor aspecto posible, nos sentimos bien con nuestros cuerpos y lo mismo sucede a la inversa: aparecer en una situación sin la ropa adecuada nos hace sentir incómodos, fuera de lugar y vulnerables.”(2002, pág.12) La ropa genera consecuencias positivas o negativas en relación a la adecuación con el contexto y la valoración social. Motivo por el cual, el vestir es “una experiencia íntima del cuerpo y una presentación pública del mismo” (2002, pág.12). Es decir, que el vestido cumple la función de mediación entre nuestro yo, cuerpo de carne y los otros como masa social normalizadora. Por lo tanto, la vestimenta puede ser una manera de aceptación de la interioridad si esta es comprendida por el alter ego o de rechazo si no place a la vista de la sociedad. Es por eso que la socióloga habla de “convenciones del vestir” (2002, pag.14) como normas que rigen los cuerpos y determinan las formas de presentación de la corporeidad con la intención de evitar la exclusión de nuestros homólogos. Aquí podemos utilizar el ejemplo de la barba: “una barba de cinco días con la que no se podía ir al teatro sin sufrir la censura y desaprobación «exactamente comparable a la ocasionada por una conducta incorrecta»” (2002, pag.14). Sin embargo, en la actualidad no existe tal desaprobación por la barba que un marinero naufrago pueda exhibir, por el contrario, es aceptada. Se trata de la comprensión de las imposiciones externas al individuo sobre las

cuales este se construye y se viste, que abandonan el campo de lo estético para tornarse morales ya que se juzga la presentación del cuerpo como un comportamiento perjudicial al gusto dominante. Hay una obligatoriedad que se manifiesta por la vestimenta o lo que Entwistle denomina “la práctica corporal contextuada”; en ese sentido ataviarse implica conocer ciertas técnicas y según las circunstancias que varían desde la elección personal, pasando por el clima hasta el evento social donde se comercia. En efecto, tenemos que aceptar que hay una relación empírica de “intimidad” con nuestros cuerpos. Puede llegar a ser tan definitiva el cuestionamiento sobre nuestra manera de vestir que Quentin Bell, citado por Entwistle, avanza que: “es como si la tela fuera una extensión del cuerpo o incluso su espíritu” (2002, pág.14). Motivo por el cual, la vestimenta, que tradicionalmente se asocia a la vacuidad, adquiere tonalidades profundas hasta el punto de hacer manifiesta nuestra consciencia encarnada que permite hacer visible lo invisible. Por lo tanto, es como si se tratara de una materialización de nuestra interioridad que se hace concreta en la vestimenta, y continua diciendo Entwistle: “Sin embargo, la prenda cotidiana siempre es algo más que una concha, es un aspecto íntimo de la experiencia y la presentación de la identidad y está tan estrechamente vinculada con la identidad de estos tres —prenda, cuerpo e identidad— que no se perciben por separado, sino simultáneamente, como una totalidad.”(2002, pág.16) Aunque por tradición filosófica se quiera separar o distinguir el cuerpo del alma, en la práctica cotidiana nos resulta difícil hacerlo porque las marcas, los colores y texturas son signos procesados por nuestros sentidos, luego interpretados, posteriormente daría lugar a un juicio. La triada mencionada, prenda, cuerpo e identidad, se manifiesta simultáneamente en la vida ordinaria y con excepción hecha del cínico, Diógenes el perro, que se masturba en la plaza pública, todos los demás ilustres filósofos, son filósofos vestidos. La percepción nos domina, la mirada del otro nos construye o destruye ya que todo individuo es objeto deseable o indeseable como fuente de placer o de dolor, la valoración sensible pasa íntimamente por la atracción o rechazo físico que nos producen las personas. La visión como rey de los sentidos dicta sus leyes sobre nuestra capacidad innata de ser excitados por lo estético. Imponiendo objetivamente comportamientos selectivos que viven profundamente anclados en nuestra naturaleza instintiva y animal.

El rey lagarto

La razón ha sido sobrevalorada, como facultad diferenciadora del ser humano, se le ha exhibido como un lujo de la excelencia evolutiva. La mayor parte de nuestros comportamientos no son el resultado de una reflexión y análisis racional, son el producto de hábitos en pro de satisfacción de necesidades básicas para nuestro mantenimiento corporal. ¿Qué porcentaje del tiempo de nuestra vida pasamos cultivando la facultad reina, el non-plus ultra de la evolución? Hagamos las cuentas: un humano promedio duerme entre seis y ocho horas, se ducha y se viste en media hora, desayuna, almuerza y cena en dos horas, entra al baño durante el día, digamos que en promedio, una hora por día, se desplaza al trabajo, dependiendo de la urbe donde habita en una hora, hora y media. Descansa, socializa y da vueltas sobre sí mismo, buscando resolver cualquier inquietud irrelevante que lo asalte que pueden desembocar en masturbación excesiva, unas cuatro horas. Lo anterior, es un cálculo en un día de semana hábil porque el fin de semana el tiempo es más dedicado al ocio que al cultivo racional. El total es si adicionamos estos números arbitrarios, que de acuerdo al individuo pueden fluctuar: alrededor de diecisiete horas. Es decir, que a grandes trazos diez y siete horas al día, de las 24 horas que tiene una jornada, nos la pasamos haciendo actividades que involucran exclusivamente la manutención del cuerpo, las cuales se realizan de forma automática, como costumbres mecanicistas que no exigen mayor o ninguna actividad racional. Para resumir, el 71 % de nuestro día se destina a una baja o nula participación racional o cognitiva, estrictamente hablando. Para no solo limitarnos a la frialdad de los números podemos hacer referencia a “la teoría del cerebro triuno” del doctor Paul MacLean quien en 1970, insinúa una teoría que seccionaba el cerebro humano en tres zonas distintas y con funciones propias. Podríamos considerar al cerebro como el órgano receptor y emisor de impulsos, responsable de coordinar nuestros comportamientos, nuestras acciones, es el encargado de transmitir la información perceptiva al resto del cuerpo. Según MacLean, nosotros tenemos tres cerebros o áreas principales con funciones específicas cada una. Uno muy primitivo en la escala evolutiva de tamaño más reducido y se le conoce como amígdala o cerebro reptiliano, el cual es el encargado de administrar los instintos. Es decir, satisface las necesidades básicas para la supervivencia del cuerpo: comer, dormir, aparearse, defecar y orinar, huir, defenderse. Este cerebro, como su nombre lo indica, lo compartimos

con animales cuyo desarrollo cerebral no es demasiado amplio, a saber los reptiles. La característica principal del comportamiento es la inmediatez, la reactividad que no deja demasiada distancia entre el estímulo causante o desencadenante del acto y su resultado empírico o efecto. Una respuesta lenta en la naturaleza es fatal, puede significar una muerte segura. En segundo lugar, encontramos otra capa cerebral un poco más grande y evolutivamente más reciente que recubre el cerebro reptiliano, lleva por nombre el cerebro límbico. Este se especializa en la emociones y memoria, facultades que los mamíferos tienen puesto que sus cerebros incluyen esta zona que causa un estado cerebral al ser estimulado por los objetos externos produciendo una sensación física correspondiente y proporcional al estímulo. En otras palabras, las emociones son necesarias para la conservación, los sentimientos arcaicos de placer y dolor son la base de la existencia sensible y son útiles tanto para la elección de las comidas como de la pareja, como para transmitir genes o mantener los suyos. La selección pasa obligatoriamente por lo deseable o indeseable, apetitoso o desagradable del objeto en cuestión. En último lugar, está el Neo-cortex, o nueva corteza, al cual se le atribuye la capacidad racional y aunque es de mayor tamaño que las otras dos contrapartes mas antiguas, se considera que no tiene tanta influencia en la actividad humana, y entraría a comprender y justificar las elecciones previamente constituidas en las dos áreas del cerebro. En este sentido aun siendo racionales, la influencia de las capas cerebrales primitivas es preponderante. A la hora de tomar decisiones la gran mayoría son tomadas de forma instintiva gracias a la dicotomía fundada en el placer y dolor como guías o capacidades innatas de la conservación de la especie. Por lo tanto, es una forma inconsciente de la belleza que opera desde lo más profundo del cerebro imponiendo una normatividad que dictan nuestros comportamientos no solo sociales sino también individuales. Los comportamientos se manifiestan en la mimesis de las acciones como reacciones inconscientes de las costumbres que deben reproducirse y que han probado su funcionalidad desde hace millones de años. Para enraizar filosóficamente lo expresado por MacLean, podemos hacer referencia al padre de la biología: Aristóteles. En efecto, MacLean confirma científicamente lo que alrededor del siglo quinto antes de Jesús cristo, el estagirita había intuido con alta precisión y de manera casi predictiva alrededor de la naturaleza humana. Hacemos referencia de la teoría de las tres almas que aparece en la ética nicomaquea como en las partes de los animales. Para el fundador del Liceo, el alma humana es compleja, híbrido de tres almas. Las dos

primeras comunes a otros seres vivos y de carácter irracional, mientras que la tercera es de índole racional y es la especificidad de los seres humanos. Las tres almas son el eco lejano del cerebro triuno de MacLean lo cual expone la grandeza de las develaciones aristotélicas, quien de cierta forma, predijo con siglos de adelanto, el funcionamiento del cerebro y las posibles motivaciones del comportamiento humano basándose en su esquema. Dice, el filósofo que hay un alma vegetativa que se comparte con los demás seres de alma simple como los árboles, vegetales y demás seres que realizan actividades de estilo nutritivo o reproductivo para mantener su vida. No obstante, esta alma complementa la segunda alma irracional que poseen los animales un poco más desarrollados como lo son los mamíferos y vertebrados que están dotados con capacidad de movimiento bajo el efecto narcótico de las pasiones y de las pulsiones primarias que bajo el imperio de la imaginación guían la conservación de la especie animal en la cual se desarrolla. Estas dos almas son de tipo irracional pues siguen ciegamente sus propios intereses naturales como determinaciones inscritas desde el nacimiento para la supervivencia de las especies, sus dictámenes son automáticos e irreflexivos para asegurar una reacción inmediata en el contexto natural en donde el depredador puede convertirse en la presa y viceversa ante la ausencia del movimiento adecuado, en un instante que puede decidir entre la vida y la muerte, entre la prolongación de su material genético o la terminación para siempre del mismo. En el último peldaño del alma, nos topamos con el alma intelectual, que desde las alturas olímpicas, por ser lo más divino entre los seres vivos, determina y administra el funcionamiento de las otras dos almas salvajes, intempestivas e irracionales. Lo propio del hombre, para Aristóteles es dedicarse plenamente al cultivo de esta alma máxima, especial, particular en el cosmos, vestigio de divinidad. Sin embargo, no hemos de olvidar a que el alma del hombre no solo es la intelectual o racional sino también la sumatoria de las otras dos que se debaten por satisfacer sus designios correspondientes. Es así como el alma híbrida del hombre como quimera mitológica se haya en lucha consigo misma pues su naturaleza es compuesta por los opuestos. En resumidas cuentas, Aristóteles es consciente del rey lagarto que llevamos dentro y que MacLean advierte en la medicina.

Nietzsche intuía la fuerza, lo crucial del animal. El alemán lo resume en una sentencia que sirve tanto de metáfora como de adagio a la naturaleza humana: “la profundidad de la

superficialidad”. Frase que puede interpretarse a partir del poder determinante de los actos cotidianos y ordinarios, donde tradicionalmente se les adjudica lo frívolo e irrelevante de la vida humana, son una manifestación de nuestra verdadera naturaleza en toda su simplicidad compleja. La dificultad tal vez radica en aceptar que no somos amos y señores de nosotros mismos sino que el reptil comanda y muere nuestro antropocentrismo.

Incluso medido con el metro de los antiguos griegos —escribe en *La genealogía de la moral*—, todo nuestro ser moderno, en cuanto no es debilidad, sino poder y consciencia del poder, se presenta como pura hybris [orgullo sacrilego] e impiedad [...]. Hybris es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros [...]. Hybris es nuestra actitud con respecto a nosotros —pues con nosotros hacemos experimentos que no nos permitiríamos con ningún animal, y, satisfechos y curiosos, nos sajamos el alma en carne viva: ¡qué nos importa ya a nosotros la "salud" del alma! (Nietzsche, 1995, pág.131-132.)

Prueba de lo anterior, es el comercio ordinario que se ejecuta, los asuntos que para la mayoría de las personas tienen relevancia, el espectáculo o entretenimiento de los sentidos. La industria del consumo, de los medios de comunicación y marketing son bien conscientes de esto motivo por el cual sus publicidades van dirigidas al reptil y no al neo-córtex: el que piensa pierde. Generar deseo es rentable y el exceso e insatisfacción propios de nuestra naturaleza reptiliano un socavón sin fondo. Precisamente, la belleza recorre nuestras venas, irriga y estimula las neuronas. Al lagarto, le fascina lo bello porque lo asocia a lo bueno para su subsistencia y lo feo a lo peligroso y perjudicial. En otras palabras, somos irremediabilmente estetas intuitivos e innatos, copiando o imitando los comportamientos de los otros, repetimos lo que los otros hacen, para ser aceptados porque si al otro le produjo beneficio, a nosotros también debería producirnos provecho. Lo bello encarrila nuestras pulsiones, para bien o para mal, consciente o inconscientemente, dicta, comanda, delibera a tal punto que nos atraviesa de par en par, casi que fulminante, la belleza no nos deja indiferentes.

Bibliografía

Aristóteles. (1994). *Ética nicomáquea*. Madrid. Gredos

Aristóteles. (2000). *Las partes de los animales*. Madrid. Gredos.

Descartes, René. (2011). *Meditaciones metafísicas*. Madrid. Gredos.

Entwistle, Joanne. (2002). *El cuerpo y la moda una visión sociológica*. Barcelona: Paidós contextos.

Guerrero Mothelet, Verónica. (2013). *La belleza está en el cerebro. ¿Cómo ves?* N. 171, Febrero.

Hamermesh, Daniel S. and Biddle, Jeff E. (Dec., 1994). *Beauty and the Labor Market*. *The American Economic Review*, Vol. 84, No. 5, pp. 1174-1194

Hume, David. (1988). *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, Friedrich. (1995). *La Genealogía de la moral*. Madrid. Alianza.

Pérez Gaudi, Juan Carlos. (2002). *El cuerpo en venta relación entre el arte y publicidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Platón. (1988). *Diálogos III, Fedón o del alma*. Madrid. Gredos.

LA RELACIÓN ENTRE EL CULTO Y LA IMAGEN EN LA COLONIA SANTA FERREÑA. ACERCAMIENTO A LA “RITUALÍSTICA” RELIGIOSA PRESENTE EN LA SANTAFÉ COLONIAL ENTRE LOS SIGLOS XVII Y XVIII: EL CASO DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD.

Jesús Antonio Pardo León

Resumen

El estudio de las imágenes sagradas conlleva a la observación de la devoción del público consumidor de estas; en el caso de este texto, enmarcamos el fenómeno entre los siglos XVII y XVIII en la ciudad de Santafé (actual Bogotá) y establecemos relaciones entre el culto y el símbolo de la Santísima Trinidad plasmada en imágenes y predicada a través de la palabra. La hipótesis se dirige a establecer que el culto y los rituales vinculados a las imágenes sagradas, en este caso la Trinidad, están regulados por la cantidad de capital cultural que posea el sujeto, lo cual incluye o excluye socialmente, pero sobre todo, puede permitir la pervivencia de sistemas de pensamiento y cosmologías traslapadas unas en otras. Por la naturaleza de la investigación, las fuentes primarias son documentos publicados durante el periodo de tiempo escogido y de posible circulación en el espacio señalado; el análisis de las imágenes fue excluido por motivos de la extensión del documento.

Palabras claves:

Santísima Trinidad, símbolo, Culto, Colonización, Barroco.

I. Introducción

La evangelización en el Nuevo Reino de Granada traía una meta clara que consistía en la conversión de los infieles y la enseñanza de la fe católica, que junto a la campaña conquistadora y colonizadora de España, son los fundamentos de la occidentalización de las sociedades precolombinas. Todo este traslado cultural del viejo mundo a los reinos de ultramar trajo consigo saberes de origen europeo a las américas y da forma a un sincretismo propio al conflicto intercultural de Las Indias, como un gran movimiento de sobre-

codificación de un territorio (España) a Otro (América), junto a unas relaciones dadas por la nueva red de significados impulsada por la relación entre la dominación española, la colonización de las Indias occidentales y la aculturación de africanos e indígenas en el territorio americano.

Siguiendo estos argumentos, como en el caso de la Compañía de Jesús en Santafé, se determinan diferentes espacios de devoción, clasificados por grupos sociales conocidos como “cuerpos sociales” distinguidos por cuestiones raciales, laborales y culturales, además de organizarlos y agruparlos geográfica dentro de la Santa fe colonial: los cuerpos mayores estaban conformados por los europeos y los colaboradores del gobierno central, y los cuerpos menores por los mestizos, los indígenas y los afrodescendientes (Villalobos Acosta 2012)¹⁸⁰.

Podríamos admitir entonces que el interés central de la corona española y la fuerza de los participantes en la formación de la colonización en el nuevo mundo estaban dirigidas a la evangelización de los infieles y la instauración de un gobierno estrechamente vinculado, no solo políticamente sino culturalmente, con los reyes de España. Pero las condiciones para la experiencia religiosa estaban marcadas por la relación entre la carencia y la tenencia del capital cultural europeo-cristiano; mientras unos poseían todas las herramientas del marco interpretativo para pertenecer al campo de producción y consumo de bienes simbólicos, los otros eran aculturizados para poder acceder a dicho consumo; para esto se estableció un sistema de posiciones espaciales (el lugar donde se reunían al interior de los templos o, en general, la concentración de las congregaciones y cofradía), y unas relaciones objetivas en una dimensión histórica-temporal (Bourdieu 2010)¹⁸¹.

En esta punto de la investigación podríamos especular que existían varias maneras de llevar el evangelio al nuevo mundo (las relaciones objetivas); una por medio del discurso, el lenguaje como primera manera de comunicación con los naturales infieles, donde jugó un papel relevante los catecismos producidos en el contexto para llevar el evangelio a las lenguas nativas; otra por medio de las imágenes, las cuales fueron controladas y reguladas por los

¹⁸⁰ Villalobos Acosta, María Constanza. *Artificios En Un Palacio Celestial: Retablos Y Cuerpos Sociales En La Iglesia De San Ignacio*. Bogotá: Instituto Colombiano De Antropología E Historia, 2012. Capítulo 1: “Un Lugar Para Todos Y Cada Uno”.

¹⁸¹ Bourdieu, Pierre. *El Sentido Social Del Gusto. Elemento Para Una Sociología De La Cultura*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2010.

manuales de pintura dados después del concilio de Trento, y una tercera dada por las fiestas establecidas y practicadas de manera regular por el imperio católico en el reino de ultramar (Llanos Vargas 2007)¹⁸². A continuación trataremos de acercarnos hipotéticamente a estos modos en que los distintos cuerpos sociales practicaban el culto religioso por medio de las fuentes tomadas en los catecismos, manuales de pintura, “ritualísticas” y demás libros relacionados con la Santísima Trinidad y su diversidad de interpretaciones y cultos en la época enmarcada entre el siglo XVII y el XVIII en la Santa fe colonial.

II. BREVE RECORRIDO POR LOS MODOS COLONIALES DEL CULTO A LA SANTÍSIMA TRINIDAD

a. Catecismos y Doctrinas Cristianas para Nativos

Los catecismos en España fueron libros que se popularizan dada la crisis religiosa presente durante el tránsito al periodo Barroco; los integrantes del clero tenía una pobre formación religiosa, trayendo como consecuencia que el pueblo llano desconociera las verdades de la fe; la reforma llevada a cabo por los reyes católicos durante su gobierno y en adelante el imperio español a través del siglo XVI, organizando gran cantidad de concilios, tuvo como uno de sus fines llevar el evangelio tanto a los fieles como a los infieles, fomentando la escritura de las doctrinas cristianas. Las más popularizadas fueron la Astete y la Ripalda, esta última escrita en 1586 y dividida en 4 partes: credo, oraciones, mandamientos y sacramentos; escritas de manera llana y sencilla para llegar hasta los más humildes y modelo para las doctrinas y catecismos aparecidas en las colonias de ultramar (Maquivar Maquivar 1998, 36-37)¹⁸³.

Luego de la llegada de los conquistadores al nuevo mundo, se generaliza la necesidad de adoctrinar a los nativos en la fe cristiana, luchando contra la idolatría y catequizándolos en sus lenguas autóctonas. El caso mexicano es ampliamente explicado en el texto de Maquivar, quien cita los tres primeros concilios en México, exponiendo las soluciones de los primeros religiosos para llevar la doctrina de la fe a los indígenas creando catecismos por medio de

¹⁸² Llanos Vargas, Héctor. *En El Nombre Del Padre, Del Hijo Y El Espíritu Santo. Adoctrinamiento De Indígenas Y Religiosidades Populares En El Nuevo Reino De Granada (Siglos XVI-XVIII)*. Bogotá: Héctor Llanos Vargas, 2007.

¹⁸³ Maquivar Maquivar, María Del Consuelo. *La Santísima Trinidad En El Arte Novohispánico*. México D.F.: Universidad Autónoma de México., 1998.

interesantes imágenes como los catecismos testerianos, producidos por fray Jacobo Testera, el catecismo de fray Pedro de Gante, y un catecismo náhuatl en imágenes, traducido y comentado por Miguel León Portilla, donde el jeroglífico de la Santísima Trinidad es una figura trifacial y es utilizada para representar el misterio de la divinidad cristiana (Maquivar Maquivar 1998, 33-64).

Héctor Llanos Vargas en su libro *En El Nombre Del Padre, Del Hijo Y El Espíritu Santo. Adoctrinamiento De Indígenas Y Religiosidades Populares En El Nuevo Reino De Granada (S. XVI-XVIII)*, expone que los primeros catecismos del reino fueron escritos en Cartagena entre 1574 y 1578 por fray Dionisio de Sanctis y por fray Luis Zapata de Cárdenas en Santafé en 1576 (Llanos Vargas 2007, 21), fueron escritos en español y redactados de modo sencillo para tener fácil acceso al público indígena.

Los Catecismos y Doctrinas Cristianas de finales del siglo XVI y principios del XVII (incluyendo el realizado por el concilio Provincial del Perú como el catecismo de Zapata) tienen como último fin la evangelización de los infieles en las nuevas tierras conquistadas, pero también están pensados para dirigir al religioso sobre la forma en que lleva el evangelio a los nuevos fieles de la doctrina cristiana; la relación entre el evangelizador y el catecúmeno es de transmisión de un dogma novedoso y complejo, que necesita de un método exegético - la manera de llegar al corazón de esta doctrina es interpretando los textos religiosos- para acceder a la verdad, con la gran dificultad de la barrera idiomática. Durante este periodo estuvieron en circulación textos religiosos con un nivel de complejidad más alto (respecto a la formulación de ideas y exposición del dogma) para lectores de la lengua castellana, suponemos que en su gran mayoría pertenecían a los cuerpos mayores de la colonia santafereña, es decir, fueron europeos y religiosos venidos a la Nueva Granada.

b. Manuales de Pintura

La reglamentación de las imágenes se verá plasmada en publicaciones conocidas como manuales de pintura, dentro de las cuales se dice de qué manera conviene representar las historias sagradas; podríamos citar varios de estos textos que circulaban en la colonia durante el siglo XVII, en este documento citaremos el *De Historia SS. Imaginum Et Picturarum Pro Vero Earum Usu Contra Abusus* de D. Ionnis Molani (Juan Molano) de 1617, edición

póstuma del libro de *De Picturis Et Imaginibus Sacris Liber Unus, Tractans De Vitandis Circa Eas Abusibus Et De Earundem Significationibus*, publicado en Lovaina en 1570 (Amodio 2005, 93)¹⁸⁴, y que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Colombia (Molani 1617)¹⁸⁵.

Enfocándonos en nuestro objeto de estudio, la Santísima Trinidad, estos documentos apuntan a describir lo apuntado por el sínodo tridentino respecto a si se debe o no representar el misterio trinitario, de lo cual, la interpretación dada por Molani es que si bien no podemos figurar la imagen de Dios por ningún medio artístico pues no alcanza su naturaleza, podemos interpretar a Thomas Wolf cuando dice que si la escritura sagrada revela con las palabras su verdad, ¿por qué no se puede hacer por medio imágenes? “¿o incurre en mayor pecado sobre este asunto, el plumero y no la pluma, la imagen que la escritura?” (Molani 1617, 39)¹⁸⁶.

Las prohibiciones que señala Molani son aquellas representaciones donde aparece toda la trinidad en el vientre de la Virgen María, representada con tres caras o cabezas, o como un solo ojo, como el jeroglífico egipcio, pues se presta para malas interpretaciones del dogma, como idolatría pagana, naturaleza monstruosa y aparición diabólica. Molani admite la representación de la aparición de los tres ángeles a Abraham; además de admitir el estricto control al que deben ser sometidas las pinturas religiosas (Molani 1617, 421).

Dichos libros circularon en la colonia de Santafé durante el siglo XVII, pero su público estaría limitado por pintores y aprendices de los talleres de pintura que se encontraban en la ciudad colonial, algunos traídos desde Europa por la iglesia, otros criollos, hijos de Españoles, como es el caso de Gregorio Vásquez De Arce Y Ceballos, quienes debieron pertenecer a los cuerpos sociales mayores y recibido la doctrina cristiana a partir de literatura más especializada y refinada que los catecismos elaborados para los negros y los indígenas.

¹⁸⁴ Amodio, Emanuele. «El Monstruo Divino. Representaciones Heterodoxas De La Trinidad En El Barroco Latinoamericano.» En *Manierismo y Transición Al Barroco. Memoria del III Encuentro Internacional Sobre El Barroco*, de Norma Campos Vera. La Paz: Unión Latina, 2005.

¹⁸⁵ Molani, Johanni (1533-1585). *De Historia SS. Imaginum Et Picturarum Pro Vero Earum Usu Contra Abusus* (recurso electrónico). Duaci: Apud Gerardum Pinchon, 1617.

¹⁸⁶ “An magis peccatum circa hanc rem Incurrit penicillus quàm penna? imago quam litera?” la traducción es nuestra.

Estos documentos para evangelizar a los cuerpo menores de la sociedad colonial tuvieron un papel preponderante en todo el proceso de colonización y evangelización para los integrantes de dichos cuerpos sociales, es decir, a los pueblos indígenas, a los afrodescendientes llegados a este territorio, a los primeros hijos del mestizaje y el resto de individuos que pertenecieron a este grupo de la sociedad, con el cual conocían breve y sencillamente la doctrina cristiana por medio de la cual adquirirían también capital cultural para el desenvolvimiento social dentro del mundo traído por los conquistadores a América¹⁸⁷.

c. Doctrinas Cristianas, Fundamentos Filosóficos Y Teológicos Para Lectores Castellanos

Uno de estos textos que vamos presentar fue impreso en 1688, se trata del *Flos Sanctorum o Vida De Los Santos* del Padre Pedro de Ribadeneyra (Pedro Ortiz de Cisneros, libro que sirvió para que los artesanos que no conocían las historias bíblicas pudieran acceder al conocimiento de ellas y complementarlo con los manuales de pintura, y de esta forma hallar la manera de representarlas adecuadamente (Amodio 2005, 93). En este documento en la página 47 (73 en la copia digital) encontramos el título “De La Fiesta De La Santissima Trinidad” donde el Padre Ribadeneyra expone la dificultad que tenemos los hombres de entender los misterios de la fe dada nuestra naturaleza mundana e imperfecta (Ribadeneyra, *Flos Sanctorum O Libro De Las Vidas De Los Santos* 1688, 73)¹⁸⁸.

Toda la argumentación de Ribadeneyra está basada en la doctrina agustiniana, enumerando en la exposición del misterio ideas como las pruebas de la existencia de un único Dios y la posibilidad de llegar a probar esta afirmación por la sola razón natural, pero con la necesidad de la revelación de Dios para conocer que su esencia es una, pero en personas son tres distintas. Toda la exposición de dicho misterio, como resaltamos arriba, es de fundamentación agustina, pero vemos referencias bíblicas junto a interpretaciones de filósofos paganos como Platón y Aristóteles, pasando por los oráculos de las Sybilas y hasta la mención de Mercurio Trimegisto (Ribadeneyra, *Flos Sanctorum O Libro De Las Vidas De*

¹⁸⁷ Confrontar con Guarín Martínez, Oscar. *Del Oficio De Pintor. Los Talleres De Pintores En Santa Fe De Bogotá Durante El Siglo XVII* (Tesis De Grado). Bogotá: Pontifica Universidad Javeriana. Facultad De Ciencias Sociales. Departamento De Historia, 1995.

¹⁸⁸ Ribadeneyra, Pedro de. *Flos Sanctorum O Libro De Las Vidas De Los Santos*. Barcelona: Casa de Vicente suriá, 1688.

Los Santos 1688, 74-76), cuestiones que podrían indicar algún tipo de influencia gnóstica, neoplatónica y hermética en la filosofía de Ribadeneyra.

En las *Obras Del Venerable P. M. Fray Luis De Granada* de 1676, también encontramos referencias a las sibilas, en especial de aquella sibila conocida por Cumea, citada por Virgilio, quien profetizo todo aquello que los profetas de la tradición judeo-cristiana hablaron sobre la encarnación de Dios y sus aventuras en el mundo (Granada 1676, 564)¹⁸⁹; este libro consta de cuatro partes dedicadas a la exposición del símbolo de la fe, una doctrina cristiana dividida en dos partes y un tratado “En el qual se declara la manera que se podra proponer la Fé a los infieles, que desean convertirse á ella” (Granada 1676, 685). La primera parte lleva el título de “Primera parte de la introducción del symbolo de la fe, en la qual se trata de la creación del mundo, para venir por las criaturas al conocimiento del criador y de sus diuinas perfecciones” donde expone a través de un estudio de la naturaleza de corte aristotélico-tomista (el Padre Granada era Dominicano) la grandeza de Dios, argumentando que “Las cosas que no vemos de Dios, se conocen por las que vemos obradas por el en este mundo” (Granada 1676, 1); porque por medio de los efectos podemos conocer algo de las causas, siendo Dios la primera de las causas y el fin último, lo podemos ver reflejado en los efectos, es decir la naturaleza creada por su voluntad. Las otras partes están enfocadas a la interpretación de los misterios de la fe cristiana y la interpretación del dogma a la luz de la escuela dominica, bajo la influencia tomista y del Aristóteles cristianizado por la escolástica medieval.

Dedica el dialogo tercero de la cuarta parte al misterio de la Santísima Trinidad donde intenta acercarse al misterio por medio de tres vías: en la primera Granada nos va señalando las partes del Antiguo y Nuevo Testamento donde se interpretan vestigios de la relación de la naturaleza trina Dios, en la segunda nos describe la manera en que se debe concebir dicha idea sin caer en errores e interpretaciones falsas, y en la tercera la imposibilidad de la razón para alcanzar dichos misterios no es fundamento suficiente para contradecir dicha verdad de la fe cristiana (Granada 1676, 446-454). En las *Obras* no encontramos indicaciones concretas de cómo se practica algún rito devocional específico a la Santísima Trinidad.

¹⁸⁹ Granada, Luis de. *Obras Del Venerable P. M. Fray Luis De Granada*. Madrid: Imprenta de Andres Gacia De La Iglesia, 1676.

d. Trisagios, Novenas Y Otros Textos De “Ritualística” A La Santísima Trinidad

Los textos específicos al culto de la Santísima Trinidad se encuentran entre las novenas y los triduos dedicados al culto del sagrado misterio de la Iglesia Católica. El Padre Pedro Mercado de la Compañía de Jesús (1620-1701) redacta una “ritualística” titulada *Triduo Divino En Honor De Dios Uno Y Trino, Exercicios De Tres Días Para Venerar En Ellos Con Especial Culto Al Inefable Misterio De La Sma. Trinidad*, presentamos una reimpresión del año 1778 (Mercado 1778)¹⁹⁰. El triduo empieza con una bendición en latín “benedicamus patrem, et filium, cum Sancto Spiritu. laudemus, et superexaltemus eum in saecula”¹⁹¹ (Mercado 1778, 2); luego continua la alabanza a la Trinidad en español. La finalidad del Triduo es alabar y agradecer a Dios, ganar indulgencias al realizar el culto y pedir favores a la divinidad (Mercado 1778, 3). El culto se puede realizar en cualquier momento, pero es más efectivo si celebra al tiempo en que la iglesia celebra la fiesta de la Santísima Trinidad¹⁹²; el trisagio puede pasar a novenario si se realiza tres veces seguidas (tres veces tres).

Las instrucciones para la práctica del trisagio son empezar por medio del Acto de Contrición dictado por el texto; luego seguir con actos correspondientes con las tres de las virtudes teologales, Fé, Esperanza y Caridad, ya que se corresponden directamente con las tres personas de la Santa Trinidad. Lo tercero es agrandar a la divina por medio de presentes, el P. Mercado aconseja oír misa durante los días que se realice el trisagio, “y ofrezcas á las tres Personas la cosa más agradable que puedes ofrecer, que es el mismo Christo, que esa es la ofrenda de la Misa” (Mercado 1778, 4), además de confesarse y comulgar en uno de los días en que se está haciendo el trisagio. El P. Mercado enumera 4 fines para ofrecer el triduo: primero para la gloria de la Santísima Trinidad, segundo para agradecer a la divinidad, tercero alcanzar algún beneficio personal y por último satisfacer las ánimas del purgatorio.

¹⁹⁰ Mercado, Pedro (1620-1701). *Triduo Divino En Honor De Dios Uno Y Trino, Exercicios De Tres Días Para Venerar En Ellos Con Especial Culto Al Inefable Misterio De La Sma. Trinidad*. Cádiz: Real Imprenta De Marina, 1778.

¹⁹¹ “Bendígamos al Padre y el Hijo, con el Espíritu Santo. Alabemos y ensalzadlo eternamente”.

¹⁹² La fiesta a la Santísima Trinidad se celebra el primer domingo después del pentecostés, el cual es el día que se celebra el cumpleaños de Iglesia, 50 días después de la resurrección del Señor Jesucristo y la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles. Mershman, Francis. "Trinity Sunday." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 15. New York: Robert Appleton Company, 1912. http://ec.aciprensa.com/wiki/Fiesta_de_la_Sant%C3%ADsima_Trinidad.

El documento indica que se realizarán tres meditaciones (reflexiones) diarias correspondientes a las tres primeras horas del día; estas, a su vez, se relacionan con las personas de la Trinidad: la hora primera para el Padre, la segunda para el Hijo, la tercera para el Espíritu Santo. Dichas meditaciones se encuentran en el documento para consumarlas durante los días que se realiza el trisagio. A continuación en el texto aparecen los actos de fe, esperanza y caridad correspondientes con cada uno de sus días, y la manera y el orden de las oraciones que se deben realizar. La oración para dar fin todos los días al trisagio aparece, al inicio, en español para terminar en una plegaria en latín. Entre cada paso a realizar del trisagio hay practicas meditativas, contemplativas y de oraciones universales de la Iglesia Católica como el Padre Nuestro y el Gloria.

Dentro del grupo de documentos dedicados a “ritualística” de la Santísima Trinidad ubicados en esta investigación, este trisagio del P. Mercado es el único del que podemos afirmar que fue escrito en el siglo XVII, pero vamos a citar otro que también fue reimpresso durante el siglo XVIII, especulando que la producción intelectual de este es más antigua que la reimpresión. La *Carta de Esclavitud A La Santisima Trinidad*, de 1797, es un libro donde el practicante se entrega como esclavo a la Santísima Trinidad; el creyente promete penitencias como invocarla a diario, realizar su novena anualmente, comulgar, y otras, para luego renunciar a las pasiones de la carne y a Satán. Esta carta se marcaba con el nombre, como estableciendo un contrato; un documento que sirve como prueba de pacto de fé del devoto de la Santísima Trinidad. El texto empieza con el número de indulgencias dadas, la carta de esclavitud firmada por el creyente, y las jaculatorias a la Santísima Trinidad (*Carta De Esclavitud A La Santisima Trinidad. 1797*)¹⁹³.

Estos textos de culto son más especializados respecto a las practicas rituales que los catecismos y doctrinas cristianas para la evangelización; en estos documentos se requiere un capital cultural más profundo, además de un *habitus* o sistema de creencias (en el sentido de conocimiento y reconocimiento de las leyes inmanentes en las relaciones de significación del campo religioso de la Santafé colonial¹⁹⁴) interiorizado en el practicante, a partir de una fe

¹⁹³ *Carta De Esclavitud A La Santisima Trinidad*. Santafé De Bogotá: Imprenta Patriótica, 1797.

¹⁹⁴ Cada campo genera *Ilusio* (interés), la cual es la condición de funcionamiento de dicho campo, es su sentido; *Ilusio* es la dignidad e importancia de dicho interés en sentido simbólico (Bourdieu 2010, 13).

constituida por la doctrina de la Iglesia Católica. Estas “ritualísticas” se presentan como un conjunto de invocaciones, oraciones y prácticas repetitivas para realizar ritos con finalidades personales o para adquirir indulgencias. Es de notar que el tiempo indicado para la práctica devocional está regulado además por un día específico (la fiesta de la Sma. Trinidad), además de manejar cierta simbología matemática o numerología: repetición de los números tres y nueve en cánticos, invocaciones, número de repeticiones de un ejercicio, número de días de la penitencia, etcétera; los altares y las imágenes cumplen también una función devocional dentro de la práctica de los ejercicios rituales.

e. Neoplatonismo, Hermetismo Y Misticismo en La Colonia

Aunque la discusión sobre la influencia del neoplatonismo en el nuevo mundo no cabe dentro del propósito de esta investigación, expondremos que el uso de la nemotecnia en la evangelización de la Nueva España ha sido reseñada ya por Linda Báez Rubí en su texto *Mnemosine Novohispánica: Retórica E Imágenes En El Siglo XVI*, donde expone la aparición de estas doctrinas en textos coloniales como la *Rethorica Christiana* de Diego Valadés (1533-1582) -entre otros- el cual evidencia la importancia de la mnemotecnia en América dada la importancia de las imágenes para los fines de la evangelización dentro del catolicismo (Baéz Rubí 2005, 59-60)¹⁹⁵. Para el siglo XVI en la península ibérica los manuales mnemotécnicos eran muy populares, así estos documentos estuvieran dedicados a temas vinculados con el Neoplatonismo, el hermetismo y la alquimia¹⁹⁶.

La nemotécnica, además de ser una importante herramienta en el arte retórica, también está vinculada a la doctrina neoplatónica; uno de los autores más relevantes dentro de los teóricos neoplatónicos es sin duda Raymundo Lull (1232-1316). En el texto de Rafael Ramis Barcelo, “Inquisición En México Y La Calificación Del Árbol De La Ciencia De Ramón Lull (1665-1669)”¹⁹⁷, dedicado al análisis del proceso inquisitorial “Autos y Censuras Al Libro De Raymundo Lulio”; el *Arbre de Ciència o Arbor scientiae* de Ramon Lull, traducido al

¹⁹⁵ Baéz Rubí, Linda. *Mnemosine Novohispánica: Retórica E Imágenes En El Siglo XVI*. México: Universidad Nacional Autónoma De México. Instituto De Investigaciones Estéticas, 2005

¹⁹⁶ Confrontar: Eslava Galán, Juan. *Cinco Tratados Españoles De Alquimia*. Madrid: Editorial Tecnos, 1987.

¹⁹⁷ Ramis, Barcelo, Rafael. “Inquisición En México Y La Calificación Del Árbol De La Ciencia De Ramón Lull (1665-1669)” en *Estudios de Historia Novohispana* Volumen 48, enero-junio 2013. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013. Páginas 190-214.

español por Alonso de Cepeda y Andrada (Zepeda y Adrada en el impreso) y publicado en Bruselas durante el año 1663 (Ramis Barcelo 2013, 191). En esta obra encontramos la doctrina general de la ciencia luliana, la cual expone que la necesidad de demostrar racionalmente los artículos de la fe, hace que las verdades sean deducidas por medios lógicos y que por medio de estos principios generales de la ciencia o *Ars Magna* se encuentre el conocimiento de todos los saberes particulares; “no se encontraba un catálogo variopinto de descripciones de los diferentes ámbitos de lo real, sino una visión ontológica de principios generales que explicaban la multiplicidad de todo lo real” (Ramis Barcelo 2013, 192).

Citaremos ahora el caso de Sor Juana Inés de la Cruz expuesto por Mónica Poza Diéguez (Poza Diéguez 2013, 347-415)¹⁹⁸. En su auto sacramental *El Mártir Del Sacramento: San Hermenegildo*, sor Juana Inés de la Cruz construye una estructura “maquina literaria” capaz de llevar al lector-espectador a la contemplación de verdades religiosas por medio de las tecnologías mnemotécnicas herméticas (Poza Diéguez 2013, 376).

Poza afirma que en Sor Juana hay enmascaramientos de divinidades gnósticas y herméticas por medio de técnicas retóricas difundidas en el Barroco para ocultarlas y trastocarlas con otros sistemas simbólicos (Poza Diéguez 2013, 375). Y es que en la obra de Sor Juana se evidencia la ontología neoplatónica presente también en autores como Raymundo Lull y otros como Giordano Bruno y Cornelius Agrippa -de los cuales no podemos afirmar que se conocieran directamente en la Nueva Granada-, en el sentido de posibilidad de ascensión desde el alma (Psiqué), por medio de la mente (Nous), hasta la contemplación del Uno-Dios; de manera retórica los expone y describe, sobre-codificando las propiedades de las divinidades o las emanaciones de la divinidad Hermética con las de la(s) divinidad(es) Católica.

Junto a todo este movimiento neoplatónico y hermético encontramos un tipo de prácticas espirituales dentro del campo religioso del siglo XVII y XVIII en la Nueva Granada conocidas como *Misticismo*. En el libro de Clara E. Herrera *Las Místicas De La Nueva Granada: Tres Casos De Búsqueda De La Perfección Y Construcción De La Santidad*

¹⁹⁸ Poza Diéguez, Mónica. *La Bisagra Discursiva De La Memoria: Ortodoxias Y Heterodoxias De La Imago En El Teatro Religioso Del Siglo De Oro*. Davis: University of California, 2012.

(Herrera 2013)¹⁹⁹, encontramos tres casos de monjas practicantes del ascetismo y el misticismo; la Madre Josefa del Castillo, monja del Real Convento Franciscano de Santa Clara de Tunja, la Madre Jerónima Nava y Saavedra, monja del convento de Santa Clara de Santa Fe de Bogotá, y la Hermana María de Jesús, monja cocinera del Monasterio de San José de Carmelitas de Santa Fe de Bogotá. Estas tres mujeres son citadas por Herrera como practicantes del ascetismo además de representantes del misticismo neogranadino. De estas tres religiosas, la madre Francisca Josefa Del Castillo y Guevara escribe un texto conocido como *Mi Vida, Afectos Espirituales* o como *Su Vida*, está escrito de manera autobiográfica y relata las experiencias espirituales y religiosas de la Madre Josefa en el monasterio de Santa Clara la Real de la ciudad de Tunja (Castillo y Guevara 2015, 7-8)²⁰⁰.

Al parecer este tipo de prácticas espirituales eran comunes en la colonia santafereña y en el Imperio Español en general; y es que la relación entre el hermetismo, el neoplatonismo y la mística durante el Barroco colonial es difusa y compleja; aquí no nos detendremos en dicha cuestión detalladamente, solo agregaremos que la relación entre jeroglífico y conocimiento está marcada por toda la doctrina de las ideas eternas y la doctrina de la transmigración de las almas platónico-pitagórica, lo cual lleva a la afirmación del conocimiento innato que trae el alma consigo y que por medio de la mnemotecnia re-conoce en los símbolos verdades universales. El hecho de compartir la naturaleza del alma universal por las emanaciones de la divinidad en sus tres grados (teológico, psíquico y anímico) mantiene la posibilidad de contemplar directamente a Dios por medio de la interiorización (el *Recogimiento* es el nombre del “método contemplativo” promulgado por Osuna).

De la Biblioteca Nacional de Colombia citaremos un texto del siglo XVII especializado en este tipo de ejercicios espirituales; *Mystica Theologia* de 1606. La *Mystica Theologia* fue escrita por fray Geronymo Gracian y se imprime en el año 1606 en Bruselas, inspirada directamente por las enseñanzas dadas por San Buenaventura respecto del “verdadero camino

¹⁹⁹ Herrera, Clara E. *Las Místicas De La Nueva Granada: Tres Casos De Búsqueda De La Perfección Y Construcción De La Santidad*. Barcelona: Paso de Barca, 2013.

²⁰⁰ Castillo y Guevara, Francisca Josefa del (1671-1742). *Mi Vida*. Bogotá: Ministerio de Cultura; Biblioteca Nacional de Colombia, 2015.
http://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/106006/1

del cielo” (Gracian 1606)²⁰¹. La doctrina mística practicada en este periodo está fundamentada en la práctica constante de las tres vías ascéticas para llegar a la experiencia mística, a saber: la vía purgativa, la vía iluminativa y la vía unitiva. La primera se dirige al reconocimiento del estado de pecador y por medio del sufrimiento de esta condición y las prácticas devocionales dadas para liberarse de la culpa, marcada por el sufrimiento y el sacrificio; así, el practicante se prepara psíquicamente para la iluminación o contemplación de realidades superiores y verdades eternas, lo cual es la promesa de la segunda vía. La tercera y máxima de esta triada es la comunión misma con Dios en estado de arrebatamiento, trance o éxtasis divino (Gracian 1606, 5-6).

Estos ejercicios espirituales se fundamentan en la metafísica neoplatónica en cuanto que el proceso de purificación, entendimiento y vivencia de la divinidad es un camino de interiorización y no de exteriorización; la salvación según esto será un camino de autoconocimiento y preparación para el trance de la contemplación divina y no de dependencia a la institución eclesiástica en cuanto al dogma y al ritual practicados en el templo. Por medio de la martirización del cuerpo y la conciencia del pecado el devoto se purifica de los planos más densos del ser, el cuerpo y la naturaleza “física”; al lograr desprenderse del mundo material, el ánima se encuentra preparada para reconocerse en el alma universal, recibiendo de ella la iluminación y el conocimiento de verdades eternas y sobre-humanas, y que por las cuales accederá, como último paso, a la comunión con el Uno que lo es todo, el Padre de todo lo existente. Como se ve, la *Vía Unitiva* corresponde a la contemplación del Padre, la *Vía Iluminativa* al conocimiento de la mente o Verbo divino (el Hijo) y la *Vía Purgativa* a la práctica devocional por medio de la compasión y misericordia inspirada por el Espíritu Santo.

Nos dice fray Gracian que Dios “Solamente quiere, que entres dentro de ti mismo: y hallandole allí, te promete riquezas sin cuento, pues todas las tiene en su mano siniestra, y a la diestra la eternidad de días, con que siempre gozes del” (Gracian 1606, 4) y es que este encuentro interior con la divinidad es el reconocimiento de la *Civitas Dei*, la “Sion celestial” de la *Mystica Theologia*, ya que el estado de contemplación es la visión extática del plano celestial, que para conocerle es necesario gozar de la gracia de Dios acompañada del re-

²⁰¹ Gracian, Fray Geronimo. *Mystica Theologia*. Bruselas: Casa de Roger Velpio, 1606. Este ejemplar se encuentra mutilado desde el folio 27 hasta el folio 56.

conocimiento de la misma por medio de la comunión con el Espíritu Santo (Gracian 1606, 1).

Toda esta tradición de los atributos o Nombres de Dios se remonta desde los contenidos neoplatónicos de la Gnosis, de la doctrina teológica agustiniana, de las especulaciones de Pseudo-Dionisio Areopagita y del mismo Llull; pero no estaban reducidos a la cultura cristiana medieval, sino que además son tradicionales en cultos judaicos e islámicos (Yates, *Arte De La Memoria* 2005, 200-202)²⁰².

En el campo religioso de la Santafé del siglo XVII y XVIII, aquellos que poseían el capital cultural para reconocer y conocer las leyes inmanentes a la práctica mística, gnóstica o neoplatónica debieron haber estado posicionados dentro de los cuerpos mayores de la sociedad colonial de dicho periodo; dado esta que los citados en este subcapítulo pertenecían todos a la institución eclesiástica, eran conocedores de dos o más idiomas, formados en la doctrina teológica y en el pensamiento filosófico antiguo y medieval, lo cual les permitía lograr experiencias religiosas en el ámbito cultural barroco distintas en intensidad que las logradas por sujetos excluidos de los cuerpos mayores, dadas sus condiciones sociales (raciales, económicas y culturales).

III. Conclusiones

Para finalizar, el símbolo de la Santísima Trinidad cumplió una diversidad de funciones que dependían del capital cultural obtenido en cada uno de los cuerpos sociales descritos más arriba; podemos imaginar la imagen dispuesta sobre un altar y contemplada desde la diversidad de interpretaciones posibles dadas para los sujetos que integraban cada uno de los cuerpos sociales que componían el campo religioso neogranadino del siglo XVII.

Es así que, dentro del campo religioso y cultural del cristianismo barroco, lo que contemplaba un indígena o un afro-descendiente podía ser interpretado a partir de su conocimiento ancestral y mitológico, por ello el peligro que advertían las autoridades eclesiásticas a la hora de representar tan profundo misterio de la fe. Para un creyente con un capital cultural más bien pobre y acostumbrado a la variedad de series de imágenes que se usaban durante este

²⁰² Yates, Frances. *El Arte De la Memoria*. Madrid: Siruela, 2005.

periodo para rendir culto a la divinidad, lo importante se encontraba en el dogma que aprendió de su proceso de catequización además que sus prácticas culturales no se dirigían directamente a la representación icónica de su dios sino al vínculo que se establecía por medio de este junto a la práctica devocional y la fe; al contrario de los iniciados en sistemas culturales más complejos como el misticismo, el neoplatonismo o el hermetismo, quienes leían en la imagen el símbolo que les permitía acceder a realidades superiores y verdades trascendentales dentro y fuera del dogma católico.

La investigación sobre la relación entre la devoción y los rituales que existían y existen aún alrededor del dogma trinitario nos lleva a explorar un territorio que, a nuestro parecer, no ha sido lo suficientemente explorado; la preocupación por las formas del culto religioso dentro de este campo de la historia, concretamente la cultura Barroca colonial, se ha inclinado más por indagar la problemática del mestizaje y la evangelización del nuevo mundo en una relación de poder conquistador-conquistado o invasión-resistencia; pero al parecer, y pretendemos que sea nuestro modesto aporte, la complejidad del Barroco en sus sistemas de signos es rico en su pluralidad de visiones de mundo y la intensidad de los modos de penetración en dichas cosmologías.

Y si bien la cultura colonial neogranadina tuvo que sufrir un proceso de sincretismo y mestizaje, también la producción y consumo de los símbolos que configuran la realidad como un sistema de relaciones de signos, configuró una estratificación cultural que permitió la existencia de unas cosmologías junto a las otras y de sus mezclas; por eso podría ser posible que no solo se creara una nueva forma de vivir el cristianismo en el nuevo mundo gracias al mestizaje, sino que cruzaran el Atlántico doctrinas que convivían con la cultura europea medieval y renacentista, y que se establecieran en el Nuevo Mundo solo para un pequeño grupo de iniciados que podían acceder al capital cultural necesario para vivir y practicar estas cosmologías heterodoxas que rayaban con lo herético en el Nuevo Mundo y pervivieron soterradamente con la cultura cristiana en el Viejo Mundo.

Esta modesta investigación abre más interrogantes que los que pretendía responder, y con estas conclusiones observamos que no se cierran las posibilidades de investigación por la escasez de fuentes y dificultades de indagación en los archivos, sino que por el contrario, la riqueza del tema empuja a buscar nuevos caminos para el estudio histórico de este contexto

y nuevas perspectivas al enfrentar los objetos de devoción y su relación con los públicos que los consumían y siguen consumiendo no solamente en los museos sino también en los templos y demás lugares de contemplación y culto.

BIBLIOGRAFIA

Amodio, Emanuele. «El Monstruo Divino. Representaciones Heterodoxas De La Trinidad En El Barroco Latinoamericano .» En *Manierismo y Transición Al Barroco. Memoria del III Encuentro Internacional Sobre El Barroco*, de Norma Campos Vera. La Paz: Unión Latina, 2005.

AVE MARIA. Hymno De La Gloria , O Trisagio Celestial, Que En Alabanza De La Sma. Trinidad Ha De Rezar Cada Dia Todo El Fiel Cristiano, Y Puede Servir De Novena Los Dias Antes De La Fiesta. Tunja: P. J. V. Baños, 17--.

Ayarza, José (editor). *Ave María. Sagrada Novena En Honra Del Siempre Inefable, É Incomprensible Misterio De La Augustísima Trinidad.* Santafé de Bogotá: Imp. de B. Espinoza, 1829.

Baéz Rubí, Linda. *Mnemósine Novohispánica: Retórica E Imágenes En El Siglo XVI.* México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005.

Barasch, Moshe. *Teorías Del Arte De Platón a Winckelman.* Madrid: Alianza Editorial, 2006.

Belting, Hans. *Imagen Y Culto.* Madrid: Ediciones Akal, 2009.

Bourdieu, Pierre. *El Sentido Social Del Gusto. Elemento Para Una Sociología De La Cultura.* Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2010.

Carducho, vicente. *Diálogos De La Pintura.* Madrid: Imprenta De Manuel Galeano, 1865.

- Carta De Esclavitud A La Santisima Trinidad*. Santafé de Bogotá: Imprenta Patriótica, 1797.
- Castillo y Guevara, Francisca Josefa del (1671-1742). *Mi Vida*. Bogotá: Ministerio De Cultura, Biblioteca Nacional De Colombia, 2015.
- Concilio Provincial del Perú. *Doctrina Christiana Y Catecismo Para Instrucción De Los Indios, Y De Las Demás Personas, Que Han De Ser Enseñadas En Nuestra Santa Fé*. Lima: Antonio Ricardo (impresor), 1583.
- Fleury, Claude (1640-1723). «Catecismo Histórico: Que Contiene En Compendio La Historia Sagrada, Y La Doctrina Christiana / Escrito En Francés Por El Muy Ilustre Señor Claudio Fleuri, Abad De Loc Dieu; Traducida En Español Por Fr. Juan Interian De Ayala.» 17--.
http://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/77772/0.
- Gracian, Fray Geronymo. *Mystica Theologia*. Bruselas: Casa de Roger Velpio, 1606.
- Granada, Luis de. *Obras Del Venerable P. M. Fray Luis De Granada*. Madrid: Imprenta de Andres Gacia De La Iglesia, 1676.
- Herrera, Clara E. *Las místicas de la Nueva Granada: tres casos de búsqueda de la perfección y construcción de la santidad*. . Barcelona: Paso de Barca, 2013.
- Lesio, Leonardo. *Nombres De Dios. Opúsculo Espiritual Y Posthumo*. . Sevilla: Tomas Lopez de Haro (impresor), 1681.
- Llanos Vargas, Hector. *En El Nombre Del Padre, Del Hijo Y El Espíritu Santo. Adoctrinamiento De Indigenas Y Religiosidades Populares En El Nuevo Reino De Granada (Siglos XVI-XVIII)*. Bogotá: Hector Llanos Vargas, 2007.
- López López, Raul y Reguera Feo, Antonio. «Los Hieroglyphicos En El Humanismo Renacentista.» En *Humanismo Y Tradición Clásica En España Y América*, de Varios, 121-152. León: Universidad de León, Secretariado De Publicaciones Y Medios Audiovisuales, 2002.

- Maquivar Maquivar, María Del Consuelo. *LA SANTÍSIMA TRINIDAD EN EL ARTE NOVOHISPÁNICO*. México D.F.: Universidad Autónoma de México., 1998.
- Marín Tamayo, Jhon Jairo. *La Construcción De Una Nueva Identidad En Los Indigenas Del Nuevo Reino De Granada*. Bogotá: Instituto Colombiano De Antropología E Historia, 2008.
- Mercado, Pedro (1620-1701). *Triduo Divino En Honor De Dios Uno Y Trino, Exerxicios De Tres Días Para Venerar En Ellos Con Especial Culto Al Inefable Misterio De La Sma. Trinidad*. Cádiz: Rea Imprenta de Marina, 1778.
- Molani, Johannes (1533-1585). *De Historia SS. Imaginum Et Picturarum Pro Vero Earum Usu Contra Abusus, Lbri IIII*. Duaci: Apud Gerardum Pinchon, 1617.
- Pacheco, Francisco. *Arte De La Pintura, Su Antigüedad Y Grandeza*. Sevilla: Simón Faxardo, Impresor, 1649.
- Pacheco, Juan Manuel. «Historia Extensa De Colombia. Vol. 21 Tomo XIII parte 2. Historia Eclesiastica: La Consolidación de la Iglesia.» En *Historia Extensa De Colombia*, de Academia Colombiana De Historia. Bogotá: Lerner, 1975.
- Poza Diéguez, Mónica. *La Bisagra Discursiva De La Memoria: Ortodoxias y Heterodoxias De La Imago En El Teatro Religioso Del Siglo De Oro*. Davis: University of California, 2013.
- Ramis Barcelo, Rafael. «La Inquisición de México y la calificación del Árbol de la ciencia de Ramon Llull (1665-1669).» *Estudios de Historia Novohispana* (Universidad Nacional Autónoma de México) 48 (enero-junio 2013): 190-214.
- Restrepo Posada, José. «El Sínodo Diocesano de 1556.» *Boletín De Historia Y Antigüedades* 43, nº 501, 502, 503 (julio-septiembre 1956): 458-482.
- Ribadeneyra, Pedro de. *Flos Sanctorum O Libro De Las Vidas De Los Santos*. Barcelona: Casa de Vicente suriá, 1688.
- . *Obras Del Padre Pedro de Ribadeneyra*. Madrid: Imprenta de Luis Sanchez, 1605.

Sma. Trinidad, Eugenio de la. *Bendita Sea La Sma. Trinidad. Trisagio Seráfico Para Venerar A La Santísima Y Augustísima Trinidad Y Alcanzar De Su Piedad Inmensos Copiosos Beneficios*. Santafé: Reimpreso por Don Antonio Espinoza, 1789.

Villalobos Acosta, María Constanza. *Artificios En Un Palacio Ceestial: Retablos Y Cuerpos Sociales En La Iglesia De San Ignacio*. Bogotá: Intituto Colombiano De Antropología E Historia, 2012.

Yates, Frances. *Arte De La Memoria*. Madrid: Siruela, 2005.