

PENSAMIENTO EN ACCIÓN

Compilación de ponencias del quinto foro de estudiantes de filosofía, teología y humanidades de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium (mayo 5 y 6 de 2017)

PENSAMIENTO EN ACCIÓN

© Compilador: Mauricio Castaño

© 2017 Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium UNICATÓLICA

ISSN 2665-5144

Primera Edición, Mayo 2018

Canciller

Mons. Darío de Jesús Monsalve Mejía

Rector

Harold Enrique Banguero Lozano

Vicerrectora Académica

Luz Elena Grajales López

Director de Investigaciones

Fabio Alberto Enríquez Martínez

Coordinadora Sello Editorial

Jasmín Elena Bedoya González

Sello Editorial

Sello Editorial Unicatólica

Diseño y Diagramación

MTA soluciones publicitarias s a s Cali

Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium

Pance: Cra 122 No 12-459

Conmutador (572) 3120038 ext 1120

Cali- Colombia

El contenido de esta publicación no compromete el pensamiento de la Institución es responsabilidad de sus autores. Este libro no podrá ser reproducido en todo o en parte, por ningún medio impreso o de reproducción sin permiso escrito del titular del Copyright.

Índice

Presentación

Mauricio Castaño 5

Amar y morir: la filosofía como tarea de salvación en Luc Ferry

Sândrio Cândido 7

Empatía biológica como pilar de la moral

Jhoanzon Bustos S. 23

La noción de 'Juego de Lenguaje' y el relativismo moral: ¿una conexión 'necesaria'?

Jorge Eduardo Arbeláez Orejuela 33

Implicaciones Políticas del Nuevo Realismo

Robinson Zabala C. 45

Perspectiva del Ciudadano a partir de Ferrajoli en el Marco Limítrofe de la Frontera Colombo-Venezolana

Alexander Gómez 57

¿Crear o conocer? Una distinción necesaria para La Educación Religiosa como disciplina escolar

Nazly Yurany León Martínez 69

La Topofanía del Rostro

Julio César Bonilla 79

El hombre como imagen y semejanza de Dios

Francia Elena Gaitán Páez 93

Presentación

Esta compilación de escritos es el fruto tanto de estudiantes, como de profesores. Pensamiento en acción se presenta como un espacio editorial en el que los estudiantes del Departamento de Filosofía, adscrito a la Facultad de Teología, Filosofía y Humanidades, exponen sus reflexiones a toda la comunidad académica de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium. El espíritu de este texto que ustedes tienen en sus manos, es mucho más que una simple compilación, es una muestra de las más profundas inquietudes académicas de cada uno de los autores que aquí han escrito.

El lector podrá encontrar en Pensamiento en acción una rica y honesta pluralidad de ideas y de temas que, en última instancia, representan el vigor mismo de la actividad filosófica y académica: el debate crítico de ideas. Cada escrito representa el esfuerzo de los estudiantes por gestar reflexiones originales, las cuales tienen eco directo en las temáticas y problemáticas del mundo actual. Así, los textos simbolizan el acompañamiento de profesores comprometidos con la educación universitaria de alta calidad, a la vez que reflejan el exigente ejercicio de la escritura académica, la cual lleva la impronta del rigor académico y de las sucesivas fases de corrección.

Sin más preámbulo, el lector queda cordialmente invitado a disfrutar de las reflexiones aquí publicadas.

Mauricio Castaño
Compilador

Amar y morir: la filosofía como tarea de salvación en Luc Ferry

Sândrio Cândido

Poeta, Profesional en Filosofía y estudiante de Teología
Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium
» sandriocp@yahoo.com.br

Introducción

¿Qué es la filosofía? y ¿para qué sirve filosofar? Muchos filósofos se han ocupado en responder a estas preguntas a lo largo de la cultura Occidental. El objetivo del presente ensayo es presentar una de las respuestas posibles a esa pregunta, aquella defendida por el filósofo francés Luc Ferry. Según él, filosofar es aprender a morir, o sea, es antes que todo prepararse para la muerte y vencer el miedo de morir. Por lo tanto, la filosofía es una tarea de salvación. Esto significa que filosofía y religión tienen objetivos similares, siendo el principal, librar al hombre del miedo a la mortalidad. Pero la filosofía lo hace desde el pensamiento racional, mientras las religiones desde la fe. Para lograr el objetivo del ensayo, se empieza presentando algunos conceptos básicos de la filosofía de Luc Ferry. Después se aborda el tema de la muerte como condición humana. En seguida se hace una breve conceptualización de la filosofía en Ferry, para después abordar desde el este concepto, el recorrido histórico de la filosofía en Occidente. Por último, presentamos la respuesta de Ferry a la problemática del sentido y concluimos con un cuestionamiento acerca del mismo. La temática no se agota en el presente ensayo, sino que todavía es un tema de investigación, de lo cual se presenta en este escrito apenas los resultados preliminares.

1. Conceptos básicos sobre el pensamiento de Luc Ferry

Luc Ferry nació en Francia, en el año de 1951. Es autor de un gran número de libros, entre los más importantes están: *Familia y amor: Un alegato a favor de la vida privada*, *Sobre el amor*, *La revolución transhumanista*, *La tentación del cristianismo*, *¿Que es una vida bien realizada?*, *¿El hombre Dios o el sentido de la vida humana?*, *¿Aprender a vivir: filosofía para mentes jóvenes?*, entre otros. Nuestro autor ha sido profesor en distintas universidades y fue ministro de la cultura en Francia. También ha contribuido con la popularización del lenguaje filosófico, haciendo uso de la televisión para debatir temas sobre la filosofía, la política y la vida contemporánea.

Él mismo nos cuenta en su autobiografía *Anticonformiste: une autobiographie intellectuelle*, que su encuentro con la filosofía ocurrió cuando aún era joven, cerca de los 15 años, al leer las críticas de Kant. Al principio no entendía lo que estaba leyendo, pero ahí nació el deseo de filosofar. Especialista en Kant, Luc Ferry se considera heredero de la tradición humanista-kantiana, por lo tanto su pensamiento se encuentra ubicado en el marco de las discusiones contemporáneas, o sea, en la posmodernidad, después del fin de las transcendencias metafísicas, del humanismo moderno y de la deconstrucción llevada a cabo por los filósofos de la sospecha.

Ferry propone una filosofía del hombre divinizado, o, como él lo nombra, un humanismo del hombre Dios. Sus obras intentan defender la libertad y la sacralidad del ser humano ante los nuevos materialismos y determinismos

biológicos. Frente a la deconstrucción y la necesidad de permanecer fiel a lo terrenal, nuestro filósofo propone el concepto de transcendencia al interior de la inmanencia. Además, hace una lectura de la revolución del amor en Occidente, del nacimiento del capitalismo y las transformaciones que estos operan al interior del pensamiento filosófico y de la vida contemporánea. Ferry plantea algunos elementos para la construcción de políticas fundadas en la vida privada, así como una ética basada en el humanitarismo y en el amor sentimental. Su pensamiento es deudor del modelo kantiano y de los filósofos de la sospecha, aunque el mismo no se define como uno de los deconstructores. Su principal preocupación es aquella de cómo superar a la deconstrucción, pero teniendo en cuenta los aportes de ella.

En dicho marco, el pensamiento de Ferry intenta responder a la pregunta por el sentido de la vida humana, teniendo en cuenta el declive de las religiones y de los movimientos de emancipación del ser humano en Occidente, así como la ascensión de la vida privada. Para llevar a cabo dicha tarea, el autor parte de un concepto de filosofía como tarea de salvación o de filosofía como construcción de sentido. De igual manera, es relevante para su pensamiento la idea del ser humano como un ser de libertad, capaz de amar y bajo la condición de mortalidad. Es desde ahí que él construye su humanismo del hombre divinizado y la propuesta de sentido, teniendo siempre en cuenta que lo primero es reconocer la finitud de la vida humana y la angustia provocada por la conciencia de la mortalidad.

2. De la muerte como condición humana

El ser humano es mortal. En algún momento de su existencia él morirá. De esto nadie tiene dudas, pues aunque los avances científicos del último siglo hayan aumentado la expectativa de vida humana, todavía la inmortalidad es una ficción científica. La muerte es el destino del ser humano, hacia ella caminan todos los seres, pero el hombre es el único animal sobre la tierra que sabe de esto; es el único que tiene consciencia de su mortalidad ^[01] y esto atormenta su existencia. Vivir bajo la posibilidad de la muerte es una fuente de angustia; no tanto la muerte biológica, sino la muerte cotidiana, o sea, el ser humano sabe que la muerte le acompaña desde los primeros pasos de la existencia. La muerte no es solo biológica, sino que pertenece al recorrido de la vida. Todos los días morimos, cantan los poetas, toda la existencia humana es un acumulado de muertes. El ser humano experimenta la muerte en todos los instantes de su vida y una de las formas de experimentarla es por medio de la añoranza.

El tiempo condena a la añoranza momentos de los cuales no quisiéramos jamás salir: el primer beso en la mujer amada, los primeros pasos del hijo, el abrazo de la abuela que se murió, los almuerzos familiares en la niñez, las tantas fiestas de año, navidad y pascua, la sonrisa de la primera pasión en la escue

la, la primera clase de teología o filosofía, la rumba en donde conocimos el amor de nuestra vida, la palabra dicha en el segundo anterior, al fin y al cabo, todo el tiempo se convierte en añoranza y esa pertenece al dominio de la muerte, pues "(...) La muerte pertenece al ámbito del «nunca más». Es, en el seno mismo de la vida, lo que nunca volverá, lo que irreversiblemente sustituye a un pasado que uno no tiene oportunidad alguna de recuperar algún día." (Ferry, 2007, p. 25.) Todo lo que se ha convertido en memoria pertenece al ámbito del morir. No es posible volver al tiempo, nadie entra dos veces en el mismo río, nos dice Heráclito, lo pasado solo existe en el dolor, en las fotografías y en las películas. Añorar duele, por lo tanto, el dolor de la muerte no es tanto por la muerte personal, sino por la muerte de los seres amados, de aquellos y aquellas con quienes hemos compartido algo de nuestra existencia y que en algún momento se devienen recuerdo. La angustia no es tanto por saber que vamos a morir, sino por saber que los seres amados, en algún momento morirán y más que la muerte en sentido biológico, son las muertes cotidianas, las añoranzas acumuladas a lo largo del recorrido y el hecho irreversible de que también nosotros dejaremos a los amados, lo que hace del morir una fuente de angustias y miedos.

[01] Una de las críticas que se puede hacer al pensamiento de Luc Ferry es que no solo los seres humanos tienen consciencia de la muerte, sino que también los animales la tienen, de hecho esa es la crítica que se le hace los filósofos de la biología. Incluso el libro *Qué es el hombre*, escrito en conjunto con el biólogo Jean-Didier Vincent, aborda el tema de la libertad humana ante los nuevos descubrimientos de la biología y el tema de la consciencia o pensamiento del ser humano ante los descubrimientos biológicos del último siglo.

De este hecho, o sea, de la mortalidad humana, comienza la filosofía de Luc Ferry, o más bien, de la pregunta acerca de cómo vivir ante la conciencia de la muerte. Si la vida es un largo caminar hacia la muerte, como afirmaban algunos filósofos existencialistas, entonces ¿cuál es el sentido de la vida?

- Si la muerte es un hecho inevitable, entonces, ¿por qué vivir? La pregunta no pertenece solo a los filósofos profesionales, sino a todo ser humano, pues todos, en algún momento de la vida serán confrontados por la muerte, sea la personal, o aquella de los seres amados.



En el libro tibetano de la vida y de la muerte, Sogyal Rimponché narra la historia de Krisha Gotami, una mujer joven que vivía en tiempos de Buda y cuyo hijo de un año le fue arrebatado por una fulminante enfermedad: Presa del dolor, estrechando entre sus brazos a su amado hijo, Krisha erraba por las calles, implorando a cuantos encontraba que le indicara algún modo de devolverle la vida. Algunos no le hicieron caso, otros la tomaron por loca, pero al final un sabio varón le aconsejó que acudiera a Buda. Fue pues a verle, depositó a sus pies el pequeño cuerpo, y le contó su desgracia. El sabio la escuchó con infinita compasión y le dijo dulcemente: «Sólo hay un remedio para el mal que te avasalla. Baja a la ciudad y tráeme una semilla de mostaza hallada en una casa donde jamás haya habido un muerto... » (Ferry, 1997, p. 11).

El fin y la moraleja del relato, de acuerdo con Luc Ferry, solo puede ser uno: la angustia de la mujer ante la muerte del hijo terminará el día en que ella acepte la muerte como un hecho de la vida. La idea es aquella de reconciliarse con la misma existencia o reconciliarse con la vida. Si en todas las familias alguien muere, no queda más que aceptar la muerte y seguir adelante. Sin embargo no es así, tan fácil. Existir con la conciencia de la muerte, incluso para los occidentales acostumbrados a la promesa cristiana de la resurrección, es fuente de angustias, aunque la doctrina del budismo sea clara: lo único permanente es la no permanencia, o sea, todas las cosas tienen por destino llegar a un fin. Nadie y nada es eterno en el tiempo y en el espacio. "Pura ilusión —dice Qohelet— todo es una ilusión!" afirma el libro del

Eclesiastés en la tradición Judeocristiana; el ser humano no acepta esto, pues no es fácil reconciliarse con la muerte, al contrario, el duelo encarna la tristeza y la melancolía.

Nosotros queremos la vida y la queremos eterna. Pero la vida no es eterna, al menos no lo es el sentido biológico. Al final, si vamos a morir, ¿por qué tener una ética? ¿Por qué amar al prójimo? ¿Por qué amar a alguien en especial, si todos somos perecederos? ¿Por qué luchar, cuando desde el principio la vida es una guerra perdida? ¿Siendo la muerte inevitable, no sería mejor adelantarla por medio del suicidio? [02] La historia de la filosofía, nos dice Luc Ferry, es la de las respuestas ofrecidas a esas cuestiones, o sea, es la de las búsquedas por el sentido de la vida humana.

[02] La pregunta, de acuerdo a Albert Camus, filósofo existencialista, en las primeras páginas de su libro, El mito de Sísifo, es la más importante de la filosofía. "No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía. Las demás, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene nueve o doce categorías, vienen a continuación. Se trata de juegos; primeramente hay que responder. Y si es cierto, como pretende Nietzsche, que un filósofo, para ser estimable, debe predicar con el ejemplo, se advierte la importancia de esa respuesta, puesto que va a preceder al gesto definitivo. Se trata de evidencias perceptibles para el corazón, pero que se debe profundizar a fin de hacerlas claras para el espíritu." (Camus, A., 1942).

3. El concepto de filosofía en Luc Ferry

Luc Ferry comienza desde la mortalidad humana para conceptualizar la filosofía. Su intento filosófico es rescatar la idea de filosofía como búsqueda por el sentido de la vida humana, retomando la idea de filosofar como aprender a morir. Leámos en sus mismas palabras:

Cuando cursaba mis últimos años de bachillerato, mi profesor me aseguraba que se trataba «simplemente» de «formar nuestro espíritu crítico con vistas a la autonomía», de un «método de pensamiento riguroso», de un «arte de la reflexión» que hundía sus raíces en una actitud basada en el «asombro» y el «planteamiento de preguntas». Este es el tipo de definiciones que aún hoy seguirás encontrando diseminadas por los manuales de iniciación. A pesar de todo el respeto que me inspiran personalmente las definiciones de este tipo, debo decir que no tienen mucho que ver con el fondo de la cuestión (Ferry, 2007, p. 22).

El autor sostiene en su argumentación que la filosofía puede ser todo esto, pero lo central en ella es otra cosa, por lo tanto, las respuestas de los manuales son insuficientes [03]. De ahí que él se pregunte sobre lo que es la filosofía, y responde afirmando que la filosofía es ante de todo una tarea de salvación. Filosofar tiene que ver con la actitud del hombre frente a la angustia generada por el miedo de morir. Filosofar es aprender a morir; la expresión retomada de Montaigne [04], traduce bien el pensamiento de Ferry. El primer objetivo de la filosofía es conducir al ser humano hacia la felicidad, y no es posible ser

[03] Es cierto que es deseable que en filosofía se reflexione. Que, a ser posible, se piense con rigor, en ocasiones incluso siguiendo el método crítico o planteando preguntas. Pero todo eso no es nada, absolutamente nada específico. Estoy seguro de que a ti mismo se te ocurren muchísimas otras actividades humanas que requieren del planteamiento de preguntas, o en las que uno debe esforzarse por argumentar lo mejor que sabe sin que ello implique, en absoluto, que uno tenga que ser filósofo. Los biólogos y los artistas, los médicos y los novelistas, los matemáticos y los teólogos, los periodistas, e incluso los políticos reflexionan y se plantean preguntas. Sin embargo no son, que yo sepa, filósofos. Uno de los principales defectos del mundo contemporáneo es el de querer reducir la filosofía a una simple «reflexión crítica» o, peor aún, a una «teoría sobre la argumentación». No cabe duda alguna de que la reflexión y la argumentación son actividades altamente estimables. De hecho, resultan indispensables para la formación de buenos ciudadanos, capaces de participar con cierto grado de autonomía en la vida de la ciudad, eso es cierto. Pero no son más que medios para alcanzar fines distintos a los de la filosofía, pues esta última ni es un instrumento político ni un mero punto de apoyo para la moral. (Ferry, L. 2006, p. 22).

[04] Dice Cicerón que filosofar no es otra cosa que prepararse para la muerte. El motivo es que el estudio y la contemplación retiran en cierto modo el alma fuera de nosotros, y la ocupan aparte del cuerpo, lo cual constituye cierto aprendizaje y cierta semejanza de la muerte; o bien que toda la sabiduría y la razón del mundo se resuelve, a fin de cuentas, en enseñarnos a no tener miedo de morir. A decir verdad, o la razón se burla, o su único objetivo debe ser nuestra satisfacción, y todo su esfuerzo debe tender, en suma, a hacernos vivir bien y felizmente, como dicen las Sagradas Escrituras. Todas las opiniones del mundo coinciden en que el placer es nuestro objetivo, aun cuando adopten medios distintos; de lo contrario, las desecharíamos desde el principio. En efecto, ¿quién iba a escuchar a alguien que se fijare como fin nuestro sufrimiento y malestar? (Montaigne, 1898).

feliz si, y desde cuando, este no ha superado el miedo a la finitud. La filosofía es una doctrina de salvación sin Dios, es la búsqueda por el sentido de la vida humana en el interior de la misma vida, sin recurrir a la transcendencia, al menos a una transcendencia religiosa y metafísica. La filosofía es una soteriología laica o racional. De acuerdo con el pensamiento de Ferry, los filósofos occidentales, de una u otra manera, se han preguntado acerca del sentido de la vida o de cómo vivir bien. ¿Cómo salvarse sin recurrir a las religiones? Desde los estoicos, con los ejercicios espirituales hasta el existencialismo de Sartre, la filosofía intenta enseñar al ser humano como convivir con su mortalidad.

En esto, filosofía y teología son hermanas. Ambos saberes plantean la pregunta acerca del sentido de la vida humana y desean responderla, sino que la filosofía intenta responder a dicha cuestión desde la razón, mientras la teología responde desde la experiencia de fe, especialmente la teología cristiana, occidental, que propone una doctrina de salvación sostenida por la fe en la existencia de un Dios personal, todo esto por medio del pensamiento escatológico. Teología y filosofía son conscientes de la mortalidad del ser humano y ninguna de ellas engaña al hombre en ese aspecto. ¿Cuál es la diferencia entre las dos?, se pregunta Luc Ferry. Una principal diferencia es que “las religiones se definen a sí mismas como doctrinas de salvación a través de Otro, por la gracia de Dios, podríamos definir los grandes sistemas filosóficos como doctrinas de la salvación por uno mismo, sin la ayuda de Dios” (Ferry, 2007, p. 27). La filosofía se cree capaz de ofrecer la posibilidad de salvación por medio del mismo ejercicio filosófico, por el contrario, la teología necesita de la ayu-

da de Dios, puesto que es Dios quien salva y no el pensamiento acerca de Dios. En esto reside el egoísmo filosófico o el orgullo del filósofo denunciado por algunos pensadores cristianos a lo largo de la historia occidental. La filosofía se basta consigo misma, es autosuficiente, pues no necesita de un trascender más allá de los límites de la inmanencia y de la razón.

En la historia del pensamiento occidental, son innumerables los momentos en los cuales la teología y la filosofía han recorrido caminos distintos, y, a lo largo de muchos siglos, una estuvo subordinada a la otra (la filosofía a la teología). En Occidente, durante muchos siglos, la respuesta de la teología tuvo más fuerza que aquella de la filosofía. De esto hablaremos más adelante. Ahora, a lo mejor, preguntémonos acerca de la necesidad de la filosofía, cuando y si la teología responde, incluso con más fuerza, a la cuestión del sentido de la vida humana, o sea, la salvación. ¿Por qué la filosofía? Nuestro autor responde que la filosofía es necesaria porque la teología y las religiones, como ya se ha mencionado, no piensan en la salvación solamente por medio de la razón, sino también por medio de la fe. Pero, en el caso de los que no creen, queda latente la pregunta de cómo afrontar el problema de la muerte. La realidad del mundo contemporáneo, de acuerdo con el filósofo, requiere otra vez que la filosofía retome su cuestión principal, o sea, el problema del sentido de la vida.

La teología y las religiones, aunque hablen de la necesidad de la razón, en algún momento piden al ser humano que se someta a la autoridad de la fe. Esto es lo que el filósofo, al menos no creyente, no puede aceptar. “La filosofía quiere que nos aclaremos

recurriendo a nuestras propias fuerzas, con la simple ayuda de la razón o que, al menos, aprendamos a utilizarla como es debido, con audacia y firmeza” (Ferry, 2007, p.31). Aún no está resuelta la cuestión. La respuesta de la teología, al parecer, contesta la pregunta del sentido de la vida humana, mejor que como lo hace la filosofía. La teología cristiana promete la salvación eterna, el encuentro con

el Dios padre y con aquellos que amamos, o sea, el fin de toda la angustia generada por el miedo a la muerte. Es el deseo de todo humano, amar y saber que ese amor no morirá jamás. Es aquí en donde la filosofía y la teología están de dos lados opuestos. Todavía, otra vez, se trata de la autoridad de la fe y la libertad de la razón. Con respecto al tema, el autor desarrolla la siguiente argumentación:



El bienestar no es el único ideal sobre la tierra. La libertad es otro. Y si la religión calma la angustia convirtiendo la muerte en una ilusión, se arriesga a hacerlo al precio de la libertad de pensamiento. Porque siempre exige que, en mayor o menor medida, y como contrapartida al sosiego que pretende procurar, se abandone la razón para hacer sordo a la fe, que se abandone el espíritu crítico para poder creer. Quiere que seamos, de cara a Dios, como niños pequeños, no como adultos a los que, en último término, no ve sino como razonadores arrogantes (Ferry, 2007, p. 33).

Luc Ferry, fiel tributario de la filosofía kantiana y de la filosofía de la deconstrucción nietzscheana, piensa a partir de la razón y no de la espiritualidad. De hecho, las conclusiones teológicas serían distintas, pues los teólogos no están de acuerdo en que las religiones nos mantengan en un estado de minoría de edad. Sin embargo, esa es una de las principales objeciones modernas al mundo religioso. La teología, de acuerdo con Ferry, jamás será de todo racional, y no podría serlo, ya que si lo fuera,

todo el misterio se perdería. El filósofo, al contrario, no puede aceptar lo que no es demostrable racionalmente. Los filósofos contemporáneos, herederos de la deconstrucción, ponen bajo sospecha toda idea metafísica y religiosa. Del existencialismo a los filósofos franceses actuales, el proceso de secularización y el abandono de Dios parece no detenerse. Ahora bien, si la filosofía es una doctrina de salvación, queda saber cómo ella fue construida a lo largo del pensamiento occidental.

4. La filosofía a través de la historia según Luc Ferry

El autor divide la historia de la salvación, por medio de la filosofía, en cinco grandes momentos. El primero es aquél de los estoicos y de la filosofía helenista, en donde el sentido de la vida estaba en el poder encontrar el lugar propio del ser humano en el cosmos.

El segundo es del cristianismo, en donde el sentido de la vida estaba en recibir la salvación del Dios. El amor en Dios por medio de Jesucristo, según el pensamiento de Luc Ferry, era lo que nos permitiría acceder a la promesa de resurrección. Cristo murió en la

cruz para salvar a la humanidad, a cambio de una sola cosa: la fe y el amor. El tercero es la modernidad; los modernos pensaban la salvación a partir de la construcción de los proyectos de emancipación del ser humano por medio de la razón. Las revoluciones, el cientificismo, el humanismo, eran formas de salvarse a través de esta. El himno de Cuba canta "morir por la patria es entrar en la eternidad". Los modernos creían haber llegado a la plenitud del ser humano. Un cuarto momento es aquel de la deconstrucción, pero antes de hablar de ella detengámonos un poco más en las consecuencias de la modernidad y de las filosofías ilustradas para la vida y el pensamiento contemporáneo.

La era de los extremos . Esa es la expresión utilizada por Erich Hobsbawm al referirse al siglo XX, en uno de sus libros. De hecho, dicho siglo pareciera ser el tiempo del suicidio de la razón occidental. Dos guerras mundiales, innumerables dictaduras comunistas y militares, genocidios en Ruanda y Camboya, las guerras frías, el totalitarismo, los campos de concentración, el holocausto, las bombas nucleares, el movimiento fascista y nazi, entre otros acontecimientos, terminaron por

hacer del siglo mencionado la era de la banalidad del mal , expresión utilizada por la filósofa Hannah Arendt en su libro *Eichmann en Jerusalén* . Los modernos, desde Descartes y su tentativa de fundamentar el conocimiento sobre la razón, pasando por Kant y la creencia en la capacidad racional de ofrecer bases sólidas para una ética universal, para una teoría del conocimiento y para una estética, llegando a Marx y la capacidad de mejorar el mundo y el ser humano por medio de la racionalidad humana, habían creído todos en el poder constructivo de la razón. La modernidad exaltó a la razón, ellos profesaban poder emancipar el ser humano por medio del pensamiento. El conocido texto de Kant, en respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?^[05], es un ejemplo de la fe moderna en la razón. Sin embargo, el siglo XX demostró el otro lado de la racionalidad humana y su poder. Los modernos fueron traicionados por la razón en la cual tanto habían depositado su confianza.

Pero no todo es malo. El siglo pasado también fue el tiempo del Concilio Vaticano II y la apertura de la Iglesia católica al mundo moderno, explicitada en la constitución pas

[05] La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad, la cual significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia, sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡ Sapere aude ! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración. La pereza y la cobardía son causa de que una gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la naturaleza los liberó de ajena tutela (naturaliter majorenes); también lo son que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo no estar emancipado! Tengo a mi disposición un libro que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe las dietas, etc., etc., así que no necesito molestarme. Si puedo pagar no me hace falta pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea. Los tutores, que tan bondadosamente se han arrogado este oficio, cuidan muy bien de que la gran mayoría de los hombres (y no digamos que todo el sexo bello) considere el paso de la emancipación, además de muy difícil, en extremo peligroso. Después de entontecer sus animales domésticos y procurar cuidadosamente que no se salgan del camino trillado donde los metieron, les muestran los peligros que les amenazarían caso de aventurarse a salir de él. Pero estos peligros no son tan graves, pues con unas cuantas caídas aprenderían a caminar solitos; ahora que, lecciones de esa naturaleza, espantan y le curan a cualquiera las ganas de nuevos ensayo. (Cf. Kant, 1994).

toral *Gaudium et spes* [06]. Los movimientos de emancipación femenina, el fin del colonialismo imperial en muchos países del África, la emancipación de los grupos afros en distintos países de América, la carta de los Derechos Humanos, la creación de la organización de las naciones unidas y otros acontecimientos, ubican al siglo XX en el otro extremo de la balanza.

La filosofía, como uno de los conocimientos humanos, también ofreció respuestas a las inquietudes del hombre y la mujer occidentales, frente a estos acontecimientos. El surgimiento del existencialismo, las filosofías políticas, de la alteridad y de la persona, y el giro lingüístico, son ejemplos de esto. Las corrientes filosóficas del siglo pasado tuvieron en cuenta al ser humano y la pérdida del trono por parte de razón.

El golpe a la razón empieza con Nietzsche, a la vez que con el modelo de deconstrucción, pasando por el psicoanálisis, sin olvidar a Marx. ¿Cuál es el golpe de dichos filósofos? Los modernos por medio de la razón aplicaron el espíritu crítico a todas las áreas del pensamiento y de la vida humana. La ciencia reinventó la manera de mirar al mundo basándose en el método de conocimiento experimental, racional y seguro. La filosofía moderna estaba segura de haberse emancipado de los ídolos por medio del espíritu crítico, el pensamiento libre y la soberanía de la razón. En ese sentido, era necesario dudar de todo: todo debe

pasar primero por el tribunal de la razón, excepto la misma razón. Dude de todo, solo no dude que dude. Nietzsche empieza a proponer lo contrario. Si todo debe ser sometido al espíritu crítico y pasar por el tribunal de la razón, entonces también la razón debe ser sometida a este mismo tribunal. La divisa era la siguiente: "Dude de todo, incluso dude de que duda, y, si es posible, dude de que está dudando de que duda." De ahí nace la necesaria deconstrucción de la razón. Ella, la razón, también es uno de los ídolos que impide la emancipación del ser humano.

En la interpretación de Luc Ferry, la filosofía nietzscheana trata de hacer esto, deconstruir el ídolo de la razón. Pero no es solo Nietzsche, también Freud fue responsable de un duro golpe en la pretensión moderna de juzgar todo por medio de la racionalidad ¿Cómo confiar en la razón humana si también ella no es la dueña de sí misma? El descubrimiento del inconsciente, hecho por Freud, hizo que los modernos tomaran consciencia del límite de la racionalidad, ya que esta no puede ser tan segura de sí misma, pues también tiene puntos oscuros. Así mismo, Marx puede ser incluido en los llamados filósofos de la deconstrucción, o filósofos de la sospecha; él nos ha enseñado que las elecciones humanas no son de todas libres, sino que son influenciadas por las clases sociales en donde cada uno se mueve. El ser humano no piensa solo por su racionalidad, sino que esa racionalidad es parte de los ambientes sociales en donde

[06] La constitución es esencial para entender el giro antropológico al interior del pensamiento católico, el mismo que Ferry plantea como divinización del ser humano. La carta inicia así: "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia." (*Gaudium et Spes*, (1))

la persona se encuentra ubicada. Después de estos tres pensadores, la razón moderna ya no era tan señora de sí, su libertad estaba cuestionada. Por un lado, están los acontecimientos del siglo XX, por otro, los filósofos de la sospecha. Algo tendría que cambiar.

Nietzsche es el cuarto momento de las respuestas para la cuestión del sentido para la vida humana. Según Ferry, él es el primero filósofo en proponer una doctrina de salvación totalmente terrenal. Los griegos pensaban en el cosmos, algo exterior al ser humano; los cristianos pensaban en Dios, también trascendente; los modernos en la razón, aunque perteneciente al ser humano; la razón moderna no era de todo inmanente al ser huma

no. Además, los proyectos de emancipación otorgaban la salvación por medio de otro: la ciencia, la patria, la revolución, etc. Nietzsche, por el contrario, propone dos maneras de salvarse y ambas por uno mismo. ¿Y cómo se da esa salvación? Hay dos posibilidades, una es la del amor fati ^[07], o la inocencia del instante, la otra es el eterno devenir.

Lo primero que resaltar en Nietzsche es la fidelidad a la tierra, o sea, a la inmanencia. Esto quiere decir que el ser humano no debe buscar consuelo en nada exterior a su propio ser, pues todos los demás, la metafísica, la ciencia, la religión, la razón, el patriotismo, el cosmos griego, son ídolos que impiden acceder a la verdadera sabiduría.

Esto es lo primero que debemos retener: la salvación, según Nietzsche, ha de ser absolutamente terrenal, ha de estar arraigada en el campo de fuerzas que constituyen el entramado de la vida. No se trata, por tanto, de inventar una vez más un ideal nuevo, otro ídolo más que nos sirva para juzgar, volver a juzgar y condenar por enésima vez la existencia en nombre de un principio pretendidamente superior y exterior a ella (Ferry, 2007, p. 228).

De ahí parte el filósofo para proponer las dos fórmulas mencionadas arriba. La primera es aquella del eterno retorno (2007, p. 227). Se trata de vivir para que el momento pueda repetirse varias veces. En el fondo, el eterno retorno intenta lo siguiente: la vida humana, para que sea bien realizada y tenga sentido, debe ser vivida como si los instantes pudieran volver a pasar otras veces. Se trata de seleccionar, o sea,

de no caer en la trampa de la mediocridad. El problema es que la vida está llena de momentos que uno no quisiera volver a repetir. Por este motivo, es necesaria la doctrina del amor fati o de la inocencia del instante. Es preciso reconciliarse con el instante, amarlo, aceptar la vida como es. En esto Nietzsche retoma la sabiduría de los estoicos y en gran medida la del budismo. Amar al instante,

Esperar un poco menos, lamentar un poco menos, amar un poco más. Nunca dejarse llevar por las dimensiones irreales del tiempo, por el pasado y por el porvenir, sino, por el contrario, intentar vivir el presente en la medida de lo posible, decirle sí con amor (hacer una afirmación «dionisiaca», dice Nietzsche en referencia a Dionisos, el dios griego del vino, de la fiesta y del gozo, el que ama la vida por excelencia) (Ferry, 2007, p. 232).

[07] Esta expresión es habitualmente traducida como “amor del destino” o “el amor al destino”.

Aquí Nietzsche no escapa a las objeciones que se han hecho a los filósofos del estoicismo. Amar el instante es fácil cuando uno experimenta el gozo, la alegría, la felicidad, y seguro uno quisiera que esto volviera a pasar por muchas veces. El problema es amar el instante de la muerte, del dolor, de la guerra, cuando un niño es injustamente golpeado por los padres, o cuando el mejor amigo agoniza en el hospital

bajo una enfermedad terminal. El sentido de la vida no puede ser amar y vivir ese instante de manera que él pudiera repetirse innumerable veces en el tiempo. El fin de la modernidad, como ya lo hemos mencionado arriba, es exactamente una repetición de estos instantes terribles que los contemporáneos quisieran olvidar. Por esto, el siglo XX es el del crepúsculo y del renacimiento del sentido.

5. La filosofía como construcción de un sentido para la vida

Así empieza la quinta respuesta para la cuestión del sentido. Los filósofos contemporáneos podrían elegir entre dos caminos, filosofar como si la sospecha no hubiera existido o seguir el camino de la deconstrucción empezado por ellos. En la opinión de Ferry, el segundo camino fue el más recorrido. Las libertades humanas fueron cada vez más limitadas en virtud hallazgos como: el inconsciente, por parte del psicoanálisis; el ADN, debido a la genética; los determinismos sociales y psicológicos, provenientes de las sociologías y psicologías; los límites del lenguaje, por parte de la filosofía del lenguaje contemporáneo; el del pensamiento, a servicio del poder, etc. La razón ha sufrido una fractura de la cual, hasta los días actuales, no se ha recuperado de todo. Ferry intenta un camino distinto, para él es necesario tomar en serio el siglo XX y los filósofos de la sospecha, sin embargo, también es pertinente construir algo más allá de las propuestas de deconstrucción. No basta con eliminar lo anterior, es necesario empezar algo nuevo.

La filosofía de Ferry es esa respuesta. Él elabora la idea del hombre divinizado, o el humanismo del hombre-dios. De los modernos recupera la idea de humanismo; del cristianismo, la idea de sagrado; de las sospechas, el pensamiento de permanecer fiel a la tierra. En el libro *El hombre Dios o el sentido de la vida humana*, Ferry presenta su propuesta de sentido para la vida contemporánea, la cual parte de la idea de que los contemporáneos han sufrido una gran revolución iniciada en Europa, aquella de los sentimientos de la vida privada. Una mirada al amor en los siglos anteriores a la revolución francesa y al nacimiento de capitalismo, es suficiente para decirnos que el amor no era en nada algo sentimental, romántico, tal como lo hemos concebido en los días actuales. Las personas no se casaban por el sentimiento, sino para mantener el apellido y las herencias de las familias. Incluso, los historiadores del amor dicen que amar a la esposa era visto como algo malo antes, lo mejor era amar a una prostituta. El acceso al amor es en gran logro del mundo contemporáneo.

Del otro lado, está el rechazo de las autoridades, sean ellas políticas o religiosas. De hecho, la religión no es ya la misma. Antes las iglesias estaban arriba del ser humano, hoy es el hombre quien está arriba de las iglesias. Una mirada a las disputas teológicas del siglo XX muestra cómo la antropología se ha metido con fuerza en las iglesias. Las nuevas teologías intentan, a toda manera, reconciliar lo humano con lo divino. En la Edad Media se daba por sentado que la razón y la fe andaban juntas, pero en la época contemporánea fue necesaria una encíclica para retomar el tema. La verdad en la Edad Media era revelada, también la moral, pero *Veritatis Splendor* [08] tuvo que ser escrita en la época contemporánea para hacer frente a otros modelos éticos, especialmente al utilitarismo. Luc Ferry afirma que las teologías están haciendo el camino de humanización de lo divino y divinización de lo humano. El gran ejemplo de esto, es que el ser humano es quien tiene la última pala

bra en los tribunales civiles en Occidente, y no las morales religiosas.

La fuente de sentido para la contemporaneidad parte de esos dos aspectos: La divinización del ser humano y la ascensión del amor. El sentido de la vida en la actualidad es el amor. Pero no es el amor en Dios de los cristianos, sino el amor sentimental, romántico, fundado en las emociones. Ese amor no está más destinado a un ser omnipotente, grandioso, tan poco lo está a la patria o a la ciencia, sino que realmente está destinado al ser humano. El hombre es lo sagrado, es a él a quien debemos amar. Pero no al hombre en general, sino a aquellos seres que están cerca de nosotros, con quienes hemos elegidos compartir algo de la existencia. El amor a ellos nos permite el acceso al sentido, que ya no es más dado, sino que debe ser construido. ¿Cuál es sentido de la vida para los contemporáneos? Amar, vivir cerca

[08] Las palabras de la Carta Encíclica *Veritatis Splendor* son claras a ese respecto: Sin embargo, hoy se hace necesario reflexionar sobre el conjunto de la enseñanza moral de la Iglesia, con el fin preciso de recordar algunas verdades fundamentales de la doctrina católica, que en el contexto actual corren el riesgo de ser deformadas o negadas. En efecto, ha venido a crearse una nueva situación dentro de la misma comunidad cristiana, en la que se difunden muchas dudas y objeciones de orden humano y psicológico, social y cultural, religioso e incluso específicamente teológico, sobre las enseñanzas morales de la Iglesia. Ya no se trata de contestaciones parciales y ocasionales, sino que, partiendo de determinadas concepciones antropológicas y éticas, se pone en tela de juicio, de modo global y sistemático, el patrimonio moral. En la base se encuentra el influjo, más o menos velado, de corrientes de pensamiento que terminan por erradicar la libertad humana de su relación esencial y constitutiva con la verdad. Y así, se rechaza la doctrina tradicional sobre la ley natural y sobre la universalidad y permanente validez de sus preceptos; se consideran simplemente inaceptables algunas enseñanzas morales de la Iglesia; se opina que el mismo Magisterio no debe intervenir en cuestiones morales más que para «exhortar a las conciencias» y «proponer los valores» en los que cada uno basará después autónomamente sus decisiones y opciones de vida. Particularmente hay que destacar la discrepancia entre la respuesta tradicional de la Iglesia y algunas posiciones teológicas —difundidas incluso en seminarios y facultades teológicas— sobre cuestiones de máxima importancia para la Iglesia y la vida de fe de los cristianos, así como para la misma convivencia humana. En particular, se plantea la cuestión de si los mandamientos de Dios, que están grabados en el corazón del hombre y forman parte de la Alianza, son capaces verdaderamente de iluminar las opciones cotidianas de cada persona y de la sociedad entera. ¿Es posible obedecer a Dios y, por tanto, amar a Dios y al prójimo, sin respetar en todas las circunstancias estos mandamientos? Está también difundida la opinión que pone en duda el nexo intrínseco e indivisible entre fe y moral, como si solo en relación con la fe se debieran decidir la pertenencia a la Iglesia y su unidad interna, mientras que se podría tolerar en el ámbito moral un pluralismo de opiniones y de comportamientos, dejados al juicio de la conciencia subjetiva individual o a la diversidad de condiciones sociales y culturales (*Veritatis Splendor*, (4)) .

de los que nos quieren, y en la medida que amamos, extender ese amor hacia el mayor número posible de seres vivos.

Para ser fieles a la argumentación de Ferry, tendríamos que explicar en donde se fundamenta el amor contemporáneo, describir toda la revolución de la divinización del humano y explicar la idea de pensamiento alargado y transcendencia en la inmanencia. Por ahora, apenas los mencionamos, pero afirmamos que el amor sentimental es la fuente de sentido para la vida contemporánea. Ahora bien, ese amor no impide la muerte; en

esto los contemporáneos están de acuerdo con la sospecha. El consuelo de la eternidad es imposible, al menos dentro de los límites de la razón. Frente a la religión cristiana, la respuesta de los contemporáneos es pobre e insuficiente, pero bajo la exigencia filosófica de pensar en libertad, la respuesta contemporánea es grandiosa y bella. Aun un poco más, es la máxima. Compartir con los que usted quiere, al fin de la vida, es la memoria de estos instantes lo que tendremos para consolarnos. La eternidad es mortal, de esto se trata el pensamiento de Ferry.

Conclusión

El concepto de filosofía en Luc Ferry no es solo el ejercicio de pensar sistemáticamente, racionalmente, acerca de algo, por el contrario, la filosofía engloba esos aspectos. Pero, en primer lugar, ella es un ejercicio de salvación, entendiendo esta como la búsqueda por el sentido de la vida humana al interior de la misma vida y ante la angustia provocada por la mortalidad. Es un hecho inevitable la muerte, todos los seres vivos mueren, pero el ser humano sabe que va a morir. Y aunque no pueda experimentar su muerte personal, ese saber lo hace experimentar el miedo y la angustia. De igual manera, el ser humano experimenta la muerte de los seres amados, por eso se pregunta: ¿tiene sentido la vida humana? A lo largo de la historia, la filosofía occidental ha respondido de distintas maneras a esa pregunta, pero nuestro siglo tiene otras exigencias, por lo tanto, hay que preguntarse los mismo otra vez, pues aunque las respuestas antiguas sean válidas, ellas ya no son suficientes ante el proceso de secu-

larización occidental y el crepúsculo de los proyectos de emancipación del ser humano. Pensando en esto, Ferry elabora una nueva respuesta, en el marco tanto de la exigencia kantiana de pensar en libertad, como la de la filosofía de sospecha, de permanecer fiel a la tierra. La respuesta de Ferry es el sentido de la vida humana, es el amor, entendiéndolo como amor sentimental. Son nuestros seres amados quienes construyen el sentido de la existencia. Así como dice Fito Paez, "al final lo que queda es abrazarse, confiar en el otro, amar y dejarse amar en medio de la balacera que es la vida".

Al pensamiento de Ferry se le puede objetar que su propuesta es demasiado antropocéntrica, que el mundo no se ha desacralizado como él intenta defender en su filosofía, pues si en Occidente el cristianismo ha perdido adeptos, en Oriente todavía es fuerte el budismo, al igual que las otras religiones asiáticas, además de los musulmanes, de las

religiones africanas y del mismo cristianismo en África. La verdad es que las religiones siguen siendo parte de la sociedad. Además, el cambio de un dios metafísico hacia a un dios humanizado, también es una forma de seguir construyendo ídolos. El ídolo de la razón cede espacio para el ídolo del ser humano. Otra objeción está referida al hecho de que amar sentimentalmente no hace que seamos más éticos y participativos en la política; del amor no nace un imperativo ético, por el contrario, a veces el amor vuelve más egoísta al ser humano. Otra vez cabría decir que el amor contemporáneo no es tan bello, es por eso que los divorcios se han aumentado en Occidente; las familias no son siempre espacios de libertad, y menos aún de construcción de sentido; la libertad humana no es un hecho objetivo en sí mismo; y por último, pero de igual importancia, el gran problema de la filosofía y de las otras ciencias,

- en la actualidad, no es el sentido de la vida humana, sino la vida en sí misma, es decir, la vida biológica, no solo la humana, sino la de todos los seres vivos, puesto que no somos seres aislados en la naturaleza y sino seres con la naturaleza, por eso, lo que realmente necesitamos no es salvar al ser humano del miedo a la muerte, sino salvar la propia vida, y principalmente, salvarla de la ambición humana. Construir sentido es importante, pero desde el hecho de que somos vida biológica tan dependiente de las otras vidas que habitan este planeta; que esas vidas son tan necesarias como la nuestra, que sin estas también nosotros no somos. Amar, pero no solo a los humanos, sino al todo, si el amor es capaz de una alteridad, entonces hay que extenderla a todo el planeta.

Bibliografía

- Camus, A. (1985). El mito de Sísifo. En A. Camus, *El libro de bolsillo* (3rd ed.). Madrid: Alianza Editorial. Recuperado a partir de http://www.correocpc.cl/sitio/doc/el_mito_de_sisifo.pdf
- Ferry, L. (1997). *El hombre-Dios o el sentido de la vida*. Barcelona: Tusquets editories.
- Ferry, L. (2004). *¿O que é uma vida bem sucedida?* Rio de Janeiro: Difel.
- Ferry, L. (2007). *Aprender a vivir, filosofía para mentes jóvenes*. Bogotá: Editorial Taurus.
- Ferry, L. (2009). *A sabedoria dos mitos gregos*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva.
- Ferry, L. (2010). *Aprender a viver: sabedoria para os novos tempos*. Río de Janeiro: Editora Objetiva.
- Ferry, L. (2012). *A revolução do amor: para uma espiritualidade laica*. Río de Janeiro: Editora objetiva.
- Ferry, L. (2012). *O anticonformista*. Río de Janeiro: Difel.
- Ferry, L. (2007). *O homem Deus ou o sentido da vida*. Río de Janeiro: Difel.
- Gaudium et Spes. Concilio Vaticano II: documentos completos. (2015). Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Hadot, P. (1999). *¿O que é filosofia antiga?* São Paulo: Editora Loyola.
- Juan Pablo II. *Veritatis Splendor*. (1993) Recuperado a partir de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatisplendor.html
- Kant, I. (1784). *¿Respuesta a la pregunta que es la ilustración?* Recuperado a partir de https://geografiaunal.files.wordpress.com/2013/01/kant_ilustracion.pdf
- Montaigne. *Ensayos*. Recuperado a partir de <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/ensayos-de-montaigne—0/html/>
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Recuperado a partir de <http://www.enxarxa.com/biblioteca/NIETZSCHE%20Asi%20hablo%20Zaratustra.pdf>
- Vicent, J., y Ferry, L. (2011) *O que é o ser humano: sobre os princípios fundamentais da filosofia e da biologia*. Petrópolis: Editora Vozes.

Empatía biológica como pilar de la moral

Jhoanzon Bustos S.

Licenciatura en Filosofía y Ciencias Religiosas
Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium
» jhoanzon26@hotmail.com

“Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla.”
(Smith, A., 2013).

Introducción

En este escrito se abordará el naturalismo ético como metodología para proponer que la moral es un mecanismo adaptativo que evolucionó conexas a la fisonomía de las especies. Tal vez, prueba de ello son sus tres capacidades de adaptación, que logran optimizar la supervivencia de los organismos: cooperacionismo, altruismo y empatía. Siendo esta última teoría la que se va desarrollar: empatía biológica como pilar de la moral. Así diremos que la empatía, aquí nombrada, se ve evidenciada en micro y macro organismos; es decir, estructuras de organismos vivos, unos más complejos que otros, los cuales aplicaron estas capacidades de adaptación biológica de acuerdo a sus necesidades de sobrevivir, siendo esto prueba de la moral biológica.

A continuación se pretende examinar la empatía como concepto fundamental del naturalismo ético, el cual supone que gran parte del comportamiento moral es el resultado del proceso evolutivo de las especies, partiendo desde los estados mentales y comportamentales. Asimismo, se busca responder a algunos interrogantes, como ¿qué importancia tiene la empatía en la comprensión del proceso evolutivo de la moral? Y de esta manera, ¿cómo aclarar el cuestionamiento sobre la empatía adquirida por la evolución desde un estado biológico?

La palabra empatía proviene del griego *em-páttheia*, que significa emoción o emocionado. En efecto, la empatía se entiende como asumir emocionalmente y cognitivamente el lugar del otro. En un sentido más amplio, es la capacidad de lograr comprender los sentimientos y emociones de los demás seres

vivos de una forma objetiva. Por tal razón, este artículo está dirigido a demostrar cómo la empatía está latente en estados mentales complejos y en grupos sociales organizados que han evolucionado, como son los casos del animal humano y las especies no humanas, en donde se denotan comportamientos empáticos para lograr vínculos que fortalezcan al grupo o la sociedad a la que pertenecen, para la preservación de la manada o de la especie.

De esta manera, se sustentará el artículo a partir de tres hallazgos, los cuales servirán de apoyo para desarrollar el tema sobre el fenómeno empático y dar respuesta a los cuestionamientos nombrados anteriormente. Estos subtemas se dividen en: empatía naturalista, es decir, que la evolución favorece a los animales que se ayudan entre sí; empatía biológica y neuronas espejo.

1. Empatía naturalista

Para empezar, puede decirse que la forma como comprendemos a los demás o en que sentimos compasión por otros, son rasgos de las funciones que hay en el cerebro. Por decirlo de manera diferente, conforman todo ese andamiaje de los contenidos mentales que existen en la complejidad de un cerebro que

ha evolucionado, en donde este logra discriminar estos factores latentes en el otro.

En lo referente a esto, Kathinka Evers (2010) hace una definición de la empatía biológica, propicia para analizar desde el campo de la neurobiología:

La neurobiología de la empatía constituye hoy el objeto de investigaciones profundas que sugieren capacidades para comprender los estados mentales de las otras personas, es una función cognitiva superior compleja, que presenta importantes variaciones individuales y contextuales en función de factores a la vez biológicos y socioculturales (p. 40).

En cuanto a lo que respecta al fenómeno empático, es indispensable la comprensión de las funciones cognitivas, puesto que es en ellas donde los procesos intelectuales y las

conductas surgen. Por ejemplo, permiten el desarrollo de la capacidad para distinguir o sentir lo que es la empatía. Al respecto Evers (2010) manifiesta que:



Cuando se tiene un trastorno específico es muy difícil distinguir la empatía como el trastorno de asperger, los que padecen este trastorno son incapaces de tener alguna comprensión del espíritu (estado mental) de los otros, ni de representarse la manera en que estos piensan o experimentan. Pero cuando llegan a lograrlo entran a la condición de experimentar simpatía. Otro ejemplo claro de esto pero en una posición contraria son los individuos psicópatas, la estructura de sus cerebros los torna incapaces de experimentar emociones tales como la simpatía o la vergüenza, o cualquier otra emoción moralmente pertinente (p. 40).

Debemos saber que existen distintas clases de empatía, solo nombraré algunas: cognitiva, emocional y la preocupación empática. No obstante, en este escrito solo se nombrarán, debido a que no son el objeto de estudio de este trabajo, pues su finalidad es abordar la empatía biológica, puesto que es el núcleo de la propuesta central de este escrito.

De esta forma, el artículo aquí planteado pretende mostrar la empatía como una característica biológica de las especies, donde los comportamientos sociales provienen no solo de la cultura, sino de características genéticas es decir, desde lo biológico. Por eso, el objetivo de este trabajo es lograr demostrar que la empatía no nace de forma espontánea en el cerebro de una especie animal, sea humana o no humana, ni de una forma dualista, es decir, la cultura antepuesta a la naturaleza, o bajo formas empáticas elegibles, sino que es intrínseca, y de crecimiento correspondiente al enfrentamiento de las especies con el mundo natural en busca de la supervivencia. De esta manera se puede retomar que “las tendencias morales son producto de la evolución” (De Waal, 2007, p. 47).

Por tanto, se puede decir que la empatía no nace de un hecho espontáneo en los estadios biológicos, ni meramente relacionado con el desarrollo social y cultural. Por el

contrario, como ha sucedido a lo largo de la historia de la teoría de la evolución y de las especies, “siempre se ve en los organismos cualidades de vestigios modernos suplantando fisionomías rudimentarias; tal como sucede con la empatía, lo mismo ocurre con los rasgos biológicos en donde lo viejo siempre está presente en lo nuevo” (De Waal, 2007, p. 48).

De este modo, vemos cómo se originó la empatía, tanto en la especie humana como en las especies no humanas. Al respecto, De Waal (2007) dice “que los arraigos o características empáticas nacen a partir del lenguaje y la cultura” (p. 49); no solo de una forma meramente genética, aunque tengamos las herramientas biológicas para adaptarnos al medio o para relacionarnos, lo que realmente hace que germine el fenómeno empático es el lenguaje y la cultura, como lo define De Waal. Y es en este punto donde surge el cuestionamiento planteado en este trabajo: ¿Cómo se logra mostrar la importancia del fenómeno de la empatía en la comprensión del proceso evolutivo de la moral?, así se podrá esclarecer y contestar dicho cuestionamiento, partiendo de la tesis del fenómeno empático. Como lo expone De Waal (2007), basado en Greenspan y Shanker (2004), estos autores dirán que “la presencia de los arraigos empáticos surgen a partir del lenguaje y la cultura” (p. 49).



La aparición de la lengua y la cultura en nuestra especie, y una posterior transformación del modo en que nos relacionamos con los demás, habría que buscar el origen de la lengua y la cultura en las tempranas conexiones emocionales y las «proto-conversaciones» que se producen entre la madre y el niño. En lugar de la empatía como meta, éste podría haber sido el punto de partida (Greenspan y Shanker citado por De Waal, 2007, p. 49).

Es decir, para que se diera el fenómeno empático, fue necesario un punto de partida en donde el lenguaje y la cultura jugaron un papel trascendental. Asimismo, como el estado biológico y evolutivo en la mente de las especies logró activar la empatía, el lenguaje pudo hacer que estas se entendieran y comprendieran. Con la cultura se estructuró la cognición para pertenecer a un grupo o manada, aprender las reglas y los desafíos que conllevan a interactuar con los otros. “Tanto desde el punto de vista del desarrollo como de la evolución, las formas avanzadas de empatía se ven precedidas y surgen de otras formas más elementales” (De Waal, 2007, p. 48). De esta forma, casi indirecta, la biología desafió todos los parámetros mentales donde el producto fue el fenómeno de la empatía. Según las investigaciones aquí planteadas, se diría que la empatía biológica fue el primer rasgo de comunicación entre las especies, así se muestra lo importante que es la esta para la comprensión y el proceso evolutivo de la moral. Tal como lo concluye De Waal (2007) en su trabajo,



La cultura y el lenguaje dan forma a las expresiones empáticas. La distinción entre «ser el origen de» y «dar forma a» es esencial, y aquí sostendré que la empatía es la forma original y pre-lingüística de vinculación interindividual que sólo de forma secundaria se ha visto sometida a la influencia del lenguaje y la cultura. Podemos presuponer que la empatía evolucionó en primera instancia dentro del contexto del cuidado paternal, que entre los mamíferos es obligatorio. (p. 49).

En resumen, se ha visto que la empatía adquirida por la evolución desde un estado biológico, comprobado desde la cultura y el lenguaje, originaron la forma del fenómeno empático, encontrando sus arraigos más primitivos en el comportamiento entre padres, madres y crías; surgiendo así el pilar de la moral que da lugar a otras formas más evolucionadas de la empatía.

2. La evolución favorece a los animales que se ayudan entre sí

Se observa que la gran mayoría de especies no humanas, así como la especie humana, poseen un valor adaptativo en la cooperación, logrando así prevalecer y sobrevivir más tiempo que las especies que actúan por su cuenta. Es decir, los animales que logran

trabajar en comunidad o grupo llegan a obtener mayores beneficios, puesto que todos se favorecen y se fortalecen, adquiriendo no solo protección, alimento y ayuda, sino también edificando vínculos entre el grupo o manada, conllevando al afecto, la cooperación y la reciprocidad. Lo anterior difiere de otras especies que solo buscan el beneficio propio, y que si se observan con detenimiento, puede descubrirse que su sobrevivencia es más dura y difícil.

- Por tal motivo, es importante resaltar que los vínculos obtenidos dentro del grupo suelen tornarse de alguna manera como filiales. Cabría decir que la empatía biológica es algo mucho más intrínseco que cognitivo, es decir, más biológico que aprendido, y nace en primera instancia entre madre y cría, en donde el cuidador trata de identificar las necesidades del que está a su cuidado; por eso Darwin insistía en que la moralidad y la empatía están arraigadas a la evolución.



Cualquier animal dotado de unos instintos sociales bien marcados, incluido el cariño parental y filial, inevitablemente adquirirá un sentido moral o conciencia tan pronto como sus facultades intelectuales hayan logrado un desarrollo tan elevado, o casi tan desarrollado, como en el hombre (Darwin, 1982, citado por De Waal, 2007, p. 39).

Lo expuesto por Darwin nos deja vislumbrar que la empatía, y a su vez la moral, provienen de unos rasgos genéticos y evolutivos, donde en ocasiones los animales, en sociedades complejas como la de los humanos, dan muestras de compasión, cooperacionismo y altruismo; esto no solo sucede con vínculos parentales, sino que se extiende fuera de los lazos parentales. Por ejemplo, "muchos animales sin duda sienten compasión ante la aflicción o el peligro de otros" (Darwin, 1982, citado por De Waal, 2007, p. 77).

Pero sin duda, según lo explicado por Darwin, este comportamiento no se dio de la noche a la mañana o por azar. La empatía surgió a partir de situaciones complejas, y tomó tiempo lograr distinguir las necesidades del otro, identificar aquellos estados donde la otredad presenta momentos de dificultad o desconsuelo; es decir, tomó mucho tiempo lograr observar al otro y saber diferenciar su estado. Según De Waal (2007), "la presión en la selección para prestar atención a los demás ha debido ser enorme" (p. 51).

Para concluir, se puede determinar que los rasgos empáticos surgieron a partir de la evolución "de animal social a animal moral" (De Waal, 2007, p. 47). Este trabajo tiene sus fundamentos en la moral evolutiva, desde el altruismo recíproco. A su vez, tiene como procedentes la justicia, el cooperacionismo y resolución de conflictos, los cuales surgieron a partir de una genética dada a través de una evolución, en donde las especies se vieron obligadas a estar en manadas o grupos, debido a que estaban expuestas a las adversidades de la naturaleza y el mundo; es decir, que de algún modo logró volverse intrínseca y de crecimiento correspondiente al enfrentamiento de las especies con la naturaleza en busca de la supervivencia. De esta manera, los sistemas nerviosos acondicionaron herramientas biológicas comportamentales, en las cuales se desarrollaron células complejas, como las neuronas espejo, para reflejar conductas apropiadas en el nicho social, en donde el objetivo es prevalecer al medio.

3. Empatía biológica y neuronas espejo

El primatólogo Frans De Waal hace referencia a los principales objetivos del surgimiento de la empatía en la especie humana y en las especies no humanas, donde las especies con cerebros complejos empezaron, dentro de sus sociedades, a generar vínculos, a tener comportamientos de cooperación y de reciprocidad. De Waal lo explica de la siguiente manera:

Podemos presuponer que la empatía evolucionó en primera instancia dentro del contexto del cuidado paternal, que entre los mamíferos es obligatorio al dar muestras de su estado mediante las sonrisas y los lloros, las crías humanas presionan a sus cuidadores para que les presten atención y actúen en consecuencia. Lo mismo es aplicable a otros primates. (De Waal, 2007, p. 51)

Asimismo, los principales rasgos de empatía surgen en la especie humana y especies no humanas a través de madre y cría, un ejemplo de ello se da en el momento en que la madre trataba de suplir las necesidades de la cría, al tener hambre, frío, dolor, entre otros. De este modo, la especie logra preservarse y sobrevivir. Este vínculo hizo surgir sentimientos en donde la empatía estaba latente en la psiquis de las especies que poseen un sistema nervioso complejo, no solo por comportamiento, sino por matices biológicas.

Entonces, se precisa que la empatía, siendo un rasgo moral, posee sus fundamentos en la psiquis desde un ámbito emocional e intuitivo. De esta manera, la neurociencia dirá que los dilemas morales logran activar áreas del cerebro donde se ven afectadas emocionalmente. También se consigue ver que en las especies no humanas, como en el caso de los primates, parientes de los *homo sapiens*, se logra discernir muchos de los comportamientos morales que estos últimos poseen. Esto a su vez nos precisa que la empatía es continua entre la parte moral humana y las características instintivas sociales que hay en los animales.

Existe un planteamiento teórico visto desde la neurociencia, que respalda lo expuesto en este artículo: las neuronas espejo. La filósofa Patricia Churchland logra, en su texto llamado *El cerebro moral* (2012), presentar ciertas características ligadas a aspectos neuronales, donde las especies poseen contenidos y comportamientos basados en la empatía, es decir, cuando se consigue interpretar al otro a través de su lenguaje corporal, observar su angustia, gozo, ira, tristeza, etc. El cerebro logra reconocer los estados mentales y así generar los estados empáticos y la comprensión sobre lo que le está ocurriendo a los demás.



Según este punto de vista, el hecho de que sienta empatía por tu sufrimiento depende de que mi cerebro simule tu expresión facial triste. Al adoptar esta idea bastante antigua y presentarla con el envoltorio de las neuronas espejo, el neurocientífico Marco Iacoboni ha propuesto una explicación general de la empatía según la cual el circuito de imitación central simularía (o imitaría internamente) las expresiones faciales emocionales de los otros (Churchland, 2012, p. 166).

Por esta razón, desde la teoría de las neuronas espejo se logra argumentar que al identificar las emociones y sentimientos de los demás, el cerebro logra distinguir a través de la imitación los estados mentales, es decir cuando podemos diferenciar los estados emocionales de los demás, como por ejemplo, su tristeza o si está pasando por determinada dificultad; el cerebro de la gran mayoría de los mamíferos logra activarse y puede colocarse en el lugar del otro, comprendiendo así su dificultad, lo mismo sucede no solo con las calamidades, sino con las cosas buenas, si el otro está en gozo o simplemente está feliz por algún motivo, entre otros.

De nuevo Churchland (2012) toma como base las teorías del neurocientífico Marco Iacoboni

ni para dar una explicación más concreta sobre lo que sucede en el cerebro a partir de los estados mentales de los demás. Iacoboni describe que por medio del "circuito de imitación central" logramos reconocer las expresiones del rostro de los demás, donde tiene un efecto en el cerebro, precisamente en el área llamada sistema límbico, por el cual la emoción demostrada en el rostro sería captada y comprendida por quien observaría a su semejante.

Lo expuesto nos conlleva a revisar la tesis de Marco Iacoboni, donde se logra, en efecto, argumentar que estas células nos brindan la capacidad de entender al otro, pero no todo queda allí, también da la capacidad de discernir las intenciones de los demás. Iacoboni (2009) dice:



Sin lugar a duda, las neuronas espejo nos brindan, por primera vez en la historia, una explicación neurofisiológica plausible de las formas complejas de cognición e interacción social. Al ayudarnos a reconocer las acciones de otros, también nos ayudan a reconocer y a comprender las motivaciones más profundas que las generan, las intenciones de otros individuos (p. 15).

Como podemos ver, a través de los estados mentales y las neuronas espejo llegamos al reconocimiento de las emociones, sufrimientos o sentimientos de los otros seres humanos, debido que el cerebro logra distinguir las expresiones corporales de los demás. Este hallazgo biológico de las neuronas espejo es muy importante para el planteamiento del fenómeno de la empatía, debido a que podemos sustentar que la empatía

biológica logra no solo surgir desde estados mentales aprendidos a través del contacto con el otro, sino también porque el cerebro evolucionó para adquirir células con la función de imitar y asimilar el comportamiento de quienes conforman el grupo social o cultural. Esto también sucede en especies no humanas con cerebros que desarrollaron dichas células, como es el caso de los elefantes, los delfines, los simios, los lobos y

otras especies, donde estos grupos animales tienen sus sociedades casi tan organizadas como la de los seres humanos.

En este sentido, podemos precisar que las neuronas espejo juegan un papel muy im -

portante en el estudio de la neurociencia y en el fenómeno empático. Por eso, a conti -
nuación se narra de qué manera fueron des -
cubiertas estas magníficas células que son de gran importancia para la neuroética.



Aunque por muchos años se trató de interpretar los estados mentales o las intenciones de los demás, pero la gran mayoría de teorías o hipótesis no llegaban a algo concreto, incluso muchos teóricos o filósofos dedicaron tiempo a trabajar de algún modo empírico sobre cómo entender la mente. Pero no fue hasta el descubrimiento de las neuronas espejo en 1996 por un equipo de neurofisiólogos a cargo de un colega de Marco Iacoboni llamado Giacomo Rizzolatti en la Universidad de Parma, Italia, donde inesperadamente se descubrieron estas fantásticas células en el cerebro de una especie de monos llamados macacos, donde habían insertado de una forma muy sutil en el cerebro de esta especie no humana unos electrodos que registraban las actividades de una única neurona (Iacoboni, 2009, p. 16).

Debido a lo anterior, es preciso decir que el área del cerebro donde hacía sus investigaciones el grupo de Rizzolatti, es denominada

o conocida como F5. En argumentos de Iacoboni (2009), esta zona del cerebro es explicada así:



El área estudiada por el equipo de Rizzolatti es una zona del cerebro conocida como F5, que abarca una parte grande del cerebro llamada corteza premotora: es la parte de la neocorteza que planifica, selecciona y ejecuta movimientos. El área F5 contiene millones de neuronas que se especializan en codificar un comportamiento motor específico (p. 18).

De esta manera, llegamos a un punto donde se logra demostrar que las neuronas espejo dan lugar a contestar la segunda pregunta de este trabajo: ¿Cómo aclarar el cuestionamiento sobre la empatía adquirida por la evolución desde un estado biológico? Ahora, bien podemos saber que estas células en el cerebro son producto de millones de años de evolución en especies humanas y no humanas, que valieron no solo para imitar o seleccionar movimientos motores, sino para comprender las emociones y sentimientos de los demás, puesto que dichas células dan la capacidad de sentir a través de lo que miramos, oímos, escuchamos; por esta razón, resulta fácil entender al otro o lo que está

haciendo, como por ejemplo, si estamos viendo que alguien se golpea muy fuerte en una parte del cuerpo que sabemos que duele o si oímos que alguien llora por un suceso lamentable. Así, estas neuronas espejo captan toda esta información y la convierte de algún modo como si estuviéramos pasando por lo mismo que la otra persona.

Por eso, en este artículo las investigaciones de Marco Iacoboni resultan muy pertinentes en cuanto al fenómeno empático, en el sentido de comprender los estados mentales de los demás. Igualmente, es debido a ello que entendemos que el papel que juegan las neuronas espejo en nuestra vida social

resulta muy necesario, puesto que podemos interactuar, compartir experiencias, emociones y entender los sufrimientos o gozos de los demás. "Para Iacoboni, las neurociencias pueden confirmar la existencia de un vínculo fuerte entre las neuronas espejo y la empatía" (Prensarúa, 2017).

Se cierra este apartado argumentando que las especies con mayor grado de moralidad y de empatía son las que forman o hacen parte de

un grupo o manada, como es el caso de los elefantes, los lobos y los primates. Sus comunidades son tan complejas, casi como las sociedades humanas. También se puede distinguir que son las que tienen más grado de sobrevivencia y beneficios, debido a su desarrollo evolutivo y a la forma en que sus cerebros lograron adaptarse para formar alianzas o sociedades, las cuales les permitió edificar una moral evolutiva para preservación de la especie.

Conclusiones

En definitiva, se puede decir que la empatía naturalista, a pesar de su complejidad, permite ser visualizada como un comportamiento que nace de la selección natural y es análoga a las demás herramientas fisiológicas de las especies, ya que esta también se adapta y evoluciona, considerándose así como un mecanismo de supervivencia moral, al igual que el cooperacionismo y el altruismo.

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, la empatía es un rasgo moral dado a través de la evolución, en donde la genética, el lenguaje y el comportamiento social fueron muy importantes para desarrollar sistemas nerviosos capaces de originar formas basadas en el fenómeno empático, encontrando de esta manera sus arraigos más primitivos en el comportamiento entre padres, madres y crías; germinando así el pilar de la moral, que da lugar a otras formas más evolucionadas de la empatía.

De esta manera, se afirma que las especies adquieren distintas formas de moralidad y de empatía, logrando así formar parte de un grupo o manada, como es el caso de los mamíferos y otras especies que desarrollan estos patrones morales. Así, se puede ver que las especies evolucionaron, tanto en su fisiología como en su comportamiento, para lograr sobrevivir.

De este modo se consigue demostrar que tanto el cerebro humano, como el de algunas especies no humanas, logró complejizar sus emociones. Esto quiere decir que sus arraigos empáticos se ven muy ligados no solo a su psiquis, al lenguaje o a la cultura, sino también a su evolución biológica, la cual evidencia que las neuronas espejo juegan un papel muy importante en el fenómeno empático.

Bibliografía

- Churchland, P. S. (2012). *El cerebro moral: lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*. España: Paidós.
- Dawkins, R. *Las claves del evolucionismo. El quinto primate*. Reino Unido: Matt Platts-Mils.
- Darwin. (2007). *El origen de las especies*. México: Grupo Editorial Exodo.
- Darwin, C. (1994) *El origen del hombre*. Colombia: Panamericana.
- De Waal, F. (2007). *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. España: Paidós.
- Evers, K. (2010). *Neuroética. Cuando la materia se despierta*. Argentina: Katz Editores.
- Iacoboni, M. (2009). *Las neuronas espejo: empatía, neuropolítica, autismo, imitación, o de cómo entendemos a los otros*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Smith, A. (2013). *Parte I, Sección I. Del sentido de la corrección, en la teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza.

La noción de 'Juego de Lenguaje' y el relativismo moral: ¿una conexión 'necesaria'?

Jorge Eduardo Arbeláez Orejuela

Estudiante de último semestre de Filosofía - Pontificia Universidad Javeriana
Profesor de Filosofía en el Colegio Aspaen Juanambú

» [*]Falta el contacto

Falta el contacto

Introducción

En esta reflexión me propongo analizar el tratamiento que hace Richard Rorty del constructo wittgensteniano de los 'juegos de lenguaje', bajo el cual pretende exponer su postura relativista de la moral ^[01]. Esta es una conexión realizada por el filósofo norteamericano en su obra *Contingency, irony, and solidarity*, donde bajo la «categoría» de contingencia, busca justificar su argumento referido a la intraducibilidad del lenguaje. Según él, la contingencia del mismo haría implausible cualquier intento por buscar una validez universal en los principios morales. Ese sería el presupuesto de su «utopía de cultura liberal» (Rorty, 1993, p. 69). Así, la traducibilidad del lenguaje entre diversas 'formas de vida' sería de imposible consecución, no habría sentido en pensar que hubiese alguna suerte de principios universales bajo los que se pudiera pensar la moral ^[02], pues no habría criterios para escoger entre esas diversas 'formas de vida'. A diferencia de Rorty, la tesis que pongo a consideración a lo largo de estas líneas es que la noción de 'juego de lenguaje' supondría ciertos límites al relativismo moral y no sería adecuado utilizarla como fundamento para justificar esta postura.

[01] Al referirme a relativismo moral hago alusión a aquella perspectiva filosófica según la cual el lenguaje moral es inconmensurable, lo que significa que es contingente y relativo solo a cada cultura o periodo histórico, por lo cual no sería posible hablar de valores morales que sean válidos para diversas comunidades, ni hablar de criterios bajo los que se pueda estipular que una acción moral sea más buena que otra.

[02] Sobre la conexión que hago entre lenguaje, formas de vida y moral, el §241 de las *Investigaciones filosóficas* arroja luces a este respecto: "¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?" – Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Esta no es una concordancia de opiniones, sino de formas de vida. (Wittgenstein, 2003)

Lo anterior, se fundamenta en tres razones. En primer lugar, la perspectiva de 'juego de lenguaje' como concepto de bordes borrosos implicaría que las fronteras entre los diversos 'juegos de lenguaje' estarían abiertas, por lo cual no sería posible delimitar cuándo culmina uno y comienza otro, y esto pondría en entredicho que sean intraducibles entre ellos; en segundo lugar, la noción de 'juego de lenguaje' está delimitada por reglas (Wittgenstein, 2013), de modo que habría un marco objetivo bajo el que se construirían los lenguajes, y si asociamos esto con la moral, en

tonces las decisiones de este orden no serían meramente arbitrarias, sino que estarían inscritas en un marco externo a la subjetividad del agente, que serían las reglas; en tercer lugar, el lenguaje, que depende de las 'formas de vida' y de los diversos 'juegos' bajo los que se construye, parecería ser inconmensurable entre la diversidad de 'juegos' y 'formas de vida' que hay en el mundo. No obstante, al haber un modo de actuar común entre los seres humanos, se podría afirmar que el lenguaje es traducible y que las 'formas de vida' son conmensurables entre ellas.

1. Relación entre filosofía moral – política y los 'Juegos de Lenguaje'

Relacionar filosofía política y la teoría wittgensteniana del lenguaje es indudablemente una empresa problemática, si tenemos en cuenta que las discusiones suscitadas en las Investigaciones filosóficas están asociadas a cuestiones relativas a ciertas particularidades del lenguaje. Así, Wittgenstein propone discusiones que no estarían directamente relacionadas con la teoría política-moral. Entre las problemáticas concernientes a la teoría del significado, aparecen algunas como: la preeminencia de lenguajes ideales sobre el lenguaje natural u ordinario; la pregunta de si el lenguaje tendría una esencia, o si por el contrario este significaría tan solo en el uso que se haga de las palabras en un contexto específico; la cuestión de si habría que dar una primacía a las reglas semánticas que permitan ver si un enunciado es falso o verdadero o, por el contrario, analizar las re-

glas pragmáticas que permitan ver si en determinado contexto una preferencia es falsa o verdadera, etc.

A primera vista, ninguna de estas preguntas tendría por qué relacionarse con determinada teoría descriptiva o normativa de la política, o con supuestos debates entre 'liberales' y 'comunitaristas,' y de hecho, no hay relación directa entre estos dos conjuntos de problemáticas (controversias entre diversos filósofos del lenguaje y entre filósofos políticos). No obstante, en las Investigaciones filosóficas sí se proponen algunas intuiciones que podrían abrir el panorama para la interrelación entre los análisis filosóficos acerca del lenguaje y los análisis filosóficos políticos. Específicamente, hay dos nociones que me parece, abren el horizonte para aplicar los análisis wittgenstenianos a la teoría polí-

tica. La primera es relativa al uso público del lenguaje. Con respecto a esto, Wittgenstein afirma que “seguir la regla’ es una práctica. Y creer seguir la regla no es seguir la regla y por tanto no se puede seguir privadamente la regla porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla” (Wi

ttgenstein, 2013, p. 202). La segunda concier -
ne a los ‘juegos de lenguaje’. En las Investiga -
ciones filosóficas se realiza una asociación
directa entre lenguaje, ‘juegos de lenguaje’ y
‘formas de vida’. El filósofo se mueve en esta
línea a lo largo del §241. Veamos:



“¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?” –Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Esta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida (Wittgenstein, 2013).

La primera noción está relacionada con la teoría política, porque ubica el uso del lenguaje en el espacio común de los hombres, esto es, en el ámbito público, y esta teoría se dedica, precisamente, a reflexionar sobre los fenómenos que ocurren en dicho espacio. Además, si el lenguaje significa públicamente, luego tiene unas reglas que, por más «borrosas» que resulten, le dan su condición de posibilidad. Si no hubiese unas reglas compartidas con respecto al uso del lenguaje, este no tendría significación alguna, pues no habría comunicación entre los hablantes. Asimismo, de un reconocimiento del lenguaje como fenómeno público, procede una concepción de la ‘forma de vida’, como algo que significa entre los seres humanos, y no privadamente, al margen de los otros. En otras palabras, si el lenguaje no fuera público no habría ‘formas de vida’, y sin ‘formas de vida’ no habría lenguaje, pues este no existe como algo privado.

Anteriormente ilustré cómo la contingencia del lenguaje, según Rorty, parecería fungir como un argumento para «demostrar» la incommensurabilidad entre diversos juegos. De este modo, el filósofo norteamericano, llevando los ‘juegos de lenguaje’ a la filosofía política, construye su concepción de una inconmensurabilidad de la moral, por la inconmensurabilidad misma entre las diversas ‘formas de vida’. En esto radica su etnocentrismo liberal, en el que “[la] argumentación solo puede ocurrir donde el ‘espacio lógico permanece fijo’, no entre ‘juegos de lenguaje’ [diversos]” (Steele, M, 1993, p. 150). En esta línea, “Rorty quiere desechar cualquier justificación racional basada en la naturaleza humana o derechos universales y hacer de la prioridad de la justicia un asunto contingente e histórico de nuestra tradición” (Steele, M, p. 165).

2. Los 'Juegos de Lenguaje' y sus bordes borrosos

Un primer desarrollo que nos permitiría ver las limitaciones de la interpretación de Rorty acerca de los 'juegos de lenguaje' puede ser el fragmento en que Wittgenstein se

refiere a estos como conceptos de bordes borrosos. El filósofo austriaco (2003) se pregunta, con respecto a ello:

¿[Cómo] le explicaríamos a alguien qué es un juego? Creo que le describiríamos juegos y podríamos añadir la descripción "esto, y cosas similares, se llaman 'juegos'". ¿Y acaso sabemos nosotros mismos más? ¿Es acaso solo a los demás a quienes no podemos decir exactamente qué es un juego? –Pero esto no es ignorancia. No conocemos los límites porque nos hay ninguno trazado (p. 69).

Y más adelante, sostiene que «[puede] decirse que el concepto de 'juego' es un concepto de bordes borrosos. –"¿Pero es un concepto borroso en absoluto un concepto?". –Es una fotografía difusa en absoluto una figura de una persona? Sí» (p. 71). La distinción que Rorty busca llevar al extremo, entre diversos juegos de lenguaje, no implica una absoluta inconmensurabilidad entre ellos, como él lo plantea desde su filosofía de la contingencia y etnocentrista ^[03]. La noción de 'juego de lenguaje' como concepto de límites borrosos podría interpretarse de dos modos. El primero,

el que parecería desarrollar Rorty, lo caracterizaría por su contingencia. Si algo es borroso, entonces no es evidente, sino contingente. Lo borroso no puede ser visto como necesario, como absoluto. De modo que al no haber una necesidad lingüística en tanto que los 'juegos de lenguaje' no son evidentes –no tienen límites claros trazados–, no quedaría más que asumir una postura del lenguaje como fenómeno contingente y, en esta línea, como inconmensurable entre diversas comunidades.

En este sentido, Rorty (1993) dice que:

[cuando] consideramos ejemplos de juego de lenguaje alternativos –el vocabulario de la política ateniense antigua versus la de Jefferson, el vocabulario moral de san Pablo versus el de Freud, la jerga de Newton versus la de Aristóteles, el idioma de Blake versus el de Dresden– es difícil pensar acerca del mundo haciendo del uno mejor que el otro, acerca del mundo decidiendo entre ellos (p. 5).

[03] Vale aclarar que el etnocentrismo de Rorty no es como los etnocentrismos tradicionales que buscan mostrar que su propia cultura es mejor que otras. El etnocentrismo de Rorty es un desarrollo teórico para fundamentar su categoría de contingencia, por la cual el lenguaje entre diversos hablantes, en diferentes comunidades lingüísticas, sería inconmensurable.

Así, no habría ninguna diferencia cualitativa entre dichos 'juegos de lenguaje', y tampoco existiría forma de evaluar entre ellos. Todos estarían enmarcados en la contingencia de su contexto y no podrían ser extraídos de ahí. No habría una descripción real acerca de la superioridad de unos sobre otros.

El otro modo de interpretar la intuición Wittgensteiniana de unos 'juegos de lenguaje', el que trataré de justificar y que se opone al de Rorty, considera que de estos, como concepto con límites borrosos, no sigue necesaria

mente la aceptación de una contingencia total^[04] del lenguaje, entendiendo esta última como la inconmensurabilidad entre diversos 'juegos' y, en esa medida, su incomunicabilidad. Precisamente, como los límites trazados entre diversos 'juegos de lenguaje' son borrosos y parecería que el agente no puede distinguir con claridad entre estos, es posible la comunicación entre múltiples 'juegos', de lo cual lleva a determinar que no son inconmensurables. En efecto, ¿cuál sería el límite trazado entre ellos? ¿Dónde culminaría uno para que inicie otro? De modo que:



puedo darle límites rígidos al concepto de 'número' así, esto es, usando la palabra «número» como designación de un concepto rígidamente delimitado, pero también puedo usarla de modo que la extensión del concepto no esté cerrada por un límite. Y así es como empleamos de hecho la palabra «juego». ¿Pues de qué modo está cerrado el concepto juego? ¿Qué es aún un juego y qué no lo es ya? ¿Puedes indicar el límite? No. Puedes trazar uno: pues no hay aún ninguno trazado (Wittgenstein, 2003, p. 68).

Como no es fácilmente determinable el límite que separa a los múltiples juegos, sería posible establecer comunicación y comparaciones entre, por ejemplo, dos 'juegos de lenguaje' distintos. Justamente, al ser un concepto de bordes borrosos, la noción de 'juego de lenguaje' no es inconmensurable, pues no es fácil determinar con claridad las reglas bajo las que se rigen los múltiples 'juegos', de lo que se sigue que a pesar de la diferencia, hay grandes similitudes entre estos. Pongamos por caso un escenario neutral en el que dos personas, representantes de dos culturas diferentes, se reúnan para discutir sobre sus horizontes morales particulares y conocer sus rasgos específicos. En la discusión llegaron a la conclusión de que el incesto es igualmente

desaprobado tanto en la cultura 'A' como en la cultura 'B', de que hay relaciones jerárquicas y que siempre hay alguien que lidera a los demás miembros del clan, tribu, civilización, o como se quiera llamarle a esa comunidad; también coinciden en que hay acciones mal vistas por los demás miembros del grupo. Este caso hipotético significaría que los 'juegos de lenguaje' tienen límites borrosos, por lo que ¿dónde residiría la diferencia tan marcada que se supone sugiere la noción de 'juegos de lenguaje', si hacemos caso a lo dicho por Rorty? El lenguaje moral tendría ciertas similitudes más allá de la contingencia lingüística a la que estamos sometidos y que separa a las diversas culturas, pues habría algo común a los diversos 'juegos de lenguaje'. Estos ten

[04] No podemos dejar pasar por alto la aclaración según la cual en buena medida sí lo es.

drían como condición de existencia la presencia de seres humanos, los cuales, además, contarían con una condición antropológica común, a saber, la posibilidad de desarrollar lenguajes que, como veremos a continuación, dependen de las reglas.

3. Los 'Juegos de Lenguaje' en el marco de reglas

El lenguaje está mediado por reglas, y aun cuando estas son cambiantes, no dejan de ser ese criterio externo al hablante, que facilita que este pueda emitir sus preferencias con significatividad a los receptores. Evidentemente, según la perspectiva de Wittgenstein, estas reglas no son fácilmente observables, pues

¿cuántos géneros de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden? – Hay innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos «signos», «palabras», «correcciones». Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan (Wittgenstein, 2003, p. 23).

La multiplicidad del lenguaje entonces, haría de las reglas algo difícilmente identificable, pero más allá de la flexibilidad que cada 'juego de lenguaje' tenga con respecto a la demarcación de reglas, está ese marco «objetivo» que lo determina. Consecuentemente, el lenguaje no podría ser visto como algo privado y meramente subjetivo, pues las condiciones de uso del mismo remiten a la vida en común. Pero, ¿qué tendría que ver esto con la lectura que hace Rorty de los 'juegos de lenguaje' para fundamentar su argumento de la relatividad de la moral, a partir de la contingencia del lenguaje? Esta cuestión de un lenguaje adscrito a reglas es importante para el debate general de esta reflexión, porque significa que este no es algo subjetivo, es decir, no sería posible crear lenguajes privados. El lenguaje se remite a la presencia de grupos humanos. Una visión como la que tiene Rorty de los 'juegos de lenguaje' le sirve para justificar su relatividad de la moral, en tanto que esta sería inconmensurable, y sería de este modo no solo porque haya 'juegos de lenguaje' distintos que puedan ser asociados a las culturas, sino, en gran medida, porque el conflicto entre diversas visiones de una vida buena se remite al hecho de que parecería no haber una justificación racional, para hablar de la superioridad de un horizonte moral frente a otro. Así, la moralidad quedaría remitida al ámbito privado. No habría posibilidad de un horizonte de vida buena que estuviera "por fuera de nuestros deseos" (Steele, 1993, p. 143). En otras palabras, la moralidad ^[05] sería o bien un 'juego de lenguaje' absolutamente privado o relativamente privado ^[06], pues no se podría "dar un criterio de error" (Rorty, 1993, p. 74). Esas, en últimas, la moralidad liberal democrática que Rorty estaría defendiendo.

[05] Que informa las 'formas de vida'. Es decir, toda 'forma de vida' incluye una perspectiva moral.

[06] Sus parámetros serían válidos tan solo al seno del grupo particularísimo al que pertenezca al agente.

Ahora, devolvámonos sobre el fundamento de esa relatividad moral, a saber, la continuidad del lenguaje que se presupone a partir de la noción de 'juegos de lenguaje'. Dicha noción no sería válida para proponer una tesis moral relativista, porque supone que no hay algo 'objetivo' que determine la buena acción, sino que el criterio para ello sería algo privado. Pero hemos visto cómo los 'juegos de lenguaje' están determinados por reglas, las cuales son 'objetivas' y públicas, en lugar de privadas. Si moral y 'juego de lenguaje' tienen cierto nivel de equivalencia ^[07], no sería viable asociarlos a una concepción

individualista de la moral, porque los 'juegos de lenguaje' solo pueden ser construidos en el ámbito público, no son meras «actitudes proposicionales». Por lo tanto, el argumento de Rorty tendría un problema conceptual desde el comienzo de su hilación. No se puede hablar de moral como algo individual, desde una noción cuyo fundamento es la vida pública, y "Rorty nos urge a renunciar a la dimensión teórica y a escribir solo de una manera irónica que reconozca la continuidad del lenguaje, del yo^[08] y de la comunidad" (Steele, 1993, p. 144).

4. La acción como lo común a los seres humanos: la traducibilidad de 'las formas de vida'

El punto de partida de Rorty es que hay una inconmensurabilidad entre los 'juegos de lenguaje'. Este concepto de inconmensurabilidad "justificará su intento de mostrar, más que argüir contra estas posiciones [que se oponen a la suya], en tanto que el argumento solo puede darse en el 'juego de lenguaje', pero no entre 'juegos de lenguaje'" (Steele, 1993, p. 144). Consecuentemente, "la argumentación solo puede darse donde el «espacio lógico permanece fijo», no entre 'juegos de lenguaje'" (Steele, 1993, p. 150). Según él, no sería posible traducir diversos 'juegos de lenguaje' o 'formas de vida', y esto les daría ese carácter inconmensurable. El filósofo norteamericano se toma la tarea de fundamentar este argumento, porque sospecha "de la idea de una validez universal"

(Rorty, 1993, p. 67). Efectivamente, cada 'juego de lenguaje' guarda unas características propias, pues como ya se vio, hay unas reglas que lo determinan, y en esa medida hay una cierta inconmensurabilidad con la que posiblemente Wittgenstein estaría de acuerdo.

No obstante, aun cuando el filósofo austriaco no parezca tener interés alguno en fundamentar una idea de naturaleza humana, sí da pistas de algunos alcances antropológicos con su teoría del significado. En primer lugar, reconoce que los seres humanos están inmersos en 'prácticas' comunes, a lo cual le sigue una antropología que reconoce al carácter social de los seres humanos, pues además, los lenguajes solo tienen un significado al seno de los contextos y a par

[07] Pues las 'formas de vida' están enmarcadas en horizontes morales, determinados en cosmovisiones específicas. Toda cosmovisión lleva en sí una concepción de lo bueno y de lo malo.

[08] La cursiva pertenece al autor.

tir del uso de las palabras en ellos. En segundo lugar, afirma que el lenguaje es constitutivo de lo humano, somos algo así como hablantes por excelencia. En tercer lugar, hay una idea de que la acción humana sobrepasa los límites de los lenguajes particulares de cada comunidad. Sería posible llegar a otro país con una lengua y costumbres

- totalmente distintas a las nuestras y comunicarnos de algún modo.

- Que hay una concepción antropológica implícita en las Investigaciones filosóficas posiblemente resulte una tesis refutable y problemática. Sin embargo,



[la] idea de formas de vida es lo que frecuentemente se ha tomado como señal de la viabilidad del pensamiento de Wittgenstein con respecto a la sociología y la antropología. Wittgenstein ve al lenguaje como la marca de la sociabilidad humana: así, las formas de vida humanas se definen por el hecho de que son creadas por y a través de aquellos que poseen un lenguaje (Das, 1998, p. 180).

Además, hay ciertas nociones a lo largo de algunos de los párrafos de su obra que dejan ver que de algún modo esto es así. Desde el inicio (§1), él afirma que habría un lenguaje natural común a todos los pueblos (Wittgenstein, 2003); la acción humana como lo común, más allá del lenguaje ^[09]; el lenguaje mismo como expresión de lo humano, y parecería estar, en alguna medida, bajo relación de identidad con ello; y las prácticas y ‘formas de vida’ que pertenecen a seres humanos (que por supuesto, tienen lenguaje) ^[10].

Si hay una postura antropológica en esta obra, resulta relevante en el marco de este análisis de la noción de ‘juegos de lenguaje’

a partir del problema del relativismo moral, porque sugiere que habría unos rasgos comunes entre los seres humanos, y si esto es cierto, entonces no sería posible hablar de la «teoría» wittgensteniana como el fundamento para una inconmensurabilidad en diversos órdenes. La flexibilidad de esta teoría del significado deja abierto el terreno para hablar de cierta inconmensurabilidad en esa multiplicidad de ámbitos. Lo que no sugiere que el lenguaje sea completamente intraducible, pues sí parecería haber una visión antropológica que permite hablar de unos rasgos comunes entre los seres humanos, a pesar de la variedad de ‘juegos de lenguaje’.

[09] Cf. §207. En él profundizaré en el siguiente apartado.

[10] Cf. §23

5. Discusión

Dicho todo lo anterior, es posible decir que la lectura que hace Rorty de los 'juegos de lenguaje' no es completamente acertada. Podemos asentir a que Wittgenstein reconoce la variedad de 'juegos' y la multiplicidad de lenguajes. También apela a una concepción del significado del lenguaje desde su uso, lo cual sugiere una consciencia de que este se desarrolla en contextos determinados y distintos. Una proposición puede significar algo en determinada comunidad lingüística y simbolizar algo muy distinto en otra comunidad. Es, de igual modo, consciente de que los lenguajes son dinámicos y no estáticos, y en esa medida, no hay una esencia que los determine, no son unívocos y sus reglas no son evidentes. En este sentido, Smart (1957) concluye, en el marco de una lectura del autor de las Investigaciones filosóficas similar a la de Rorty, que su "aserción con respecto a la esencia lleva a Wittgenstein en la dirección de un subjetivismo y un relativismo que él aparentemente es incapaz de ver" (p. 232).

No obstante, a pesar de esas características que harían del lenguaje un fenómeno más o menos contingente, no es consecuente que esta noción pueda utilizarse para determinar una absoluta contingencia del lenguaje, y de acuerdo a lo anterior, no es un argumento para la tesis del relativismo moral, a diferencia de lo planteado por Smart, y más sistemáticamente, por Rorty. Esto debido a que, como se pudo notar previamente, el hecho de que los 'juegos de lenguaje' tengan bordes borrosos significa que es difícil iden-

tificar cuándo se pasa de un 'juego' a otro. Si esto no es claro, entonces la inconmensurabilidad entre 'juegos de lenguaje' distintos no es absoluta, porque no hay unos límites evidentes que los delimiten, de lo que se concluye que dos 'juegos de lenguaje' distintos pueden comunicarse y compararse.

Además, si bien es claro que para Wittgenstein las reglas bajo las que se rigen los 'juegos de lenguaje' no son obvias, ni son las mismas para todos ellos, es también cierto que hay unas reglas que los condicionan, que les permiten su existencia. Sin la presencia de estas no sería posible la comunicación. De igual modo, que estas condicionen el lenguaje quiere decir que no hay lenguajes privados, y si no hay este tipo de lenguajes, la moralidad no es tan subjetiva y relativa como lo sugiere Rorty. Hay algo externo que determina los lenguajes y las reglas, las cuales son objetivas. Como agentes lingüísticos estamos inmersos en reglas de uso del lenguaje, y estas precisamente lo que evitan es que construyamos lenguajes arbitrarios y meramente subjetivos ^[11]. En esa medida, las Investigaciones filosóficas no presuponen un subjetivismo. El significado público de las proposiciones sugiere que el lenguaje no puede ser algo privado. Y si el lenguaje, que está directamente relacionado con las 'formas de vida', no es algo privado, pues las cosmovisiones (toda cosmovisión lleva implícita en sí una manera de entender lo bueno y lo malo) tampoco lo son. De aquí que haya criterios externos a la arbitrarie-

[11] Y no parece del todo desafortunado asociar lenguaje y moral. La moral informaría determinado 'juego de lenguaje'.

dad y a la subjetividad de los agentes para determinar unas condiciones objetivas de 'forma de vida'. Finalmente, no tenemos solamente que los lenguajes son traducibles y conmensurables en la medida en que se pue-

den comunicar, sino que también, a pesar de la ineludible contingencia de estos, la acción humana es otro modo de hacerle frente a dicha finitud. En contraposición a esto, Rorty (1993) sostiene que



[ambos] filósofos [refiriéndose a Wittgenstein y Davidson] tratan los vocabularios alternativos más como herramientas alternativas que como piezas de un rompecabezas. Tratarlos como piezas de un rompecabezas es asumir que todos los vocabularios son reducibles a otros vocabularios o capacitados para ser unificados con todos los otros vocabularios en un súpervocabulario (p. 11).

No obstante, según Wittgenstein (2003), sí parecería haber esa suerte de «súpervocabulario», pues «[el] modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño» (p. 207)^[12]. Inclusive, podemos haber llegado a un 'juego de lenguaje' absolutamente distinto del nuestro, pero hay un «sustrato» común a los seres humanos que se mantiene más allá de las particularidades de cada 'juego de lenguaje'. Este «sustrato» común sugiere que la inconmensurabilidad, la in traducibilidad y, en general, la contingencia del lenguaje, no son fenómenos absolutos y pueden ser, en alguna medida, remedia-

dos, lo que implica que el relativismo moral no es una consecuencia necesaria de ver el lenguaje como un 'juego'. De hecho, esta visión del lenguaje como 'juego' impone ciertos límites a las construcciones relativistas de la moral, pues denota el límite impreciso entre los diferentes 'juegos', su dependencia a reglas «objetivas» y su alcance universal en el marco de comunidades humanas que comparten en la elaboración de 'juegos de lenguaje' un lugar común, más allá de que estos encarnen diversas 'formas de vida' de acuerdo al contexto particular de cada una de esas comunidades.

[12] El contexto de este párrafo es el caso de un escenario hipotético, expuesto en el §206, en el que Wittgenstein nos invita a imaginarnos como si fuésemos exploradores llegando a un país desconocido, con un lenguaje totalmente extraño al propio.

Bibliografía

- Das, V. (1998). Wittgenstein and anthropology. *Annual Review of Anthropology* , 27(1), 171-195. doi:10.1146/annurev.anthro.27.1.171
- Rorty, R. (1993). *Contingency, irony and solidarity* . United States of America: Cambridge University Press.
- Smart, H. (1957). Language-Games. *The Philosophical Quarterly* , 7(28), 224-235. doi:10.2307/2216659
- Steele, M. (1993). How Philosophy of Language Informs Ethics and Politics: Richard Rorty and Contemporary Theory. *Boundary 2* , 20(2), 140-172. doi:10.2307/303361
- Wittgenstein, L. (2003). *Investigaciones filosóficas* . México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Implicaciones Políticas del Nuevo Realismo

Robinson Zabala C.

Licenciatura en Filosofía y Ciencias Religiosas
Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium
» rozatp@yahoo.es

Unos confían en la cadena inexorable de la necesidad, los otros confían en la casualidad.
El hombre de razón se limita a hacer las hipótesis partiendo de los datos de hecho. Para él la necesidad prueba demasiado, la casualidad prueba demasiado poco
(Bobbio, 2003, p. 461).

Introducción

El siglo XXI señala grandes desafíos para la humanidad; la validación del pensamiento de este tiempo y, por ende una consecuente y nueva lectura que contribuya a reorientar sus conceptos, valores, logros y, porque no, hasta sus especulaciones, es uno de ellos. En el campo filosófico, ha surgido “el nuevo realismo”; una tendencia de pensamiento que cuestiona y critica las propuestas de la tradición filosófica posmoderna, particularmente desde una lectura ontológico-social. La política, categoría social por excelencia, y que tanto desprestigia viene enfrentando en los últimos años a nivel mundial (y por obvias y seria razones que podríamos describir detalladamente en otro momento), requiere urgentemente una reorientación.

Este artículo busca indagar las implicaciones políticas que se derivan de este nuevo realismo. ¿Cuáles son? ¿Desde la óptica de este nuevo realismo se logra explicar lo que le sucede a la política del mundo de hoy? ¿Puede esta tendencia de pensamiento, ser tan influyente, que pueda, además, promover cambios relevantes hacia una reorientación global de los principios éticos, de la política, de la distribución de los recursos, de una práctica social acorde con las necesidades y desafíos de la actualidad?

Se propone hacer una lectura crítica de la propuesta neorealista, para que una vez identificadas sus implicaciones políticas, se

pueda lograr el alcance de un objetivo mayor, el cual consiste en rastrear sus posibles consecuencias dentro del marco de la política contemporánea global. Inicialmente se aborda una corta exploración al hecho político en la posmodernidad, como punto necesario de partida. Acto seguido se averiguará sobre el concepto de nuevo realismo; posteriormente, y de manera preliminar, se indagarán las implicaciones o repercusiones que el nuevo realismo presenta. Las consecuencias políticas y su potencial efecto en la política actual serán analizadas en un proyecto de investigación más profundo. Finalmente, se concluirán los aportes más relevantes de la presente lectura crítica.

1. El hecho político en el marco de la condición posmoderna

Con relación al pensamiento y los aportes del siglo anterior, se debe hacer una lectura crítica dentro del gran marco de la tendencia de pensamiento denominada como posmoderna; esto podrá dar cuenta de lo que ha sucedido con los aportes y el pensamiento en años pasados, es decir, a partir de 1950, fecha de inicio, según los autores más prestigiosos, de una nueva época, una vez que se considera, según estos, que la edad moderna ha culminado.

El pensamiento posmoderno ha procurado dar explicación a tendencias y a hechos particulares de su época de influencia; ha intervenido en su devenir histórico y en sus propios campos de acción. Equívocamente o no, ha podido pensar respecto a sus problemas, asumiendo un compromiso con lo que ha de

mandado su momento histórico. Incluso, se ha atrevido a cuestionar la validez del tipo de pensamiento reinante en la modernidad. Es así como refiriéndose al modernismo, el filósofo francés Jean-François Lyotard, considerado uno de los mentores de la llamada posmodernidad, ha dicho: "A pesar de la nostalgia, ni el marxismo ni el liberalismo pueden explicar la actual sociedad posmoderna. Debemos acostumbrarnos a pensar sin moldes ni criterios. Eso es el posmodernismo" (Iriarte, 1985).

Se debe considerar la afirmación anterior, ya que se trata, tal vez, de una observación subjetiva del autor. Ningún concepto del pasado puede invalidarse completamente, máxime si se puede considerar que fue relevante en un momento determinado de la historia; no

obstante, puede dársele una nueva lectura, para lograr determinarle o no un grado de validez. Ningún aporte podrá tildarse de su perfluo, ya que marcó una tendencia, que se quiera o no, aún hoy afecta a la sociedad.

Por razonamientos como el presentado, se fue volviendo tendencia el abandono de esos grandes metarelatos que otrora significarían luchas sociales, debates candentes y procesos apasionantes de emancipación y transformación en Europa y en el mundo entero. Y sin embargo, se desgastaron -según los posmodernos- los llamados continuos a la libertad, la soberanía, la lucha por los derechos de los pueblos, y hasta el concepto de "verdad" en el que tanto tiempo ha invertido la humanidad, o la validez o invalidez de los hechos.

Si la modernidad suponía una confianza en la razón, la posmodernidad dirá que todo es relativo, que no hay verdad absoluta; si la modernidad abogaba por un antropocentrismo, la posmodernidad expresará (basándose en hechos históricos, como la explotación del hombre por el hombre, por ejemplo) que el ser humano perdió su protagonismo y que es movido por fuerzas que no conoce y, por lo tanto, lo manipulan; el racionalismo y el positivismo, que antes suponían cohesión social, progreso y emancipación ahora no tendrán vigor en la posmodernidad y habrá una vuelta al nihilismo. Un panorama tan desolador parece ser la razón de ser del pensamiento que, se supone, alberga el hombre del siglo XXI y la sociedad que construye –o deconstruye-.

2. El nuevo realismo: origen, contexto y alcance

En medio de lo que se ha descrito anteriormente, se hace relevante el aporte de un nuevo tipo de pensamiento; es responsabilidad de este siglo –y de sus pensadores- dar cuenta de los acontecimientos que se suscitan hoy, y proponer guías coherentes de pensamiento para la humanidad en los años venideros.

Indagar sobre "el nuevo realismo" brinda la posibilidad de admitirlo, o no, como parte de un nuevo vocabulario; considerarlo si, o no, pertinente en este momento histórico; considerar si es apropiado apoyarse en esta tendencia para elaborar una mirada objetiva de los hechos (en especial

el hecho político), para su adecuada interpretación.

2.1. Origen

El nuevo realismo tiene asidero en la época contemporánea, así se logra afirmar una fecha de inicio que pasará a la historia (año 2012), pero ha compartido escenarios con los posmodernos. Su deserción de la posmodernidad se produce, también, por necesidad, ya que llega otro siglo, y porque en esta línea del tiempo es bueno y consecuente re-pensarse, quitarse de en medio de los este-reotipos y validar un pensamiento nuevo;

uno que afronte todos los nuevos conflictos y que, de paso, revitalice a la filosofía, la política, las ciencias y la cultura en general. Así fue cómo surgió el pensamiento posmoderno dentro de la modernidad.

Se asiste hoy, en la historia de la humanidad, al inicio de un nuevo siglo, pero se hace presencia en un mundo globalizado, considerado por varias razones como “una gran aldea global”, donde las repercusiones históricas de conflictos, formas de gobierno, hechos políticos y acontecimientos económicos se pueden percibir en cualquier parte del planeta.

A la luz de los hechos, materia prima fundamental para el pensamiento del siglo XXI -por lo menos desde la propuesta del nuevo realismo-, es conveniente evaluar todas las actividades humanas: el conocimiento, la economía y, sobre todo, lo que es motivo de inquietud y lo que se pretende abordar en este artículo: la política y su efecto en beneficio o detrimento de la misma especie humana, para poder proponer lo que pueda considerarse necesario, coherente, válido e integrador, y, en últimas, trazar una ruta, desde la filosofía -nuestro menester-, que acompañe los diversos procesos del hombre y el mundo contemporáneo.

El término “nuevo realismo” fue contemplado por primera vez en el campo del arte del siglo XX en Francia, y fue una de las numerosas tendencias de la vanguardia de los años sesenta, que proponía una reacción contra el expresionismo abstracto. El nuevo realismo, como tal, surgió como una filosofía expuesta en los inicios del siglo XX por un grupo de profesores norteamericanos, basándose en viejas formas de realismo. Su posición pertenece a una categoría mayor de visiones, a

veces llamada Monismo Neutral o Empirismo Radical (William James), en contraposición al dualismo de John Locke. Su propuesta no ha tenido éxito en el siguiente siglo, en parte por el problema de la naturaleza de las ideas abstractas y su representación.

En el marco de la hermenéutica, como una reacción en contra de los resultados constructivistas o nihilistas de la postmodernidad, Mauricio Ferraris (2012) ha propuesto el así llamado **nuevo realismo**, una orientación filosófica compartida tanto por filósofos analíticos, como por filósofos continentales: el alemán Marcus Gabriel, co-fundador del movimiento, y el brasilero Rossano Pecoraro, quien propone una ontología política basada en el nuevo realismo italiano, son dos autores representativos.

El nuevo realismo está conectado con otros movimientos realistas que surgieron independientemente, pero que responden a necesidades similares, tales como el **realismo especulativo**, defendido por el filósofo francés Quentin Meillassoux y el filósofo americano Graham Harman.

Los postulados básicos de la tendencia denominada nuevo realismo son, entre otros:

- En el mundo natural, las diferentes formas de vida pueden interactuar en el mismo ambiente sin compartir ninguno de los esquemas conceptuales que conocemos.
- El nuevo realismo supone que la ciencia no es sistemáticamente la medida última de la verdad y la realidad.
- En el mundo social, las intenciones y comportamientos humanos son hechos posibles por una realidad que nos es dada primeramente, y que solo en un tiempo

después puede ser interpretada y, si es necesario, transformada.

- Reconsiderar conceptos que han sido relevantes en la historia no significa que debemos abandonar las nociones, como por ejemplo, de la realidad, la verdad o la objetividad, que conocemos y que es lo que pretendía un gran sector de la filosofía del siglo XX (relativismo).
- La filosofía, tanto como la jurisprudencia, la lingüística o la historia, tiene algo importante y verdadero que decir acerca del mundo.

2.2. Contexto

El contexto general del nuevo realismo es complejo. Socialmente hablando, la comunidad se mueve en el marco de una "aldea global" y todo lo que esto implica.

En el campo sociopolítico, el neoliberalismo, el capitalismo y el consumismo rondan cada rincón de la tierra formando un "tridente" poderoso, y aún más fortalecido, por el auge e influencia de los medios de comunicación; la *mass-media*, a la que ahora se suma la tecnología de internet, que mantiene "conectado" al mundo.

La modernidad y la posmodernidad han tenido continuidad en la historia; han influenciado al hombre para bien o para mal, y el hombre de hoy, apostado en su propio tiempo, deberá dar respuesta inmediata a sus propias preguntas y necesidades.

Como todo nuevo movimiento, el nuevo realismo tiene detractores, pero una cosa es posible aún: pensar y validar sus aportes al pensamiento del hombre de hoy. En este complejo menester surgen autores como Mauricio Ferraris y Marcus Gabriel, nom

bres más resonantes y recomendados, pero acompañados, además, por otros autores que buscan respuestas para los interrogantes que nos plantea el mundo contemporáneo y que nos da la oportunidad de pensar lo y, porque no, de promover en el grandes cambios a partir de los paradigmas de la posmodernidad, pero sin ellos.

Estos autores permiten un acercamiento al movimiento filosófico en cuestión y al ejercicio práctico de dilucidar sus aportes o implicaciones políticas.

2.3. Alcance

No se trata de denigrar de la posmodernidad, ni de sus autores, quienes lograron trascender su pensamiento por muchos años. Se trata de hacer una crítica a su concepción política, por ejemplo, que nos ayude a dar una lectura acorde a nuestros conceptos, principios e ideales, específicamente en el campo de la filosofía política.

En la posmodernidad surgieron o se fortalecieron tendencias de la sociedad que hasta hoy se consideran válidas:

- Algunos autores posmodernos sostienen que no hay una manera correcta de enfocar la política, ni existe una "historia unificadora" o un "meta relato" que sea verdadero para la vida o para la política. Lyotard explica:

...Con la destrucción de las grandes narrativas, ya no existe ninguna identidad unificadora para el sujeto o la sociedad. En cambio, los individuos son los sitios donde se cruzan las gamas de moralidades contradictorias y de códigos políticos, y el lazo social es fragmentado (Macey, 1993, p. 29)

¿No es esto un espaldarazo a una sociedad relativista e individualista?

Es así como los “meta relatos”, término propuesto por Lyotard, hace referencia a la posmodernidad como un tipo de condición que influido profundamente la modernidad. Esta condición se caracteriza por la emancipación progresiva de la razón y de la libertad, la emancipación progresiva o catastrófica del trabajo, la generación de riqueza de la humanidad por medio del progreso de la tecnología capitalista. Esta condición también alberga un lago religioso en la medida en que el cristianismo funge como vehículo de salvación y conversión de las almas gracias al relato del amor mártir de Cristo. (Cf. Lyotard, 1996)

Si estos metarelatos ya no son del todo válidos, entonces, ¿qué discursos legitiman a nuestra sociedad actual? ¿Y cuáles a su política, a su economía o a su ciencia?

- Así habla Foucault (citado por Macey, 1993) con relación a sus inclinaciones políticas (se

debe aclarar que no se pretende ignorar un contexto determinado que justifique sus intenciones o el enfoque de su afirmación):

Pienso que, de hecho, me he ubicado en la mayoría de los cuadrados del tablero político, uno tras otro, y a veces simultáneamente: como anarquista, izquierdista, como marxista ostentoso o disfrazado, como anti-marxista explícito o secreto, tecnócrata al servicio del Gaullismo, neoliberal, etc. (. . .). Es verdad, yo prefiero no identificarme, y me divierte la diversidad de maneras en que he sido juzgado y clasificado (p. xix).

Hoy en día y en todo el mundo, las clases dirigentes y los políticos de turno juegan de la misma manera en su rol protagónico; en muchos de ellos no se nota la coherencia que por tradición caracterizaba a los líderes y caudillos de los pueblos, y poco se ven discursos y prácticas políticas que no estén amañadas; de hecho hay en la política global un denominador común: la corrupción.

3. El hecho político en la historia

Cada siglo que ha ido marcando el avance de la humanidad hacia el futuro, a la vez que ha traído repercusiones en las concepciones, en el pensamiento y en las actividades humanas. Como consecuencia, se ha podido marcar un hito característico en cada siglo. Lo fue así El Renacimiento en el siglo XV; la exploración y conquista del nuevo mundo en el siglo XVI; las guerras internas

en varios países, por el poder político, en el siglo XVII; el inicio del Enciclopedismo y la Ilustración en el siglo XVIII; el surgimiento de los grandes imperios, y de la que hoy llamamos ciencia, en el siglo XIX, al igual que el inicio de la era Espacial en contraste con las guerras Mundiales. De la misma manera, en el siglo XXI cobran relevancia la expansión de la era digital y el control

de la información a nivel mundial a través de la conectividad y de las redes sociales, así como los grandes avances del proyecto científico denominado *El genoma humano*. Sin embargo, este siglo sigue contemplando la herencia de la postmodernidad, sobre todo en la forma como se leen los hechos, y el filtro que pueden hacer de ellos los medios de comunicación.

Desde la visión de la postmodernidad, se han originado diversos movimientos que buscan derribar todas las estructuras sociopolíticas que tengan viso de opresión, sesgo radical, o revolución. Surgió, a nombre de diferentes gestores, el concepto de *la política de identidad*, que busca corregir, según ellos, las injusticias sociales y políticas que se conocen en nuestra civilización occidental. Surge el término de *discriminación positiva*, según el cual se busca fomentar los intereses de grupos particulares de la sociedad que son percibidos como víctimas de injusticia social:

- Movimientos feministas (de donde surge la defensa de los derechos del llamado “sexo débil”, pero también el derecho al aborto y la libre expresión sexual como derecho político.

- Los homosexuales fueron vistos como oprimidos por una mayoría heterosexual que había forzado sus costumbres sexuales puritanas en la sociedad. Se promueve entonces su dignidad humana, pero como consecuencia también una reinterpretación de la composición y función de la familia.
- La “reivindicación” de los derechos de minorías representativas de grupos étnicos o raciales, aun por encima de las mayorías, sin tener en cuenta la garantía de los mismos derechos para todos, dando el talante de una “revancha” social, no siempre objetiva, ya que no garantiza la inclusión de todos los actores sociales, y mucho menos favorece a la proclamación del derecho a la igualdad.

Entonces, ¿el individualismo marcha adelante, procurando la garantía de derechos solo para unas minorías? ¿Quién o qué garantiza los derechos de todos? ¿Dónde queda el principio de que “mis derechos terminan donde empiezan los derechos del otro”? ¿No es esto legitimar el egoísmo progresivo?

Ya que se parte de la premisa de que el nuevo realismo surge por necesidad, podría esto corroborarse planteando preguntas concretas:



¿A dónde se ha llegado con las premisas posmodernas? ¿Qué sigue para la humanidad en los próximos años? ¿En qué se equivocó esta tendencia de pensamiento? ¿Cuáles son y cómo replantear las secuelas negativas de la propuesta postmoderna?

Hoy por hoy, la propuesta de un nuevo orden mundial sigue pasando por la cabeza de los poderosos. La meta principal es conservar el

poder y la riqueza; concentrarlas en las manos de unos cuantos y a toda costa. La hegemonía económica es el principal derrotero.



La idea de un “nuevo orden mundial” se encarna por primera vez de la mano del presidente Woodrow Wilson después de la Primera Guerra Mundial. El mandatario, junto a otros personajes de la época, muestra una voluntad real de transformar la manera en que los Estados manejan sus relaciones unos con otros. De su visión surgen dos ideas: en primer lugar, una mejor cooperación internacional que seguiría los preceptos de un sistema de seguridad colectiva articulado en torno a un organismo previsto para tal efecto, la Sociedad de las Naciones; en segundo lugar, una fuente de legitimidad política, para los Estados, que no se basaría en su grado de potencia sino en la fuerza de su identidad nacional y el valor moral de los regímenes vigentes. En resumen, este nuevo orden mundial definido según normas sería cooperativo e igualitario más que competitivo y jerárquico, y por lo tanto más proclive a garantizar la paz que los sistemas basados en las relaciones de fuerza (...) (Forum for a new world governance, 2015).

Como en un efecto contrario al ideal propuesto, en esta época, la guerra fratricida cobra vidas inocentes nada más que por la búsqueda de hegemonía. Precisamente, en el mes de abril de 2017, Siria alarma al mundo de nuevo, cuando es bombardeada por el ejército rebelde con armas químicas, cobrando vidas de personas inocentes, muchos de ellos niños, y no pocos, a quienes deberíamos garantizarles su existencia, su derecho a la Vida. Fueron bombas con agentes químicos, lanzadas desde lugares estratégicos y teledirigidos, para asesinar inocentes: ciencia, profesionalismo científico y tecnología, al servicio de la industria internacional de la muerte.

Las instituciones, otrora las más confiables, son asediadas por la corrupción y el enrique-

- cimiento desmesurado e inmisericorde; los recursos en las manos de pequeñas minorías; la economía de los países, en muchos colapsada; el arte y la cultura vistos solo como negocio; la fe manipulada, tergiversada y, en muchos casos, comercializada. El bien común privatizado, las clases políticas en escarnio público, en medio de la incredulidad de los votantes y el escepticismo de las nuevas generaciones.
- ¿Y qué decir de la ciencia, del conocimiento mismo? ¡Avanzando! Pero, ¿tendrán rumbo determinado, o por lo menos determinable, hacia el beneficio de todos? ¿No hay campo entonces para releer toda la actividad humana?
- ¿No habrá, pues, repercusiones políticas a las cuales deberíamos abordar?

4. Implicaciones políticas del nuevo realismo

Las necesidades reales, las vidas y las muertes reales, que no soportan ser reducidas a interpretaciones, han hecho valer sus derechos, confirmando la idea de que el realismo (así como su contrario) posee implicancias no simplemente cognoscitivas, sino también éticas y políticas (Ferraris, 2012, p. xii).

En este orden de ideas, surge una nueva pregunta: ¿por qué tendría que haber implicaciones políticas en el nuevo realismo?

La respuesta se hace evidente: es en este campo donde la sociedad del mundo deberá trabajar a fondo en este siglo, a fin de no ter

minar haciendo lo que los medios vaticinan como una gran catástrofe, desde la pérdida de los recursos, como el agua, hasta la limitación extrema de la libertad, de la individualidad, del progreso colectivo y hasta del derecho a la vida.

Muy pronto, más o menos con Platón, los griegos comenzaron a olvidar el ser y lo confundieron con las cosas, o sea con los entes presentes y manipulables. El ser se ha convertido entonces en un objeto sometido a las voluntades políticas de los sujetos y, a través de la filosofía moderna -desde Descartes a Leibniz y Kant- se ha impuesto la noción que Nietzsche llevaría plenamente a la luz, consistente en que el ser no existe (por lo tanto estamos en el nihilismo) y que sólo existe la voluntad de poder de los más fuertes, que imponen su dominio en el mundo. En este punto, ciertamente, ya no existen más los hechos, sino sólo interpretaciones; ni la filosofía, en cuanto discurso acerca de lo que existe, sino la historia y la política, como descripción del modo en que se manipulan las opiniones, que es todo lo que queda una vez que el ser ha dejado de existir (Ferraris, 1999, p. 44).

Al no aferrarse a ningún esquema existente en la modernidad para interpretar los hechos, la postmodernidad se orienta hacia “el relativismo”, hacia el escepticismo y hacia el hedonismo mal interpretado; por ende, el ser humano, la cultura, la economía, y todas las áreas de la vida humana estarán siendo afectadas, transversalmente, por estos fenómenos, que además cobrarán vigor con el auge de los adelantos científicos y los avances a nivel de comunicación y tecnología que a la fecha han logrado la proliferación de la información sesgada y consumista.

La tecnología y los medios de comunicación, ambos auspiciados por los países capitalistas, encontraron asidero en esta generación, que solo busca el consumo de bienes, y que sin discriminación alguna, hace que los recursos de un país cualquiera, puedan considerarse un patrimonio posible para los “países desarrollados”, y al costo que sea. Lo complejo aquí es que este tipo de economía se fue globalizando y sirvió de catapulta para muchos países que hoy miden su progreso en la cantidad de cosas que se puedan comprar, sin considerar las pérdidas posi

bles para las comunidades de base; sus ríos, sus peces, sus tierras, su petróleo, su hábitat histórico y ancestral.

Surgieron conceptos nuevos para adoctrinar a la "aldea global", en la cual se convirtió el mundo. Un ejemplo práctico es el concepto de *Tratados de Libre Comercio*, que en muchos casos obedece a la entrega oficializada por los gobiernos de turno, de los recursos, la mano de obra y hasta los propios intereses comunes de los pueblos.

Como se necesita incrementar el consumo, cada vez se requieren de más recursos: "materia prima", base para satisfacer un mercado al que ya para esta época se ha acostumbrado a "gastar", a comprar indiscriminadamente, y en muchos casos, sin necesidad aparente.

Para buscar más recursos se talan más árboles; para explorar nuevos pozos petroleros, o nuevos yacimientos, se desvía el curso de ríos y lagos; se llenan de concreto grandes espacios de selva para la construcción de centros urbanos y complejos comerciales e industriales; para satisfacer el consumo masivo se invierten grandes cantidades de mano de obra pero a bajo costo, hecho que va en detrimento de las economías familiares y de la economía de los países, otrora denominados "en vía de desarrollo".

Como consecuencia, la naturaleza pareciera reclamar sus espacios, revelarse contra una

carrera de autodestrucción sin sentido. El cambio climático; el aumento de la incidencia solar, producida por el deterioro en la capa de ozono; los niveles de contaminación del aire en las grandes urbes; el derretimiento de los polos que incrementan el nivel de agua en los océanos, poniendo en riesgo inminente las ciudades costeras, no son más que respuestas dicientes de una naturaleza que se ha visto asediada y en detrimento de su equilibrio.

La sociedad contemporánea, la aldea global a la que hemos hecho referencia, se da el lujo de tener a grandes países como bodegas mundiales. Contenedores de todo el mundo viajan hacia todo el mundo para acelerar su carrera loca y consumista; enraizada en el dinero y en el acaparamiento. Todavía los alimentos que viajan de un país a otro, se pudren en los barcos y en los almacenes de cadena; se derrochan los bienes y se tiran al basurero, a la misma vez que pueblos enteros padecen hambre y se quedan sin recursos, sin esperanzas de supervivencia.

De acuerdo con este amplio panorama, en el que de hecho existen más argumentos, es necesario indagar si el nuevo realismo aborda las categorías tradicionales de la política, para considerar si están siendo consideradas de manera relevante desde su perspectiva: individuo, libertad, propiedad, sociedad civil, gobierno, derechos humanos, justicia, equidad, igualdad, desarrollo sostenible o sustentable, entre otros.

Conclusión

Este artículo, que no es más que un ejercicio exploratorio, se ha iniciado con alta dosis de entusiasmo, con el propósito de hallar respuestas sólidas para las preguntas de este tiempo, y a partir de una propuesta que podría generar credibilidad y "oxigenación" para la vida social y la práctica política de este tiempo.

Esta tendencia de pensamiento tiene un desafío superlativo, en el que luego se podrá profundizar; el nuevo realismo que no surge para dar razón de los desafíos éticos y políticos de la actualidad, si se lee adecuadamente y a la luz de los hechos, puede aportar en estos dos campos, donde la humanidad ha cedido terreno, mientras pretende avanzar hacia el futuro.

El relativismo, al que nos acostumbramos siendo postmodernos, parece que hizo re-

lativizar también principios que se consideran universales, y la sociedad global ha terminado siendo víctima del consumismo; tanto que no es raro que se consuman también la legitimidad, la libertad y el libre pensamiento.

Para indagar y analizar estas implicaciones políticas que se buscan, no es suficiente un artículo como este. Se requiere una investigación más profunda, aunque se deja ya entrever una preocupación por el ser humano; por su inclinación natural a lo social y lo político. Entonces, se hace necesario precisar sobre estos aportes, razón por la cual se ha decidido, a partir de este artículo, llevar el presente aporte a un nivel de profundización mayor de una investigación más amplia.

Bibliografía

- Bobbio, N. (2003). *Teoría general de la Política* . Madrid: Trotta.
- Dimopoulos, M. (2015). Adiós posmodernismo, llega el nuevo realismo. *El Clarín* . Recuperado a partir de https://www.clarin.com/rn/ideas/Adios-posmodernismo-llega-Nuevo-Realismo_0_rkxeJdtvXl.html
- Ferrater Mora, J. (1956). *Diccionario de filosofía* . Barcelona: Editorial Ariel.
- Ferraris M. *La Hermenéutica* . Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del nuevo realismo* . Madrid: Biblioteca Nueva.
- Forum for a new World Governance . (2018). [Www2.world-governance.org](http://www2.world-governance.org) . Recuperado a partir de <http://www2.world-governance.org/spip.php?page=accueil>
- Iriarte, C. (1985). Jean-François Lyotard: “El posmodernismo es acostumbrarse a pensar sin moldes ni criterios”. *El País* . Recuperado a partir de https://elpais.com/diario/1985/10/23/cultura/498870004_850215.html
- Lyotard J. F. (1987). *La condición posmoderna*. Editorial Cátedra.
- Macey, D. (1993). *The lives of Michel Foucault* . Londres: Hutchinson.
- Malpas, S. (2003). *Jean-François Lyotard* (Routledge Critical Thinkers). Londres: Routledge.

Perspectiva del Ciudadano a partir de Ferrajoli en el Marco Límitrofe de la Frontera Colombo-Venezolana

Alexander Gómez

Estudiante de la Escuela de Derecho de la Universidad del
Sinú seccional Cartagena y del Programa de Filosofía de la
Universidad de Cartagena

Investigador y articulista de la línea sociojurídica
Miembro del Semillero de Investigación Ágora
(Universidad de Cartagena)

» agomezf@unicartagena.edu.co

1. Panorama inicial

La visión de Ferrajoli en relación al ciudadano va encaminada desde el iusnaturalismo, a un positivismo jurídico, contrastado fuertemente en el marco de la zonas de fronteras, las cuales son más marcadas cuando, dentro del sistema de gobierno, se reproducen dos sistemas económicos distantes, dos formas de asumir la posverdad, a su vez liados por algunos tratados internacionales, y de la memoria histórica del libertador Simón Bolívar. Esta tensión fluctúa dependiendo de las necesidades básicas insatisfechas de la sociedad fronteriza, y de la inseguridad que puede o no brindarse por parte de cada uno de los dos sistemas de gobiernos.


En relación a este escenario, se podrían plantear los siguientes interrogantes: ¿cuál de las teorías de los derechos fundamentales y de la ciudadanía se reflejan en el caso actual fronterizo de inmigración colombo-venezolano? ¿Son estas coherentes con la visión de Luigi Ferrajoli? Esto con el propósito de trastocar elementos significativos y resignificativos de la persona, en concordancia con los planteamientos de Habbermas y John Rawls. Con el fin de auscultar el escenario, se implementará una prospectiva y revaloración liada a los denominados derechos humanos y Derecho Internacional Humanitario.

En cuanto a la población, se formularán (in) relaciones con la dignidad humana y de los resguardos indígenas, desde los basamentos o propósitos constitucionales de 1991, por el lado de Colombia, y 1999, por parte de Venezuela. La importancia filosófica y jurídica se desprende de la reevaluación del discurso de los derechos fundamentales del hombre, del ciudadano, y este en virtud del ciudadano político. Empleando las categorías kantianas, se debe profundizar el tema de derechos humanos y si estos son universales, agotándose como un análisis ulterior a la inmigración ilegal, y de aquello que se dejó indicado como la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

El documento, más que describir, induce hacia una crítica desde la filosofía política. En este sentido, Ferrajoli (2009) resalta que, en la actualidad, el problema fundamental de los derechos humanos es el de su protección más que el de su justificación. Por ejemplo, en la delimitación de los seis departamentos Guajira, Cesar, Santander, Norte de San

tander, Arauca, Vichada y Guainía, como zona de frontera colombiana; por parte de la República de Venezuela, los Estados son Zulia, Táchira, Apure y Amazonas. La administración a nivel de Estado democrático y social de derecho y de justicia la poseen el Presidente y el Vicepresidente; en el ámbito departamental están los gobernadores, y en los municipios la responsabilidad recae en los alcaldes, mientras que las vertientes de estas últimas son las parroquias; de allí los planes de organización territorial son autónomos. De acuerdo con lo anterior, se hace necesario posicionar los derechos humanos dentro de sus habitantes, con la posibilidad de revestirlos como derechos de la ley del más débil. Dicha debilidad se manifiesta en el cierre constante de fronteras y de los efectos tardíos de la protección del ciudadano por ambos entes jurídicos.

De hecho, ambos preámbulos constitucionales tendrían que llevarse a su máxima expresión. La Constitución Política de Colombia (1991) postula:



En ejercicio de su poder soberano, representado por sus delegatarios a la Asamblea Nacional Constituyente, invocando la protección de Dios, y con el fin de fortalecer la unidad de la Nación y asegurar a sus integrantes la vida, la convivencia, el trabajo, la justicia, la igualdad, el conocimiento, la libertad y la paz, dentro de un marco jurídico, democrático y participativo que garantice un orden político, económico y social justo, y comprometido a impulsar la integración de la comunidad latinoamericana decreta, sanciona y promulga la siguiente Constitución Política de Colombia: Título I. De los principios fundamentales: Art 1: Colombia es un Estado social de derecho (...)

En relación con la República Bolivariana de Venezuela, su preámbulo constitucional (1999) indica:



El pueblo de Venezuela, en ejercicio de sus poderes creadores e invocando la protección de Dios, el ejemplo histórico de nuestro Libertador Simón Bolívar y el heroísmo y sacrificio de nuestros antepasados aborígenes y de los precursores y forjadores de una patria libre y soberana; con el fin supremo de refundar la República para establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia, federal y descentralizado, que consolide los valores de la libertad, la independencia, la paz, la solidaridad, el bien común, la integridad territorial, la convivencia y el imperio de la ley para esta y las futuras generaciones; asegure el derecho a la vida, al trabajo, a la cultura, a la educación, a la justicia social y a la igualdad sin discriminación ni subordinación alguna; promueva la cooperación pacífica entre las naciones e impulse y consolide la integración latinoamericana de acuerdo con el principio de no intervención y autodeterminación de los pueblos, la garantía universal e indivisible de los derechos humanos, la democratización de la sociedad internacional, el desarme nuclear, el equilibrio ecológico y los bienes jurídicos ambientales como patrimonio común e irrenunciable de la humanidad; en ejercicio de su poder originario representado por la Asamblea Nacional Constituyente mediante el voto libre y en referendo democrático, decreta lo siguiente:(...) Artículo 2. Venezuela se constituye en un Estado democrático y social de Derecho y de Justicia (...).

No obstante, la filosofía política permea estas situaciones, forzándose a crear y modelar aspectos circundantes de civilidad política, introduciendo cuestionamientos a las distintas formas de gobierno, ya que mientras uno defiende el neocapitalismo y el otro se ata a las bases del sistema socialista, su fundamento es estrictamente político. Las búsquedas generales de este tipo de filosofía cuestionan grandes categorías, como la política, la libertad, la igualdad, la justicia, la propiedad, los derechos y la aplicación de un código legal por la autoridad nacional e internacional; llevando a los siguientes interrogantes: ¿qué hace a un gobierno legítimo?, ¿qué derechos y libertades debe proteger?, reafirmando nuestra pregunta.

Por lo tanto, es un encuentro de voluntades políticas transnacionales, que identifica en la globalización la necesidad indagar las crisis de las democracias constitucionales; es legítimo un derecho que no ha alcanzado al ser humano, el cual hoy nos convoca a brindar una respuesta desde lo filosófico, jurídico y, ante

- todo, desde la necesidad de coexistir como seres civilizados, en paz, armonía y libertad, dando primacía a la paz como bien excelso prejurídico que sobrepasa el valor axiológico aun de la democracia. (Ferrajoli, 2016).

- El estudio del fenómeno político lleva inmerso una revisión. Vattimo (1990), llama la atención sobre los peligros que podría acarrear la tendencia a creer que existe una única forma verdadera de realizar la humanidad, puesto que este supuesto de teoría de los derechos se puede transformar en un obstáculo para la libre expresión de minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas.

- Las realidades políticas con el cierre de frontera llevan a investigar el sentir de la población, de sus afectaciones más intrínsecas como ciudadanos, y de sus relaciones interpersonales en el caótico escenario del abuso del poder constitucionalizado. Con este impulso crítico, se decanta el panorama inicial para así avanzar en nuestro debate escrito filosófico-político.

2. ¿Qué es el ciudadano y cuáles son sus garantías –mínimas-?

Un álgido debate se centra en este tema, dado que es tópico trasversal, pero primero se indica: sin participación ciudadana en la construcción de lo público, no es posible la democracia, y sin democracia, la posibilidad de resolver pacíficamente los conflictos que presenta la convivencia humana se ve seriamente comprometida (Zuñiga, 2016).

De esta manera nos ubicamos en la sociedad de la frontera, apreciando que hay escasa participación en la construcción de lo público, y que el tema central por parte de las distintas gobernaciones, en conexión a sus planes de desarrollo, es revitalizar su economía, dejando casi desapercibido el impacto negativo de los riesgos actuales de estar en una zona fronteriza, ampliándose a los municipios en zonas aledañas a la frontera colombiana.

Del mismo modo, se encuentran nuevas significaciones del concepto de democracia, implícitamente deteriorada y sin un carácter participativo, pluralista y multiculturalista. A causa de lo anterior, la seguridad jurídica y policiva queda a merced de un conjunto de personas al margen de la ley, creando un contexto caótico y sin una forma democrática de darle una solución sostenible.

A partir de la teoría de Ferrajoli, en el periodo de 2015, se pueden construir enfoques a partir de lo teórico, lo social y lo filosófico-político, donde, ciertamente, los avances de la globalización a nivel mundial y las sociedades contemporáneas hacen parte de la lucha por la democracia y los derechos fundamentales. A continuación se expone la justificación teórica.

La elaboración de un concepto de democracia es expuesta por Ferrajoli (1968) en sentido tanto formal como sustancial. En el sentido sustancial, sobre el cual se quiere poner énfasis, la democracia se constituye en una propuesta de solución al tipo de relación conflictiva que existe entre la democracia y los derechos fundamentales. Es así, pues, como las sociedades contemporáneas forman parte de la lucha por la democracia y los derechos fundamentales.

Desde el ámbito sociopolítico, se detalla la extensión de 2 219 km de frontera, calificada como una de las más dinámicas en economía, movilidad y ubicación geopolítica. Así mismo, se puede diagnosticar acerca del por qué analizar el fenómeno desde lo social-político, y sus repercusiones, enfatizados en la política pública de cada Estado. También se exponen problemas jurídicos, estatales y “enfocándose en la seguridad de los grandes centros productivos, la actuación del Estado empujó a los grupos armados ilegales aún más hacia las periferias donde se benefician de abundantes ventajas estratégicas (...)” (Pfeiffer, 2011), como respuesta a la política del gobierno iniciada desde el 2004, y que se extendió hasta el 2014.

En su obra *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Ferrajoli propone una teoría de los derechos que pueda servir como una vía de superación de la antinomia jurídica entre el positivismo y el iusnaturalismo, la cual estaría en favor del ser humano y buscaría robustecer las acciones humanas frente al Estado, y viceversa.

En concordancia con lo anterior, los derechos humanos se plantean como la idea de quien ha intentado poner término a la antinomia iuspositivismo-iusnaturalismo, y ha presentado su teoría del garantismo penal, no solo como una alternativa al discurso corriente sobre los derechos humanos, idea fortalecida por Massini, sino, fundamentalmente, como el gran proyecto teórico de la filosofía del derecho contemporáneo, cuyo único propósito sería el de reforzar la tutela y protección de las libertades de los sujetos.

La epistemología del concepto frontera genera el debate en la historia del pensador italiano, porque va en contravía a lo sostenido por Bobbio. Ferrajoli deja indicada la frontera de lo indecible ante cualquier forma de gobierno; enlazando la democracia como una forma de gobierno y no para quien exista una determinada forma de gobierno.

La apreciación de lo indecible moldea unas garantías, y estas se reestructuran en un sistema de garantías, por ende, el derecho debe garantizar el sistema de garantías a partir de sus mínimos, hasta sus máximos. Consecuentemente, el ciudadano se encuentra inmerso en ese rango delimitado del sistema. Para poder develar debemos situarnos en el derecho como sistema de garantías.

grupos al margen de la ley, disminuyendo así la seguridad de lo jurídico y del Estado en cuando a Estado es. Lo anterior se traduce como crisis en la legalidad, que Ferrajoli (2009) circunscribe en tres aspectos funcionales. El primero, crisis de la legalidad, que se entiende como el valor vinculante del asociado a las reglas por los titulares de los poderes públicos (p. 15). Seguidamente se da la crisis del Estado Social, planteando que existe una frecuencia asociada a una suerte de contradicción entre el paradigma clásico de derecho, que consiste en un conjunto de límites y previsiones impuestas a los poderes públicos, de forma cierta, general y abstracta, para la tutela de los derechos de la libertad de los ciudadanos, y el Estado Social, que, por el contrario, de

3. Razón fundante del sistema de garantías constitucionales

Visto los dos preámbulos constitucionales de ambas repúblicas, identificamos un hilo conductor en relación a la globalización como sistema de expansión del neoliberalismo, y como sistema político-económico en relación a la caracterización geopolítica. Esto trae como consecuencia una tensión y una crisis de significación y resignificación de lo legal, y del derecho de los mínimos éticos enquistados en el ideal del ciudadano. La razón fundante de lo anterior es, que no solo el ciudadano, sino la sociedad, no confía en las instituciones del Estado, verbigracia las funciones de la Policía Nacional, de la Guardia Venezolana y de la protección de los militares.

La situación fáctica anterior invita a replantear la seguridad en la zona fronteriza, en donde la cancillería de ambos países se ha pronunciado por una supuesta movilidad de

manda a los propios poderes la satisfacción de los derechos sociales mediante prestaciones positivas, no siempre determinables de manera general y abstracta y, por tanto, eminentemente discrecionales, contingente, sustraídas a los principios de certeza y estricta legalidad, y confiadas a la intermediación burocrática y partidista (p. 16).

Un tercer aspecto, identifica la crisis del Estado nacional, presentando en este los cambios de los lugares de soberanía, en la alteración del sistema de fuentes, y, por consiguiente, un debilitamiento del constitucionalismo. La triada antes descrita apunta a correlacionar la reproducción de formas neoabsolutistas del poder público, carente de límites y controles, y gobernadas por intereses fuertes y ocultos, dentro de nuestros ordenamientos. Permiten esclarecer aquí el rumbo a seguir el debilitamiento de la misma función normativa del derecho, y en particular, la quiebra de las funciones del límite y vínculo para la política y el mercado, y, por tanto, de garantía de los derechos fundamentales y de las libertades sociales (Consejo General del Poder Judicial, 1998).

En consecuencia, la construcción de la ciudadanía se ve constantemente amenazada a través de la falta de la seguridad jurídica, y el asentamiento de las reglas por los titulares de los poderes públicos. Lo anterior trae consigo la contradicción entre el paradigma clásico de derecho, revistiendo la autoridad del derecho en función de lo social, de las distintas expectativas, como las correspondencias entre el ciudadano y el Estado, el cumulo de imposiciones, donde la tutela de los derechos de la libertad de los ciudadanos no se encuentra distribuida en la sociedad de frontera; los cuestionamientos a cómo

construir una seguridad jurídica, donde, posiblemente, existe en una mayor proporción la inseguridad del Estado.

La crisis del Estado se multiplica creando dificultades en un contexto mayor, debido al debilitamiento estatal, donde se conecta la actividad de los planes de desarrollo con las políticas públicas de la región. Así, si en efecto la zona de frontera plantea dos sistemas económicos, el ciudadano podrá escoger desarrollar su condición humana en adhesión con las libertades que cada uno de estos imprima.

Pero, existe un quiebre de las funciones del límite de la zona fronteriza, esto es causal de las imprecisiones que tiene cualquiera de las dos segmentaciones de poder bifurcado por la libertad de pensamiento del ser, y de su identidad como ser humano primeramente, para ello hay que revestir y revertir el proceso de ciudadanía y con lo referente a los sistemas económicos planteados.

Existiendo por lo tanto un vínculo para la política y el mercado, este es uno de los inconvenientes más relevantes del planteamiento de ciudadano, ahora bien, en esta zona se desarrollan actividades que vulneran derechos de ambos países, creando así una crisis que plantea distanciamientos burocráticos, como es el cierre de fronteras, y la generación de distintos perjuicios respecto a la población de frontera. Por consiguiente, retomando a Ferrajoli, la garantía de los derechos fundamentales, así como de libertades sociales, queda expuesta.

En conexión a esto, se identifica una política estructurada en torno a dos grupos élites y a las clases populares, donde las segmentaciones de la población indican que son estas últimas las que habitan estos espacios en

zona de frontera. Retomando ambos preámbulos se distancian de sus directrices, la protección del desarrollo de la democracia no permite el encuentro de los movimientos sociales. Así llegamos al núcleo pre develado en el título:

¿El sujeto constructo o ciudadano político ideal es posible en zona de frontera, en el marco de la visión de Luigi Ferrajoli?

La guerra a nivel mundial tiene su base en la lucha por acceder al poder económico, a través de una forma de representar la “democracia”; este escenario plantea un error en la epistemología, sintaxis, semántica y pragmática de la democracia. Hoy por hoy esta se anida en el concepto de democracia constitucional, contenida en el conjunto de normas heterónomas establecidas en la constitución, en donde se establecen todo tipo de derechos, deberes y obligaciones, y en nuestro caso en particular, los derechos fundamentales como normas *erga omnes* y de los pactos internacionales establecidos por cada república.

Ferrajoli en su texto *Democracia y garantías* explica cuál es el tránsito legislativo para llegar a ser un ciudadano político. Para ello tenemos tres respuestas. La primera es la que ofrece la teoría del derecho. En el plano teórico-jurídico, la definición más fecunda de los derechos fundamentales es, desde mi punto de vista, la que identifica con los derechos que están adscritos universalmente a todos en cuanto personas, o en cuanto ciu-

- dadanos o personas con capacidad de obrar, y que son, por tanto, indisponibles e inalienables. Esta respuesta no nos dice “cuales son”, sino solamente “que son” los derechos fundamentales (Ferrajoli, 2009, p. 42) ^[01].

Una segunda respuesta es la que ofrece al derecho positivo (dogmática jurídica o internacional) son derechos fundamentales, en el ordenamiento italiano o alemán, los derechos universales e indisponibles establecidos por el derecho positivo italiano o alemán. Son derechos fundamentales, en el ordenamiento internacional, los derechos universales e indisponibles establecidos en la Declaración universal de los derechos humanos de 1948, en los Pactos internacionales de 1948 y en las demás convenciones internacionales sobre los derechos humanos.

La tercera es la que ofrece la filosofía política, y se refiere a la pregunta de “¿Qué derechos deben ser garantizados como fundamentales?”. No se trata, pues, de una respuesta de tipo asertivo, sino una de tipo normativo. Por esto, para fundarla racionalmente, debemos formular los criterios meta-éticos y meta-políticos idóneos para identificarlos. Sumariamente, me parece, puede ser indicado tres criterios axiológicos, sugeridos por la experiencia histórica del constitucionalismo, tanto estatal como internacional.

- De lo anteriormente dicho, se puede afirmar los derechos fundamentales, y a su vez los derechos vitales, indispensables para la paz, descansan en la noción de garantía: el dere-

[01] Traducido por Miguel Carbonell. Remite, para esta noción de “derechos fundamentales” y sobre las implicaciones teóricas de que de ellas derivan, a “Derechos fundamentales” y “Los derechos fundamentales en la Teoría del derecho”, ambos incluidos en *Los fundamentos de los derechos fundamentales* (A. de Cabo y G. Pisarello, 2007).

cho a la vida y a la integridad personal, los derechos civiles y políticos, los derechos de libertad y los derechos de supervivencia ^[02].

Un segundo hilo conductor lo establece el derecho a las minorías, el cual es el nexo entre derechos e igualdad, y esta como igualdad de derechos de libertad, los cuales garantizan el mismo valor de todas las diferencias de las personas (no importando su condición, raza, credo), pero también correspondencia en los derechos sociales, que garantizan la reducción de las desigualdades económicas y sociales ^[03].

Otra postura es el papel de los derechos fundamentales como la ley del más débil, del cual sobre este apartado se escribe un libro con el mismo nombre. Indica que todos los derechos fundamentales son leyes del más débil, como alternativa a la ley del más fuerte que regirá en su ausencia: en primer lugar, el derecho a la vida, contra la ley de quien es más fuerte físicamente; en segundo lugar, los derechos de inmunidad y de libertad, contra el arbitrio de quien es más fuerte políticamente; en tercer lugar, los derechos sociales, que son derechos a la supervivencia contra la ley de quien es más fuerte social y económicamente.

Entonces, el sujeto constructo es más allá del ciudadano que está en construcción a partir de una constitución o un sistema de democracia, el cual acepta en su derecho de autodeterminación dentro de la sociedad, su construcción, que reconoce que todo su

fre una metamorfosis, por lo cual nada es constante y que él puede hacer parte del cambio vertiginoso del proceso social-histórico-político, con un *telos* en el desarrollo de su conocimiento, revertido en su patrimonio y, por ende, le permite su desarrollo económico, social y cultural sin usar la fuerza o derivados de esta; es un ser consciente de su historia y de la historia, con un pensamiento crítico capaz de autocriticarse en su forma inicial; que reconoce que somos seres inacabados y que no somos los últimos en la escala racional.

El sujeto constructo, anidado desde comprensión axiológica, desarrolla dos meta-habilidades, dimensionadas en la autodeterminación interna y externa. La primera está ligada al ordenamiento interno en el ejercicio de los derechos políticos y la soberanía popular, teniendo crisis por el efecto de la globalización como enemigo público de la unificación nacional y la planificación interna. En este punto llegamos al ciudadano político.

La intersección de las dos autodeterminaciones proporciona la necesidad, del ciudadano, de verse reflejado y reconocido en los planes de desarrollo, los cuales le permiten tener un camino que transitar en la esfera de lo público, teniendo presente que la autonomía local se reviste en primera instancia de la autodeterminación, perfeccionándose en la autonomía local, en el sentido jurídico, cristalizando la máxima garantía de los derechos políticos y de libertad.

[02] Se hace hincapié que es importante hablar de derechos sociales de supervivencia en la medida en que sobrevivir es cada vez más un hecho artificial que un hecho natural.

[03] Sobre este nexo entre igualdad y derechos fundamentales, consultar: Sotomayor Acosta, J., & Ferrajoli, L. (2006). *Garantismo y derecho penal* (p. 905-918). Bogotá, Colombia: Temis.

Así mismo, planteando aprobar o improbar los elementos del Plan de Desarrollo Municipal y Departamental, buscando como fin la autoafirmación y valoración de las diferentes identidades y de pensamiento étnicos; su reciprocidad, tolerancia y pacífica convivencia, amenazada constantemente por los grupos al margen de la ley y deslegitimando el fin último de la sociedad: vivir en paz y armonía.

Cada elemento del sujeto constructo parte de los derechos fundamentales y de la igualdad, penetrando una identificación axiológica de los derechos fundamentales, pues lo contrario es el óbice que no permite avanzar y culminar las dimensiones del ciudadano político.

Retomando la igualdad como principio en este escenario filosófico-político, se observa una cohesión, unos vínculos pre-políticos y unas identidades colectivas; el rompimiento de la unidad hace al ciudadano político un sujeto constructo, en una comunidad política. Esta es la teleología de ciudadano de la democracia.

Esta teleología conceptual del ciudadano deviene de la sociología y de lo político de la fenomenología de los derechos, es decir, la comunidad del derecho nacional e internacional tiende al favorecimiento del grado de eficacia, incidencia efectiva sobre la igualdad, sus interacciones en los conflictos, su relación con la estructura social, la economía de mercado, la democracia política y las formas del *welfare state*.

La persona actualmente posee unas características enmarcadas en los derechos humanos. Así, a los indígenas se les brinda un estatus superior por ser personas con libre tránsito en las fronteras, su pasaporte es su identidad racial.

El punto que nos atañe es el siguiente de los derechos humanos, los derechos fundamentales, los derechos de persona, y la revisión de la idea de los derechos fundamentales como la ley del más débil. De este modo, los primeros indican i) los derechos humanos solo revisten para Ferrajoli el significado de personas, ii) donde presentan una clara distinción por su capacidad de obrar (hacen parte de los derechos primarios i y iii), iii) poseen dos categorías: públicos y políticos; los primero contienen los ciudadanos con capacidad de obrar independiente y, los últimos, iv) los políticos con personas, ciudadanos con capacidad de obrar (hacen parte de los derechos secundarios con capacidad de obrar ii y iv).

Los derechos fundamentales y los derechos de personas analizan el problema de la universalidad como rasgos definitorios de estos derechos. De esta manera, la relación del ciudadano y de la democracia propende la construcción del ciudadano político con todas sus garantías constitucionales, elevado en este texto al ciudadano constructo.

El tema del tráfico de drogas y de los métodos para su erradicación siguen siendo una de las grandes problemáticas de la región fronteriza entre Venezuela y Colombia. Por ejemplo, se estima que desde Venezuela sale una cantidad significativa de cocaína hacia Europa y Estados Unidos.

Otra de las problemáticas más marcadas es la venta de gasolina venezolana en Colombia, esto ha disparado la venta informal de los denominados "pinpineros" y ha quebrado las estaciones de gasolina en Colombia, lo cual trae unas políticas de seguridad extremas en el paso de las zonas de frontera,

donde la guardia venezolana extrae el 50 % de la gasolina contenida en los vehículos que se transportan a Colombia, no importan -
do que tenga factura. En Venezuela la venta -
de la gasolina se da por un chip de gasolina, -
enmarcando que es la gasolina más barata -
del mundo; para comparar lo anterior se in -
dica que un litro de agua cuesta 500 veces -
más que un litro de gasolina.

En Colombia, la Policía Fiscal Aduanera com -
bate el problema del contrabando de toda -
la mercancía que sale ilegalmente de Vene -
zuela, la cual es dada por contrabandista ve -
nezolanos, muchas veces a crédito, situación -
que alerta y pone en máximo riesgo a la Poli -
cía Fiscal, que en muchas ocasiones lamenta -
negociar, dejando pasar uno o dos vehículos -
donde se transita la mercancía, para evitar -
un hecho terrorista en sus instalaciones. Ale -
gan las personas que ejercen la actividad del -
contrabando que no tienen otra actividad -
económica que desarrollar.

Por su parte, la guardia venezolana incauta -
de todo cuanto puede a su paso en la fron -
tera, dejando evidente un problema de dere -
chos humanos, cuando el ciudadano posee -
doble nacionalidad, o es hijo(a) de padres -
venezolanos. Alegando que la necesidad en

las ciudades es la escasez de los productos -
básicos para la canasta familiar, los venezo -
lanos expresan que solo se encuentran pro -
ductos subvencionados y de los más costo -
sos, indicando también la misma suerte en la -
medicina humana. Sin embargo, en la zona -
de frontera, en un municipio llamado La Pa -
rada, se consigue, en Colombia, todo lo que -
hace falta en Venezuela. En este municipio -
no ingresa la policía por temor a hechos beli -
gerantes, de estos actores.

Lo anterior se corrobora con una denuncia -
pública que hizo un miembro del ejército a -
la guardia venezolana, "quien supuestamen -
te hace parte del desabastecimiento y de los -
controles para evitar el contrabando". Final -
mente, el ciudadano venezolano, para poder -
sobrevivir, tiene que pasar otro control, rea -
lizado por la Superintendencia de Precios -
Justos (Subdoe), para poder comprar produc -
tos en una tienda estatal: "Para realizar la -
compra de artículos regulados se exige apor -
tar la siguiente documentación: cédula de -
identidad, registro de identificación fiscal, -
recibo de servicio público y cartón del gas", -
alongando la pregunta kantiana ¿Qué es el -
hombre? En palabras de Ferrajoli, ¿cuál el fin -
que ha de ser realizado con esta realidad?

Bibliografía

- Asamblea Nacional Constituyente. Constitución Política de Colombia . Bogotá: Legis.
- Consejo General del Poder Judicial. (1998). El derecho como sistema de garantías . Milán: Ration Practica.
- Extraordinaria, G. O. (1999). Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Caracas: Gaceta Oficial.
- Ferrajoli, L. (2008). Democracia y garantismo . Madrid: Editorial Trotta.
- Ferrajoli, L. (2009). Derechos y garantías . Madrid: Editorial Trotta.
- Ferrajoli, L. (2009). Los fundamentos de los derechos fundamentales . Madrid: Editorial Trotta.
- Ferrajoli, L. (2016). Construcción de paz en la justicia transicional . Ciudad: Editorial.
- Pfeiffer, S. (2011). Más allá de la democracia: retos en la frontera colombo-venezolana . Razón pública.
- Vattimo. (1990). La sociedad transparente . Barcelona: Paidós.
- Zúñiga, L. A. (2016). Democracia, teoría crítica y ciudadanía . Cartagena: Pluma de Mompóx.

¿Crear o conocer?

Una distinción necesaria para La Educación Religiosa como disciplina escolar

Nazly Yurany León Martínez

Licenciatura en Filosofía y Ciencias Religiosas
Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium
» talhitakum@gmail.com

Cuando la religión se hace creencias y comportamientos que deben extenderse obligatoriamente a todos, la religión requiere utilizar sistemas de control y poder (Corbí, 1996)

Introducción

La Educación Religiosa (ER) se puede considerar, actualmente, como un área de estudio respecto a su asertividad como disciplina escolar. Por esta razón, el proyecto de investigación Naturaleza y fundamentos epistemológicos de la Educación Religiosa Escolar (ERE) que se ha venido desarrollando desde la Facultad de Teología, Filosofía y Humanidades de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium–Unicatólica, junto con la Universidad Santo Tomás, busca proyectar la Educación Religiosa Escolar (ERE) como área fundamental del conocimiento y de la formación, que por tanto requiere una adecuada fundamentación epistemológica, desde los estudios o ciencias de la religión (Sociología, Psicología, Filosofía, Antropología y fenomenología de la religión), y que además debe tener unas teorías tanto nucleares, como prácticas, en su desarrollo pedagógico. Es precisamente este último el interés de la segunda fase del proyecto, en el cual se busca analizar directamente la Educación Religiosa como una disciplina escolar en Colombia.

Teniendo como fundamento la investigación anterior, en el presente texto se busca indagar ¿cuál es la distinción entre creer y conocer que se necesita en la Educación Religiosa para ser una disciplina escolar? Para lograr identificar dicha diferencia es fundamental iniciar una aproximación a los elementos que se pueden presentar. A continuación se expondrán los argumentos de Francisco Diez de Velasco y Mariano Corbí, como fundamento de análisis por medio de tres postulados, no sin antes presentar en el primer título algunos aspectos importantes

de los antecedentes de la Educación Religiosa como disciplina escolar en Colombia, para luego, en un segundo momento hacer referencia a un acercamiento a la realidad de la ER como disciplina escolar, específicamente en la escuela colombiana. En el tercer y último apartado se abordarán, de forma precisa, las características que enmarcan la diferencia sustancial entre una propuesta curricular que busca que los estudiantes creen, a una arriesgada y diferente oferta que considere el conocimiento del hecho religioso sin ningún tipo de sesgo confesional.

1. Antecedentes fundamentales de La Educación Religiosa como disciplina escolar en Colombia

La Educación Religiosa en Colombia como disciplina escolar ha tenido varias transformaciones que van ligadas a la historia misma, y a procesos tanto políticos como educativos, cada uno de ellos llevando a diferentes modificaciones en el currículo escolar establecido según intereses particulares, que buscan, específicamente, favorecer una tradición religiosa determinada, que en el caso de nuestro país es la religión católica, presente a partir de la bandera política de la colonización, como fuente de poder y dominador de conciencias en la sociedad, y que convirtió a la escuela en una plataforma de adoctrinamiento.

Para comprender los aspectos fundamentales de la ER como disciplina escolar en Colombia, es fundamental acercarse al marco legal que ha dado forma a la propuesta curricular del área para escuelas públicas y priva-

das en el país. Sin embargo, se evidencia que cada puesta en práctica responde, igualmente, a la dinámica propia de cada institución, lo cual hace pensar en una diversidad de formas no unificadas en una clara intención.

Colombia es un país pluriétnico, que en la historia ha resguardado diferentes culturas, que lo convierten en una nación diversa. Entre indígenas, blancos, mestizos y afrodescendientes, la cultura presenta múltiples expresiones espirituales en la cotidianidad, las cuales deberían ser acogidas dentro de la mirada del currículo de ERE, pero como lo evidenciamos a continuación, en el transcurso de la historia las minorías no han sido totalmente visibilizadas en las legislaciones del país.

La política y la normatividad legal de Colombia no son ajenas a esta problemática. El ejercicio de la Educación Religiosa -sus in-

tereses, las realidades vividas en el aula, en la cultura, en la formación del educador religioso- ha sido puesto en dualismos, y hasta en contradicciones, entre quienes crean las leyes. Esto genera una disociación de discurso, en el que la ley, unida a diversos intereses religiosos, no muestra claridades, sino tensiones. Además, converge en un alto impacto en las aulas de clases, cuyos docentes no tienen claro su rol en el aula, y, fácilmente, se confunde con las actividades de la pastoral educativa o la catequesis (Hernández, en edición, p. 12).

Por esta razón, abordar los elementos que subyacen en la ley a la realidad actual, ayuda a verificar los procesos divergentes que se han dado alrededor de la ERE en Colombia durante los últimos años, los cuales no han permitido una oportuna formación en la libre expresión, que forma en la capacidad de respetar y escuchar lo diferente en cuanto a las creencias que buscan explicar la realidad. Todo ello sin la búsqueda de adeptos a una religión dominante, sino que, por el contrario, favorezca el conocimiento religioso desde lo espiritual y epistemológico.

Tomando como partida el análisis histórico que presenta Hernández (en edición) sobre la normatividad de la ERE en Colombia, se pueden enumerar los siguientes puntos emergentes que aportan a la reflexión en curso:

- La Ley 115 de 1994 es el documento maestro que rige todo el sistema educativo en Colombia. De ella se desprenden las posteriores aclaraciones y ampliaciones. En este texto se menciona, en tres ocasiones, la Educación Religiosa, específicamente, en el Artículo 23; en el puesto seis, dentro de las áreas obligatorias y fundamentales de

la educación. En el mismo artículo, se enuncia, para decir que ninguna persona puede ser obligada a recibirla, y, en el Artículo 24 se afirma que es un derecho (p. 13).

Aquí se hace evidente la incoherencia respecto a la obligatoriedad, libertad y/o derecho, en cuanto a la clase de ERE y la participación de los estudiantes en ella. Así como es de conocimiento que ya en la Constitución Política de Colombia de 1991, se reconocía que el país es una nación pluriétnica, en la Ley 115 la posibilidad de plantear la libertad permite pensarse una formación diferente, que en lo diverso de la cultura lleve a la reflexión de lo común, que este caso sería la vivencia espiritual de cada individuo.

- Ley 133 de 1994: pretende ser una ampliación del artículo 19 de la Constitución Política, que habla sobre la libertad religiosa y de cultos (p. 14), y que por otro lado postula la idoneidad del docente de Educación Religiosa, quien debe contar con un certificado expedido por la iglesia e institución religiosa a la que pertenezca.

Sin embargo, el Decreto 1278 del 19 de junio de 2002, expedido ocho años después del anterior, por el cual se expide el Estatuto de Profesionalización Docente, en el Artículo 3 reza así:

Son profesionales de la educación las personas que poseen título profesional de licenciado en educación expedido por una institución de educación superior; los profesionales con título diferente, legalmente habilitados para ejercer la función docente de acuerdo con lo dispuesto en este decreto; y los normalistas superiores (p. 15).

Esto no permite, entonces, ver con claridad cuál ha de ser la idoneidad del docente a cargo del área, dificultando un poco más el ejercicio

curricular de la ERE en las instituciones educativas, puesto que se diversifican las intenciones y contenidos.

- En cuanto a la Directiva Ministerial 002 de 2004 y el Decreto 4500 de 2006, Hernández (en edición) expone lo siguiente:



Inicialmente, la Directiva Ministerial 002 establece que la ERE debe ser ofrecida tanto en establecimientos estatales como en los no oficiales. Sin embargo, continuamente se recuerda la libertad religiosa y cierra parte de la introducción aclarando que si no hay clases de ERE con confesiones diferentes, es por la ausencia de acuerdos entre el Estado y la iglesia, o confesión religiosa a la cual pertenece (p. 16).

Por otro lado, el Decreto 4500 de 2006 hace una breve disertación sobre el fundamento de la ERE, sobre el cual las normativas anteriores no habían hablado. Este decreto ya no se fundamenta directamente en un sistema, sino en una concepción integral de la persona; como dice el Artículo 3: “La educación religiosa se fundamenta en una concepción integral de la persona, sin desconocer su dimensión trascendente y considerando los aspectos académicos como los formativos” (Ministerio de Educación Nacional, 2006, p. 16).

Este paralelo lo que permite, una vez más, es identificar los pequeños avances que se han presentado para la ER como disciplina escolar. Reconociendo la libre elección y expresión de creencias, se ha reconocido, también, la concepción integral de la persona, y esto aporta en el fortalecimiento de una formación idónea que incluya la diversidad como una oportunidad de conocimiento en las escuelas.

- Al respecto se puede ampliar lo que se plantea en los Lineamientos Curriculares 1998, del Ministerio de Educación Nacional, cuando especifica



(...) que la Dimensión Espiritual de los estudiantes es un elemento fundamental en el proceso de su formación integral. Ante este escenario, la Educación Religiosa Escolar se presenta como el espacio académico apropiado para su desarrollo, pues su finalidad es consolidar procesos de sentido, significación y comprensión holística del ser humano, en pro de su humanización (...) (Hernández, en Edición, p. 17-18).

Por último, es importante incluir la referencia constante que se hace en las escuelas católicas, y en algunas ocasiones no católicas, a los estándares de ERE que organiza la Conferencia Episcopal de la iglesia católica en Colombia, y que dada su vigencia y fuerte influencia, tiene aún cierta incidencia dentro del aula de clase en términos prácticos de evangelización y no de enseñanza, siendo esto permitido y avalado en la mayoría de las oportunidades por la misma institución.

- Para Colombia ha sido un difícil y lento proceso la comprensión de la ERE como una verdadera disciplina escolar que facilite el conocimiento y el encuentro con el hecho religioso y no con una religión específica, casi que con la obligatoriedad de confesarla y adoctrinarse a ella como única fuente de salvación. Como en muchos otros casos, aquí tampoco tienen validez las apropiaciones de la ley, y es simplemente permitido y olvidado.

2. Un acercamiento a La Educación Religiosa como disciplina escolar

Estudiar al hombre ha sido un interés particular en diferentes disciplinas. Desde su origen hasta las investigaciones que pueden ser consultadas actualmente, diversos autores se han planteado procesos culturales que han llevado al ser humano a lograr un avance en un ritmo convergente y poco predecible. La dimensión religiosa ha sido un punto de referencia para completar los estudios antropológicos en el transcurso de la historia. En algunas ocasiones se han realizado desde una perspectiva limitada y determinada por una confesión específica, es así como se sustenta que “cuando la religión se hace creencias y comportamientos que deben extenderse obligatoriamente a todos, la religión requiere utilizar sistemas de control y poder” (Corbí, 1996, p. 106). En la búsqueda de estos sistemas de poder, la educación ha sido un buen elemento, y la religión, junto con el estado, han manipulado las aulas de clase, según sus intereses particulares, para lograr el control de las creencias de los pueblos, sin permitir formar en el pensamiento crítico ^[01] en cuanto a la existencia de lo divino y otros aspectos relacionados con el hecho religioso ^[02]. Por el contrario, es más fácil educar desde el miedo al castigo, que divulgar diferentes posibilidades de respuesta espiritual a la realidad social, lo cual facilitaría

la propuesta de sistemas políticos y económicos diferentes a los existentes desde la colonia.

En relación a los procesos históricos mencionados, se podría afirmar que han sido varias las equivocaciones a la hora de planear y ejecutar los respectivos planes curriculares para la asignatura mal llamada religión, dado que en ella se ha buscado siempre regular y desencadenar una perspectiva catequética confesional a partir de los estándares propuestos por la Conferencia Episcopal, siendo fiel a la tradición católica y enseñándole al estudiante a creer y no a conocer (Cf. Díez de Velasco, 1997).

En esta medida, es importante aclarar que la primera tarea de la educación religiosa como disciplina escolar, debería ser verificar que la escuela sea una oportunidad para conocer las prioridades de las diferentes religiones y religiosidades de cada cosmovisión, encontrando en ellas la reflexión práctica de la tolerancia y aceptación de la diferencia como riqueza espiritual. Sin embargo, esta no es la realidad en los colegios que aún conservan el área de ER; allí las aulas de clase se convierten en focos de catequización o evangelización, repitiendo prototipos de homogenización confesional y cerrando la

[01] Se entiende por pensamiento crítico la capacidad de conocer, entender y diferenciar las diversas posturas del conocimiento que se tienen para la interpretación del mundo, logrando realizar un análisis claro de las mismas de forma neutral y formativa, y no necesariamente influyente.

[02] Hecho religioso refiere a todo acontecimiento propio de la historia humana que relaciona su existencia con lo espiritual, como una necesidad de manifestar, por medio de diferentes expresiones, la relación de lo humano con algo trascendental, superior, que le permita explicar su existencia terrenal.

posibilidad a otras propuestas espirituales que permiten la trascendencia y realización espiritual en el ser humano.

Dado lo anterior, se hace importante detectar las claves culturales que facilitan un acercamiento al hecho y al significado de lo religioso en el área de Educación Religiosa (ER), para fortalecer un espíritu de discernimiento que permita identificar que “lo que puede parecer un comportamiento diferencial para evidenciar el estatus, puede desembocar en insensibilidad cultural si no se contrarresta” (Diez de Velasco, 1997, p. 1).

La ER es el campo en el cual se ha desarrollado una labor pedagógica equivocada. En los últimos tiempos se han presentado propuestas de reflexión que permiten reelaborar la perspectiva formativa del área desde la distinción que debe existir entre creer y conocer, respetando las diferentes creencias de los estudiantes, puesto que se encuentra, en muchas ocasio-

nes, condicionada por la rama confesional de la institución, y/o por el desconocimiento e indiferencia ante el hecho religioso. Este último ha de ser el constitutivo principal en el área, ya que solo de esta manera se podrá llegar a las diferentes culturas, conociendo, valorando e interactuando con sus verdades trascendentales desde la dimensión espiritual.

La Educación Religiosa es un reto para las actividades escolares actuales, en medio de un mundo donde sobran las posibilidades para rechazar y olvidar fácilmente. Así, la tarea disciplinar este tipo de educación debe ser formar en el hecho de recordar la historia en términos espirituales en las diferentes culturas, y, por otro lado, no de menor importancia, acompañar los procesos de encuentros tolerantes y de reconocimiento ante las demás creencias posibles, reales y trascendentes, llegando de esta manera a convertir la religión en la misma herramienta de respeto por lo diferente.

3. ¿Crear o conocer?

Una distinción necesaria en el aula de clase

La presencia de las experiencias religiosas en las culturas es un punto de encuentro que favorece la relación entre las diferentes concepciones religiosas y explica, en gran medida, la vivencia espiritual, que por naturaleza social pertenece al ser humano; en esta dinámica las vivencias espirituales constituyen una verdad en los rasgos culturales de cada individuo o grupo, por consiguiente no existe una limitada definición para el concepto de espiritualidad a nivel general, sino que este pertenece a cada in-

dividuo, según la variante de sus creencias culturales.

La concepción de una nueva forma de espiritualidad, en términos antropológicos, exige una apertura mental y una convicción de la vigencia e importancia de las experiencias espirituales en las creencias y formas de vida de las costumbres sociales de las diferentes culturas, sin limitarse o cerrarse a una sola percepción. El objetivo es, entonces, tener una convicción en la experiencia espiri-

tual personal y una apertura a los elementos comunes y diversos que generan encuentro y transformación en la diversa significación espiritual del pluralismo religioso.

Por lo anterior, se puede afirmar que la dificultad de pensar en una educación religiosa no confesional radica, principalmente, en una cuestión ideológica ^[03] entre lo que puede considerarse la realidad cultural, y las intenciones confesionales católicas que se mantienen vigentes desde la Edad Media.

La existencia de una educación religiosa no confesional pone en evidencia la existencia de otras denominaciones que pueden ser de interés para comprender la distinción entre creer y conocer, y es precisamente la posibilidad de una educación laica, que vendría a ser aquella que en el currículo carece de cualquier conocimiento de índole religioso en el aula de clase, no lo aprueba pero tampoco lo contradice, prefiriendo permanecer al margen del mismo. Por otro lado, se encuentra la educación confesional, claramente comprendida como la opción de ligarse por completo a una religión y orientar a partir de su tradición todo el quehacer pedagógico. En este punto se hace necesario enfatizar la propuesta que se hace en el presente escrito por una búsqueda de educación no confesional, que no pretende desligarse del hecho religioso en la historia humana, sino que, por el contrario, puede llevar a la comprensión de lo religioso como la experiencia de lo espiritual y trascendente desde la dimensión antropológica libre de toda interpretación doctrinal.

Es de interés, el hecho de que frente a los nuevos retos de la humanidad en cuestión de creencias, se siga pretendiendo impartir en las escuelas una ideología que busque unificar las intenciones del pueblo, y aunque vale aclarar que esta no es siempre la intención de los docentes o instituciones, sí lo es en la mayoría de los casos la del gobierno, puesto que le conviene mantener unificado al pueblo bajo la creencia del convencimiento, en ocasiones manipulador, y del sentimiento de culpa.

Sin embargo, existe la posibilidad de plantear una alternativa de estudio crítico y congruente con la actualidad desde la asignatura de "religión". En la opinión de Díez Velasco (1999), sería algo así como, "una asignatura que desde una óptica no confesional tratase el mismo ámbito, es decir el fenómeno religioso en sentido amplio (y que podría llevar, entre otras posibles, la consolidada denominación de Historia de las Religiones)" (p. 84). O como bien lo expresa Corbí (1996) en un análisis de la forma de conocimiento de lo real, a partir de la comprensión de la realidad en relación con lo espiritual, "el misterio de lo que hay, testifica y se conmueve frente al misterio de lo que hay; y se hace patente, a la vez, que yo mismo soy ese misterio" (p. 112); permitiendo al estudiante conocer la perspectiva de lo espiritual a partir de sus propias creencias.

Es tarea de la educación religiosa escolar acompañar los procesos de encuentro entre las nuevas propuestas e ideologías, producto de los intercambios culturales que se han

[03] Según la Real Academia Española (RAE), compréndase como ideología el conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, de un movimiento cultural, religioso o político, etc.

realizado en la historia, y el patrimonio ancestral propio de cada cultura en la didáctica del dialogo con la diversidad cultural (Diez de Velasco, 1997). En razón de lo anterior, los planes de estudio para esta asignatura en las actividades escolares deben buscar, en primera medida, configurar el interés particular de conocer y dejar a juicio personal y/o familiar el ejercicio de la creencia específicamente, de esta manera la claridad reli

- giosa será formativa y no una simple aplicación dogmática unificadora de conciencias y adeptos desde el aula de clase. Es tarea de la escuela, en este aspecto, favorecer el encuentro tolerante de las diferentes culturas, identificándolas como historias sagradas y facilitando, en todos los sectores educativos, una reflexión espiritual en el marco del respeto por la libertad religiosa desde la asignatura de Educación Religiosa, la cual:



Tiene que ser aconfesional, de modo que no enfrente las convicciones de padres y alumnos que no desean enseñanza religiosa de ningún tipo (y mucho menos encubierta). Lógicamente tiene también que ser una asignatura alejada de la óptica teológica (que es la que impera por definición en la religión confesional), y ha de encarar el estudio de las religiones desde una perspectiva no moralista (sin buscar extraer conclusiones de moral práctica), no exclusiva (basada en el respeto por las creencias ajenas), diversa (incidiendo en la significación de la riqueza y variabilidad de las experiencias religiosas) y no esencialista (las experiencias religiosas se han de entender como productos ideológicos de la sociedad que las crea, renunciando a postular la existencia de un mensaje esencial o de una religión original o natural) (Diez de Velasco, 1997, p. 1).

¿Cómo hacer realidad este proceso en el contexto escolar, específicamente en el aula de clase en el área de Educación Religiosa (ER)? Puesto que, cuando de disciplinas escolares se trata, es elemental la participación del conocimiento por medio de la tradición pedagógica aprendida, establecida, muchas veces impuesta, y en otras ocasiones, resultado de las realidades de los contextos culturales que movilizan los ambientes educativos, con características específicas, creencias propias y cosmovisiones concretas.

Lamentablemente, la realidad de la enseñanza religiosa, en los procesos educativos de la religión o religiones, se ha convertido en un

- tema de problematización entre la libertad de expresión que tienen las culturas y, por tanto, las familias, y los planes de estudio de las diferentes instituciones, puesto que el énfasis se ha quedado en la dinámica confesional proveniente de la colonización, ligada a la confesión católica y no en el estudio propio de la comprensión del hecho religioso en cada cultura.

- Dicha disciplina académica debe reunir en sus componentes curriculares todos los requerimientos educativos para conservar y proteger en la formación de los estudiantes el derecho al libre conocimiento religioso, como a la libre expresión de sus creencias fundadas en sus tradiciones propias.

Conclusión

En la actualidad, hablar de pluralismo religioso, diálogo interreligioso, teología pluralista de las religiones o Educación Religiosa Escolar incluyente, es hacer referencia a una nueva conciencia que interactúa en los seres humanos de esta generación, frente a lo diferente, y que tiene relación estrecha con una nueva experiencia espiritual, ya que incluso los estudios teológicos como fuente de transformación, buscan dar respuesta a las nuevas experiencias espirituales de la humanidad en su respectivo contexto social y educativo, como aspecto significativo para el individuo en su contexto cultural.

- No es solo una apuesta por un currículo
- que permita la alteridad con una nueva propuesta para la Educación Religiosa como disciplina escolar, sino que es un intento
- por resignificar las posturas de relaciones que se gestan en el común de la sociedad y en sus formas de vida; es en realidad apostar por una formación de conciencias con
- pensamiento y postura crítica respecto a lo que nos han impuesto como herencia de creencia, y no como existencia posible para responder y justificar los fenómenos cotidianos.

Bibliografía

- Botero, C., y Hernández, A. (En edición). Aproximaciones a la naturaleza y fundamentos epistemológicos de la Educación Religiosa Escolar. Compilación académica. Bogotá: Universidad Santo Tomás y Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium (Cali).
- Corbí, M. (1996). Religión o religiones . Madrid: Servicios Koinonía. Recuperado a partir de <http://servicioskoinonia.org/biblioteca>
- Diez de Velasco, F. (1997). Enseñar creencias sin enseñar a creer: religiones por religión. *Disenso*, 18, 18-19. Recuperado a partir de <http://fradive.webs.ull.es/artic/disenso.htm>
- Diez de Velasco, F. (1999). Enseñar religiones desde una óptica no confesional: reflexiones sobre (y más allá de) una alternativa a religión en la escuela. *Revista de Ciencias de las Religiones*, 4, 83-101. Recuperado a partir de https://www.researchgate.net/profile/Francisco_DIEZ_DE_VELASCO

La Topofanía del Rostro

Julio César Bonilla

Estudiante de Licenciatura en Filosofía y Ciencias religiosas
Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium

» julio.bonilla01@unicatolica.edu.co

Introducción

Al leer la historia de los desplazamientos y reubicaciones de las comunidades afrodescendientes, se gesta en mi pensamiento un derroche de interrogantes, acompañado de un perturbador sonido que deja el apotegma: “al caído, caerle”. Para ilustrar, se puede observar que uno de los más grandes desplazamientos de estas comunidades, no es ejecutado por el conflicto armado que sacudió al país durante más de 50 años, sino por la fuerza de la naturaleza.

Los registros históricos de la Colombia del siglo XX, nos presentan uno de los terremotos más fuertes que vivió el territorio nacional, teniendo por epicentro el municipio de Tumaco, causando fuertes daños en la zona sur del Pacífico. Un 12 de diciembre de 1979, a las 2:59 a. m., como resultado de este acontecimiento, “murieron 680 personas, 100 más desaparecieron, 1 200 resultaron heridas y hubo 80 mil damnificados” ^[01]. Algunos de ellos, viendo en esta alteración de la naturaleza una motivación, se desplazaron, en su mayor parte, a los territorios del Valle del Cauca, y especialmente a su capital, Cali.

[01] Véase: El Tiempo. Recuperado a partir de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-303047>

Nótese lo paradójico a la luz de este evento, y es el hecho de que muchos de los territorios, por no decir todos, son los rostros invisibilizados, olvidados por una política y un gobierno centralista, y por qué no, de una sociedad capitalista, que hacen honor a la afirmación de David Sánchez (1999), quien inspirándose en el pensamiento de Vania Bambirra, dijo lo siguiente: “la pobreza de las naciones de la periferia era (es y será) efecto de la riqueza de las naciones del centro” [02].

Todo esto hace que sobresalgan, entonces, en este abismo erigido por las dudas, una serie de interrogantes que se instalan en la ética: ¿estos rostros embalsamados por el sufrimiento no son lugares de manifestación de la divinidad? ¿Es posible, a la luz de su dignidad teofánica de su rostro, un plan ético que nos permita lanzarnos en el rescate de la persona? (entiéndase rescate aquí como la acción liberadora en toda su integridad del otro en una sociedad actual).

Cabe notar que al mirar el rostro de esas personas concretas, invisibilizadas por la “cultura del descarte” [03], se siente que con sus miradas, con su visible miseria, nos envuelve entre “sábanas blancas”, para adentrarnos así en la alteridad, haciendo que el yo inicie un éxodo

ético y vaya en su ayuda, sin presupuestos economicistas, sin una ética enlatada sumergida en una tendencia egocéntrica y simétrica.

Se observa, de este modo, que el éxodo ético se inicia a partir de la única desnudez del hombre: su rostro [04]; ese que contiene el resultado de todas las experiencias vividas, volviéndose texto leíble, del que lo ve. Ese texto demacrado, ultrajado por las circunstancias y los modelos anti-humanistas. Y, ante todo, esto el rostro dice: “¡no me mates!” [06].

En la ejecución de este ensayo vamos a adentrarnos en la insurrección de “La ética del rostro”, como manifestación misma de Dios, en una sociedad ególatra y de corte atea, a la luz del pensamiento de Emmanuel Levinas.

Por esta razón, vamos a centrarnos en los antecedentes de los conceptos básicos, sumergiéndonos de forma paulatina en la clarificación de la diferencia que se encuentra entre apocalipsis y epifanía; así mismo, una visión hebraica de la montaña. Ahora bien, como centro del desarrollo, obtendremos el rostro como montaña de Dios, para así mirar su importancia en la sociedad actual, y el posible umbral que debe recorrer en el plano de la reconciliación.

[02] Sánchez, D (1999). *Filosofía, derecho y liberación en América Latina* (p. 23). Bilbao: Desclée de Brouwer.

[03] Francisco, en *Evangelii Gaudium*, 53, ya antes lo ha manifestado en la carta encíclica: *Laudato Sii mi Signore* re 16, 20, 22, 43. De igual modo se encuentra en todos sus discursos, homilias, e intervenciones.

[04] Levinas, E. (2000). *La huellas del Otro* (p. 60). España: Edición Taurus.

[05] Martini, C. (2002). *Creo en la vida eterna* (p. 113). España: Editorial San Pablo.

[06] Véase: Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme. Esta expresión profética, encunando la crítica que hace al modelo epistémico de la época, que todavía tiene resonancia en la actualidad, es la central de la ética levinasiana, como una expresión, un grito que lanza el rostro. Nos dirá Levinas (2002) acerca del encuentro del rostro y su morir: “Cara a cara: relación ética que no se refiere a ninguna ontología previa. Ella rompe el englobamiento clausurante -totalizante y totalitario- de la mirada teórica. Ella se abre, a modo de responsabilidad, sobre el otro hombre -sobre el otro hombre – sobre el inagotable-: ella va hacia lo infinito. Ella conduce al exterior, sin que sea posible sustraerse a la responsabilidad a la que apela de tal modo” (p. 38).

1. Emmanuel Levinas

El siglo XX está marcado por la desilusión que la razón generó en el ser humano. Por ende, “el hombre podría decirse que es un fabricante de fracasos... desde Adán hasta Hitler y Stalin, los animales racionales, minero de la felicidad, no hace más que abrir fosas a cuatro manos, convirtiendo con ello la historia en un libro de partidas de defunción” (Echeverry, 2017, p. 62). El hombre culto es el hombre violento, es el hombre que impulsa a la guerra. Toda génesis de la guerra es un repudio al ejercicio ético racional. Aun así, se inicia toda una insurrección de la ética y la importancia del otro (tú) y de las personas concretas. Los principales exponentes de ello fueron los filósofos que se confesaron religiosos: Martin Buber, Gabriel Marcel, Karol Wojtyła, Edith Stein, y el judío Emmanuel Levinas.

Este último, que vivió en carne propia los tormentos de las guerras mundiales, nació en Lituania, el 12 de enero de 1906, y murió en Francia, el 25 de diciembre de 1995.

Sus estudios filosóficos los cursó en Francia, Friburgo y Alemania, donde en 1927 y 1928 siguió los cursos de Edmund Husserl y de Mar-

tin Heidegger. Con este último va a romper su relación, tanto intelectual como interpersonal, por la participación del mismo en la shoah. Levinas va a ser el principal exponente de la alteridad, a partir de su tradición religiosa, volviendo a la unidad entre fe y razón, instaland así “la ética como filosofía primera”.

En su *Diccionario de ética y filosofía moral*, Monique Canto-Sperber (2001) afirma que el pensamiento de Levinas “procede de dos fuentes distintas: la fenomenología por una parte, la Biblia y los textos de la tradición judía por otra” (p. 914). Mientras tanto, las palabras pronunciadas por Jacques Derrida (1998), en el entierro de Levinas, es todo un resumen objetivo del pensamiento de Levinas.

“El padre” de la ética de la alteridad, nos habla del rostro del otro como un espacio donde Dios desciende, se manifiesta y se muestra de forma intermitente. Antes de abordar la tesis central que intentamos de afrontar, nos preguntamos, ¿por qué se habla de manifestación y no revelación? Es esta situación de orden lingüístico y hermenéutico, presente en algunos los textos del autor. La intentaremos de abordar aquí.

2. Apocalipsis y Epifanía: Dos Términos Opuestos en El Pensamiento Levinaciano

Al mirar los libros de Levinas, sus lecturas nos introducen en una serie de interpelaciones de corte exegético que sería bueno aclarar. Nótese que él utiliza el concepto griego que traduce manifestar. Este nos trae un interrogante: ¿por qué utilizó epifaneia y no apocalitein, que también traduce lo mismo? [07]

Al acercarnos a un diccionario griego-español para localizar, someramente, la raíz de este asunto, nos encontramos con que Αποκαλυψις (apokalipsis) es un sustantivo que se desprende del verbo Αποκαλιπτο (apokalipto), el cual traduce revelar, descubrir [08], quitar el velo. Palabra construida bajo la conciliación de dos términos. Por un lado, del prefijo “apo”, que significa separar, alejar. Por otro lado, del verbo “kalytein”, que significa estorbar, esconder. Y por último, “sis”, que es la acción. Observamos, con claridad, que literalmente el término podría traducirse como “acción de descubrir” [09].

Este se yuxtapone con epifanía, que a su vez viene de φανος (fanos), que se puede traducir literalmente como linterna. En repetidas veces hace de paradigma lingüístico para la construcción literaria de φανερωσις (fanerosis), que significaría revelación, manifestación. Y junto a ellos, por ejemplo, faino (alumbrar,

brillar), faneros (notorio, manifiesto, visible) y fanero (dar a conocer, revelar, mostrar) [10].

El contexto anterior da pie para entender el término Epi-faneia, que traduciría: acción de mostrarse o parecer por la superficie [11]. Obsérvese entonces que, en la cotidianidad, el hombre griego entendía el término epifanía como la aparición de un dios o manifestación de un poder divino.

A modo de conclusión, decimos que en esta comparación lingüística, la revelación apocalíptica está presidida por la intencionalidad humana. El hombre corre el velo para descubrir lo que hay dentro de..., pero en la epifanía, es la divinidad quien protagoniza la revelación, mostrándose sin la necesidad del esfuerzo humano de quitar el velo. Aquí se nota, implícitamente, que esto se gesta por medio del plano relacional. Es por eso que “Aquello que denominamos Dios no puede tener sentido sino a partir de las relaciones humanas, éticas. “Sólo a partir de dichas relaciones puede «manifestarse» Dios” (Mione, 2013, p. 75). He aquí que no se pueden separar los lugares esenciales que hacen parte de aquellos nombrados en la tradición como sitios de epifanías, de manifestación, de los cuales la montaña es uno de ellos.

[07] Las traducciones disponibles en español utilizan la palabra revelación como sinónimo. Esto nos permite afirmar que el autor habla de la epifanía del rostro.

[08] Elsa Tamez, Diccionario griego-español del nuevo testamento, editorial Caribe, 1978, p. 21.

[09] Cf. <http://etimologias.dechile.net/?apocalipsis>

[10] Elsa Tamez, Diccionario griego-español del nuevo testamento, p. 189.

[11] Véase: Etimología de epifanía. (2018). Recuperado a partir de <http://etimologias.dechile.net/?epifania>

3. Las montañas en el mensaje bíblico

En la cultura judía, la montaña está llena de misterio. Esto nos ayuda de forma introductoria a descubrir el valor que se encuentra en los elementos o en las personas. La manifestación de la divinidad o divinidades se ejecuta de forma concreta en personas, objetos y/o lugares, a lo que llamaremos "teofánicos". Miremos que la tradición judía-cristiana asume la montaña, por excelencia, como lugar de manifestación, "probablemente a causa de su elevación y del misterio que la rodea, es considerada como el punto en que el cielo toca a la tierra" (Juan Pablo II, 2001, p. 557). Pero este fenómeno de orden cultural-ritual, en el pueblo judío, se ha convertido en una sola: la montaña de Dios, la montaña Santa. La montaña no es divinizada, lo que quiere decir que no asume el papel de Dios, para evitar cualquier politeísmo religioso, sino que es el lugar de Dios, es creatura de Dios, salvaguardando la distinción que existe entre creatura y creador.

El libro del Éxodo nos manifiesta, con autoridad, que los nómadas veían el monte Horeb como la casa de Dios (Bethel), lugar de culto. Si se asume en ese sentido, el Horeb era conocido como palacio del encuentro, de relación entre lo divino y lo humano, lugar de manifestación por excelencia [12], de reconciliación, y sus alrededores, llanura de fertilidad (Éxodo 3,1-15). La cima misma de la montaña es casi terreno donde el hombre debe ir

sin presupuestos de arrogancias o prejuicios sociales, sino "descalzo", porque el lugar que "pisa", que recorre, es "tierra santa".

Observemos que al encontrarnos con los textos originales [13], hacemos el intento de realizar un descendimiento en el maragético del texto epifánico por antonomasia. En griego: κα επεν ίς δε λσαι τ πόδημα κ τν ποδν σου γάρ τόπος ν σ στηκας , γ για στίν . En latín: At ille: ne appropries, inquit, huc: solve calceamentum de pedibus tuis: locus enim, in quo stas, terra sancta est.

La traducción "lugar que pisas" nos trae un problema, ya que ese "lugar", como lo exponemos más adelante, no es pisable, sino habitable. El término hebreo que compone este versículo es réquel, que significa pies (porque se usa al caminar), camino, escondite, estrado, hombre, llegada, mando, paso, pata, pie, pierna, quebradura, seguir. Posteriormente, pasará al griego ποδν (podon) y al latín pedibus, que puede ser traducido como pies. En este caso, este término se usa para indicar el objeto directo de sandalia: "quítate las sandalias". ¿De dónde? De los pies. A continuación, tendremos que decir que el complemento de la oración no vuelve a utilizar este sustantivo, sino el verbo "estar". ¿Dónde está qué, o mejor, quién? Aquí se debe aclarar que cuando habla con este

[12] "En este cumulo de tierra santa se asume el llamado de Moisés (Ex. 3,15), a la que Dios hizo sagrada por el don de su ley (Ex. 24,12-18) y por la presencia de su gloria (24,16). Allá también subirá Elías (1Re 19,8); querrá oír hablar a Dios, objeto sin duda también de los profetas que gustan de orar en la cima de la montaña: Moisés (Ex. 17,9s) Elías o Eliseo (1Re. 18, 42; 2Re 1,9; 4,25)" (Juan Pablo II, 2001, p. 558).

[13] Para el hebreo solo utilizaré los términos más significativo no el texto completo.

verbo no se refiere a los pies, pues no dice “está”, sino que utiliza la expresión traducida como “estás”. Resta decir, entonces, que esto se refiere a la persona que pisa, al ser humano en toda su integridad. Percibamos que los verbos que siguen son: en hebreo, amád, y en griego, istemi. En los dos lenguajes, este verbo se encuentra en perfecto, activo, indicativo, segunda persona, singular. Aquí se observa claramente que no habla de los pies, como ya lo afirmamos, pues ellos, los pies, en este texto van a indicar signo de dominio, de dominación, de señorío sobre el lugar.

Ahora bien, la expresión, el “lugar que pisas”, traducción que se encuentra consignada en la sagrada biblia, con imprimatur del año 1983,

llamada también como biblia de lujo, deja un sin sabor que llevaría al lector a una errónea interpretación: como un lugar dominado por... en este caso de Moisés, que todavía no ha tenido la experiencia religiosa del Otros, ya que viene cargando en sí mismo toda una estructura de dominación (sandalia). [14]

La montaña es entendida, pues, como lugar que contiene un cúmulo de tierra. Es decir, la montaña humana, por carácter imponente. Ella, al ser observada desde lugares lejanos, se hace visible a los ojos de los desamparados y da consuelos concretos de esperanza de salvación al pobre. Ahora bien, esta morada no es espacio de revelación, sino de manifestación, donde se percibe el rostro mismo de Dios.

4. El Rostro, Montaña de Dios

Al abordar el concepto rostro, el cual hemos mencionando reiteradamente, tendríamos que decir que proviene, desde el punto de vista etimológico, del término latino *ros-trum*, que hace referencia a lo que es visible de un “objeto”. O sea, el ápice del cuerpo es el rostro. Lo que identifica a la persona adquiére una resignificación. Dicho de otro modo, el rostro de la “montaña” de piel, el cuerpo del pobre, es un lugar de encuentro. Es a esto lo que llamamos “topofanía del ros-

tro”. No obstante, “El Otro es el lugar mismo de la verdad metafísica e indispensable en mi relación con Dios. No desempeña el panel de mediador. El Otro no es la encarnación de Dios, sino que precisamente por su rostro, en el que está descarnado, la manifestación de la altura en la que Dios se revela” (Levinas, 2002, p. 102).

Ahora bien, cuando hablamos de topos, el lugar no se limita, y mucho menos “no se redu-

[14] La traducción más cercana a la realidad teofánica es: “el lugar donde estás es suelo santo” (cantera-iglesia) o “porque el lugar en que estás es tierra santa” (Reina-Valeria del 1960), o “que el lugar donde estás es santo” (Nacar-Colunga). Aquí no entra en juego el “ego dominu”, “ego cogito”, que se ha desplazado en toda la historia, que se encuentra bajo el signo de las sandalias-pies, sino que entra en el campo el asombro del YO, que frente al TÚ, al estilo buberiano, frente al OTRO, en Levinas, a la VÍCTIMA, en Dussel, está siendo invisibilizado hasta volverlo “zarza”, que al percibir la presencia del YO se enciende con un fuego inextinguible, pues el dominador es dominado con la mirada del fuego de ROSTRO, arrojándolo a un éxodo epistémico para llegar al estado de relación, de PROXIMIDAD.

ce al sentido espacial" (Levinas, 1987, p. 141), como un cúmulo de tierra, que se ha delimitado por los prejuicios humanos, por el lenguaje, el color de piel o la cultura, formando así fronteras invisibles y propuestas por las naciones, sino que se concibe en una auténtica sensibilidad en la proximidad del otro.

Más aun, como vamos a exponer, ni el lugar o espacio, ni la proximidad entran en los ordenamientos espaciales geométricos, si esto fuera así, "tendría un sentido relativo y dentro del espacio inhabilitado de geometría euclidiana en un sentido prestado. Su sentido absoluto y propio supone la humanidad" (Levinas, 1987, p. 141). Esta proximidad es precisamente la inquietud, es el sujeto que se me impone con su mirada clamándome "¡No me mates!", iniciando así una relación en la cual yo participo de forma inmediata, a través de la percepción de su piel acariciada con la mirada, de su carne que ya "no es la protección de un organismo, de una simple superficie del ente" (Levinas, 1987, p. 152).

Ella, la piel, se vuelve la distancia de lo visible y lo invisible, tornando así la proximidad, la inmediatez mediada por la sensación de vulnerabilidad en gozo y sufrimiento generado en yo. Esto nos introduce en una dimensión paradójica que acontece en el "sí mismo." Ya Chitiva lo había notado y responde acertadamente en su tesis al preguntarse: "¿de qué modo entender el sufrimiento y el gozo a la vez? Se trata de captar la imagen que utiliza nuestro autor, cuando afirma que la "hemorragia de para-el-otro es arrancar de la boca el pan de quien lo saborea para

dárselo al hambriento" (Chitiva, 2006, p. 22).

De antesala, sigue en nuestra mentalidad cartesiana-socrática del ego embalsamada con los sufijos, latría, ismo, centrismo, un abismo de preguntas, a lo que continúa analizando Hernando Chitiva. "En este hecho de la inmediatez de lo sensible se da al mismo tiempo el gozo, el deleite de comer pan y la frustración de ser arrebatado, y todavía más, cuando el pan es tomado de la propia boca" (Chitiva, 2006, p. 22); a lo que concluirá con una cita textual del autor: "la proximidad del otro es el inmediato derramamiento para el otro de la inmediatez del gozo" (Chitiva, 2006, p. 22). Para concluir, tendremos que decir que el espacio-lugar y la proximidad no se entienden sin la responsabilidad que se ejecuta en la acción de ver al que sufre. Junto a esto, manifestar que el lugar (no objetivado, ni materializado), libre de estereotipos de limitantes, resignificándose, es un espacio a-religioso, a-cultural, etc., donde "en el acercamiento del rostro la carne se hace verbo, la caricia se transforma en decir" (Levinas, 1987, p. 158), porque en él no se perpetúan los conceptos divisorios sociales fijos, que limiten la acción exodal del yo.

Avanzando en nuestro razonamiento, se observa que Dios no se presenta como un ser abstracto, y por preceptos mismo, pues la Biblia es clara al rescatar la presentación de Dios como volto (rostro) ^[16].

Habría que decir también, que el rostro es faneia por excelencia, pues él, (es) génesis y telos de toda manifestación. Por eso, "el rostro de otro, la huella del Infinito, o la Palabra

[15] Véase: Chitiva, H. (2006). El sufrimiento y el mal en Levinas (p. 22). Roma: Editorial Pontificia Universidad Urbaniana.

[16] Véase: Mancini, I. (1989). Tornino i volti (pp- 49-50). Genova: Casa Editrice Marietti S.P.A.

de Dios, es la de una significancia de sentido que, originalmente, no es tema, no es objeto de un saber, no es ser de un ente, no es representación. Un Dios que me concierne mediante una Palabra expresada como rostro del otro hombre, es una trascendencia que nunca se vuelve inmanencia. El rostro de otro es su manera de significar” (Levinas, 1995).

He aquí que el rostro se debe entender como lenguaje del otro, y morada de la divinidad. Resta decir entonces que al mirar al pobre, no cabe la posibilidad de no entrar en la dimensión ética, claro está, la topografía del rostro. Este “ver” es el inicio de la abdicación del ego, que se aleja de una competencia hipócrita.

En la primera parte de esta dimensión ética encontramos la no definición del rostro, pues él no “es”. El verbo “ser” elimina las categorías de la ética, ya que este se inscribe como un acto racional. Podríamos decir, de manera analógica, que como dos personas que se sientan a las orilla del mismo río, así encontramos este verbo que se halla junto a la alteridad. Con mayor precisión, tendremos que decir que la alteridad se funda en la “i-rracionalidad” [17], entendido i-rracional en el sentido de lo que es opuesto a la razón o que va fuera de ella. En este caso, continuamos diciendo que la ética debe vivirse como un acto que no esté precedido por las cualidades ontológicas, una de ellas como es la definición. El rostro escapa a estas, para insular la ética como filosofía primera.

No solo “Levinas ha hablado de ello en términos afligidos, como de una instancia irrefutable” (Eco, 1997, p. 15), sino que otros autores han caminado y caminan por la misma senda y ven el regreso de los rostros, los cuales que incluso se manifiesta como puerto, metáfora de la conciliación epistémica entre los laicos y los creyentes (Eco, 1997, p. 15). Ya ellos, es decir, los rostros, hacen que el dinamismo del mundo, en cuanto vivido, amado y santificado obtenga sentido en vida humana. Reza así: “Nuestro mundo, para vivirlo, amar, santificar, no nos viene dado por una neutra teoría del ser, no nos viene dado por los eventos de la historia o por los fenómenos de la Naturaleza; nos viene dado por la existencia de esos inauditos centros de alteridad que son los rostros, rostros para mirar, para respetar, para acariciar” (Mancini, 1989, p. 49).

Podremos decir, entonces, que este es un lugar privilegiado para el diálogo interreligioso, para el encuentro ecuménico, mostrando así las imágenes del Dios que pasa como un soplo, perteneciente al Antiguo Testamento, el del capítulo 33 del Éxodo, que se muestra en su huella y al que nadie podría ver sin morir, como afirma el texto bíblico. Este Dios presente en su ausencia, en su huella, sin términos, ni conceptos, lo cual “no significa seguir una huella sin signo; es ir hacia los Otros que se manifiestan en esa huella” (Levinas citado por Guibal, 2004, p. 30) [18]. El rostro del pobre, del que sufre, se inscribe entre la iconofania de lo anicónico, que excluye del pensamiento del que lo mira todo acto de aporofobia.

[17] Aquí la palabra i-rracional no debe entenderse como acto animal o salvaje.

[18] Véase: Milone, M. (2013). Pensamiento filosófico y experiencias religiosas en la poesía argentina contemporánea (p. 73). Argentina: Editorial Filosofía y Humanidades.

5. La reconciliación a partir del rostro

La invisibilización misma de la realidad del rostro, como iconofanía de lo anicónico, nos ha traído, como consecuencia de la transformación del mundo, una institución que confiesa la lógica de la guerra en sus estatutos ^[19].

Apoyándonos un poco en las disertaciones de la teología frente a este tema de la reconciliación como manifestación misma de la importancia del rostro, hallamos entonces que unos de los grandes predicadores y doctor de la iglesia, Fernando Martim de Bulhões e Taveira Azevedo, conocido como Antonio de Padua o Antonio de Lisboa, percibe a la confesión, en la teología de la época, como un preludeo o antesala donde se llama al banquete de la reconciliación misma. Por eso, "Tu rostro buscaré" es la aclamación más perfecta para hablar de la aceptación del pobre, del humano que se halla frente a mi mirada. Tomamos distancia de mirar la confesión como un acto sacramental, como lo concibe la mentalidad de nuestro autor, Antonio de Padua: "llámese la confesión puente del cielo... es puente del paraíso, por que por ella, como por una puerta, es introducido el penitente a besar las manos de la gracias celestial y es recibido el ósculo de la boda de la reconciliación paterna" (Victoria, 2013, p. 25).

¿A qué llamaremos confesión desde la mentalidad filosófica, a partir de las disertacio-

nes teológicas? Sin caer en un eclecticismo disciplinar, tenemos que partir de lo manifestado por el doctor angélico, Antonio de Padua, "llámese la confesión puente". He aquí que los puentes son para generar unión entre partes divididas. Claro está, aceptar el asesinato que ha cometido el yo al otro por no mirarlo e ir en su ayuda es el inicio mismo de la restauración de la dignidad del otro. El hecho confesional es un acto de resurrección del Lázaro olvidado en la tumba del descarte social. Todo esto hace que el penitente sea introducido a "besar la mano de la gracia". En la penetración, en este espacio penitenciario, se ejecuta el ósculo de la reconciliación, con la alteridad misma.

Sin desconocer el lenguaje teológico, tenemos que decir que la reconciliación es un acto de restauración de la relación de las partes. Es un hecho que se concretiza de humano a humano. Donde Dios, como luz intermitente, se muestra e incita a la reconciliación: "Pues, en una humanidad dividida por las enemistades y las discordias, tú diriges las voluntades para que se dispongan a la reconciliación (Plegaria Eucarística II sobre la Reconciliación) ^[20].

Cabe aclarar que desde el pensamiento filosófico y teológico de autores confesionales, Dios es percibido, al mismo tiempo, como autor y medio de reconciliación. En la base constitucional de 1886 se reconoce a "Dios,

[19] Véase: Mancini, I. (1989). *Tornino i volti* (p. 50). Genova: Casa Editrice Marietti S.P.A.

[20] Para la teología Dios es el que incita a la reconciliación misma. La plegaria continua diciendo: "Tu Espíritu mueve los corazones para que los enemigos vuelvan a la amistad, los adversarios se den la mano y los pueblos busquen la unión. Con tu acción eficaz consigues que las luchas se apacigüen y crezca el deseo de la paz; que el perdón venza al odio y la indulgencia a la venganza".

fuerza suprema de toda autoridad”, tomando un giro de 180° en la Constitución del 1991, donde se le reconoce el lugar de invitado que asegura la protección, todo esto para salvaguardar el interés de modernización que gesta Colombia, y la implementación acelerada e inmadura de un pensamiento laicista. Cabe decir que en el intermedio de estas dos constituciones, saliendo de “la Guerra de los Mil Días” y como resultado de un proceso de paz, se sanciona por el Decreto 820 de 1902 la ofrenda de Colombia al consagrado Corazón de Jesús. He aquí que aparece en el colectivo colombiano la pregunta ¿por qué no hay paz en el país consagrado al corazón de Jesús y donde más de la mitad de la población es de confesión religiosa cristiana?

Frente a esta pregunta, se hallan un sinnúmero de respuestas polarizadas por ideologías que intentaron e intentan responder a las problemáticas concretas que sostienen el país.

El eclipsamiento causado por las ideologías no nos permite percibir la coherencia que debe existir entre la fe cristiana y la ética de los miembros. En las iglesias se hacen exorcismos para sacar los demonios que atormentan los miembros de los recintos sagrados, realizan marchas para ir en contra de las comunidades minoritarias, pero no se conjuran las dicotomías que hallan insertadas en la conciencia ética del yo-ista cristiano de fe, ética y política, limitando la vivencia de la

ética y la moral, sentadas en el principio del bien común, solo en las estructuras frías de los templos y no en el cálido ejercicio político-civil. De modo similar, Juan Pablo II (1988), hablando de la participación del “laico” en los lugares ligados con el ejercicio cotidiano, hace caer en la cuenta de la actitud ética que debe existir, como ya mencionamos, en el creyente, para irradiar constantemente su entornos, ya que “pues es inseparable de la continua coherencia de la vida personal con la fe” [21].

La reconciliación, aunque no es un ejercicio que solo le corresponde a los cristianos, debe iniciar con la coherencia ética de los mismos. Esta coherencia debe ser el inicio del reconocimiento del otro como lugar donde de la divinidad “baja a tomar la brisa de la tarde”.

Colombia, la consagrada al Corazón de Jesús, debería luchar por la reconciliación, no unilateral, ni cayendo en el egoísmo de mirar el perdón solo en una vía, de los grupos guerrilleros a la sociedad, sino reconocer que la sociedad-estado vivió un periodo de marginación para con estos hombres de la selva y, por lo tanto, debe darse un perdón del pueblo-estado para con estos. Obsérvese entonces, sin intentar agotar esta temática, que los creyentes no viven de manera cooperativa, solidaria y compasiva, sino que más bien viven imponiéndose de manera egoísta a sus prójimos.

[21] Véase: Juan Pablo II. (1988). *ChristiFidelis Laice*, 28.

Conclusión

Ciertamente, la historia humana consiste, al menos en cierta medida, en ir poniendo nombres a las cosas para incorporarlas al mundo humano del diálogo, la conciencia y la reflexión, al ser de la palabra y la escritura, sin las que esas cosas no son parte nuestra... ¿cómo mencionar las realidades personales y sociales para poder reconocerlas, si no tienen un cuerpo físico? Es imposible indicar con el dedo la democracia, la libertad, la conciencia, el totalitarismo, la belleza, la hospitalidad o el capitalismo financiero... Por eso, estas realidades sociales necesitan nombres que nos permitan reconocerlas para saber de su existencia, para poder analizarlas y tomar posición ante ellas (Cortina, 2017, p. 17-18).

Sumergiéndose en el pensamiento leviniano y en algunos de sus ponentes, hemos querido darle una categoría, basado en las categorías bíblicas, a una realidad ética-filosófica, el rostro del Otro como lugar teofánico: o sea toponimia del rostro. Cabe decir que el intento mismo de crear este neologismo, lo basamos en la ética leviniana, para hablar de una realidad intocable, como es el reconocimiento del rostro como un "lugar" de origen antropológico pero con fines teológicos, donde salvaguardamos la no sujetivización del mismo rostro, sino que, dicho de otro modo, el rostro no se instala en el lenguaje sujetivador, más bien se sumerge en las esferas humanistas, pues se le da una categoría nueva e interpretativa a estas, ya

- no como un "simple" rostro, sino como un lugar antropológico por excelencia, donde se manifiesta la divinidad. He aquí, a la luz de conceptos teológicos, el rostro es el protagonista de la reconciliación humana, empujado por la manifestación misma que a través de él se ejecuta.

- A la luz de la toponimia, tenemos que iniciar el retorno de la ética del rostro, de la alteridad apoyada por la visión coherente que la humanidad. En especial, las personas que se categorizan como confesionales deben vivir para así comenzar un proceso de paz y de reconciliación en una Colombia diversa y democrática.

Bibliografía

- Aciprensa. (2017). Francisco en Colombia. Todos los discursos y homilías que pronunció S. S. Francisco en su viaje apostólico a Colombia. Septiembre 2017 . Recuperado a partir de <https://www.aciprensa.com/ebooks/FranciscoenColombia.pdf>
- Canto-Sperber, M. (2001). Diccionario de ética y de moral . México: Editorial Fondo de Cultura Económica, Tomo II.
- Chitiva, H. (2006). El sufrimiento y el mal en Levinas. Roma: Editorial Pontificia Universidad Urbaniana.
- Cortina, A. (2017). Aporofobia, el rechazo al pobre. Barcelona: Paidós Editores.
- Derrida, J. (1998). Adiós a Emmanuel Lévinas . Madrid: Trotta.
- Eco U., y Martini C. M. (1997). ¿En qué creen los que no creen? Madrid: Ediciones Tema de Hoy, S.A.
- Echeverry, A. (2017). Un profeta invisibilizado. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- El Tiempo. (1995). Antecedentes. Recuperado a partir de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-303047>
- Etimología de epifanía. Recuperado a partir de <http://etimologias.dechile.net/?epifania>
- Etimología de apocalipsis. Recuperado a partir de <http://etimologias.dechile.net/?apocalipsis>
- Francisco. (2013). *Evangelii Gaudium* . Roma: Tipografía Vaticana.
- Francisco. (2015). *Laudato Sii mi Signore* . Roma: Tipografía Vaticana.
- Juan Pablo II. (1988). *Christifidelis Laice*.
- Levinas, E. (1987). *De otro modo ser, o más allá de la esencia* . Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Levinas, E. (2000). *La huella del otro* . México: Edición Taurus.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito* . Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Levinas, E. (1995). *Violencia del rostro* . Paris: Fata Morgana.
- León-Dufour, X. (2001). *Vocabulario de teología bíblica* . Barcelona: Herder Editorial.
- Mancini, I. (1989). *Tornino i volti* . Genova: Casa Editrice Marietti S.P.A.

Martini, C. (2002). *Creo en la vida eterna* . España: Editorial San Pablo.

Milone, M. (2013). *Pensamiento filosófico y experiencias religiosas en la poesía argentina contemporánea* . Argentina: Editorial Filsofa y Humanidades.

Nace el más ambicioso proyecto de reconciliación en Colombia. (2014). *Semana*. Recuperado a partir de <http://www.semana.com/nacion/articulo/reconciliacion-colombia-sus-objetivos/376131-3>

Sánchez, D. (1999). *Filosofía, derecho y liberación en América Latina* . Bilbao: Desclée de Brouwer.

Semana . Recuperado a partir de <http://www.semana.com/noticias/reconciliacion-colombia/103215>

Tamez, E. (1978). *Diccionario griego-español del nuevo testamento* . Ciudad[*]: Editorial Caribe.

Victoria, M. (2013). *Orar con... San Antonio*. Bilbao: Desclee de Brouwer.

El hombre como imagen y semejanza de Dios

Francia Elena Gaitán Páez

Licenciatura en Teología
Pontificia Universidad Bolivariana
» francyelena64@hotmail.com

Introducción

Este escrito busca responder a la pregunta relacionada con el hombre como imagen y semejanza de Dios, dando a conocer lo que este tema significa, y logrando que así quede más claro lo que somos y lo que debemos ser, en cuanto el propósito que Dios tiene para el hombre como su creación. ¿De dónde venimos y hacia dónde nos dirigimos?, es la pregunta que se oye entre nosotros, y en la misma iglesia surgen estas incógnitas. Como fieles cristianos debemos saber por qué estamos aquí. Y dejando a un lado los paradigmas con los que hemos sido educados, nos disponemos para que a la luz del Santo Espíritu y de la mano del magisterio de la Iglesia, comprendamos la obra creadora de Dios y así valorar, en gran manera, que somos las criaturas que Él más ama. Tener conocimiento de lo que significa ser imagen y por qué lo somos, es la intención de este artículo, que avivó el querer investigar no solo para tenerlo claro, sino para poder compartirlo, dejando el fruto de esta investigación a todos aquellos que tienen la pregunta divagando en su mente, o por qué no, confrontar a quienes no habían pensado en ello, lo cual despertó el deseo de entender claramente la necesidad de conocer los términos imagen y semejanza.

La pregunta ¿qué significa ser imagen de Dios y cómo buscamos la semejanza? pudiera responderse rápidamente, pareciendo que la contestación es muy fácil y sencilla, pero diría que no es así, puesto que es mucho más trascendental de lo que imaginamos, llegando a nuestro intelecto razonamientos justificados sin complicación alguna, que, aunque no es espinoso, podría ser difuso el concepto, tergiversando la realidad, y de hecho, he notado que sobre esta pregunta hay mucha divagación. Hay varios textos de referencia donde dilucidan una posible respuesta. Ampliamente, se explicita la terminología, quedando como resultado lo que se leerá a continuación, para tener certeza de lo que dice el libro del Génesis en sus capítulos 1 y 2, donde nos describen la creación, desde lo mítico, descubriendo la verdad del

mensaje, como creaturas importantes, sobre todo lo creado.

El objetivo al escribir este apartado es, precisamente, mostrar el resultado de la búsqueda, basándonos en algunos autores que nos ayudaron a dar respuesta al interrogante, quedando así un concepto mucho más explícito que nos facilitará la claridad de lo que significa el hombre como imagen y semejanza de Dios; para ello, nos introduciremos en la temática de saber claramente a cerca de lo que significa: 1. la imagen del hombre, 2. La condición del hombre y 3. la imagen y la semejanza. Por tanto, les presento a continuación el producto de esta investigación, con el fin de ampliar claramente el conocimiento de lo que somos: imagen y semejanza de Dios.

1. La imagen del hombre

Empecemos por clarificar qué significa la palabra imagen, para poder adentrarnos en el tema que iremos ampliando a continuación. Hay muchas conclusiones en lo que se refiere a imagen. El diccionario etimológico (Corripio, 1973/1977) dice: "latín imago – inis: imagen, retrato. S.XII- Representación, efigie. (Imaginación, imaginar, imaginario, imaginativo, imaginero). Vemos pues algunas respuestas de imagen, más las que tenemos nosotros en nuestra mente. En concordancia con lo anterior, podríamos decir que es algo que se refleja en un espejo, en un papel, una fotografía, etc. Podemos seguir investigando a cerca de lo que significa una imagen, llegando de una u otra manera casi que a la misma conclusión de saber que es parecer nos, ser igual, mirarnos a un espejo, donde

se refleja nuestra figura, en este caso externamente. Tenemos la idea clara de que imagen es tener algo o a alguien que puede tener un parecido con lo otro o con el otro; un ejemplo claro son los hijos, que salen con los rasgos iguales o muy parecidos a los de sus padres, o con actitudes y gustos como los de sus progenitores.

El autor del libro Introducción a la antropología teológica (Ladaria, 1993), explica la pregunta que hace el salmista en el salmo 8 versículo 5 acerca de ¿qué es el hombre para que te acuerdes del él, el ser humano para darle poder? Para este autor la pregunta del salmo es el objeto central de la antropología teológica, pues este ha sido el interrogante que ha surgido en grandes pensadores como Pascal y San Agustín, y opino que aún en ple

no siglo XXI, hay muchos paradigmas sobre este asunto, porque no hay profundización en estos criterios, por lo tanto poco discernimiento sobre dichos temas. Aunque en el documento de *Gaudium et Spes*, en el numeral 21, párrafo 4 (II C. V., 1962-1965) nos dice: "Todo hombre es cuestión no resuelta, a la que nadie puede escapar sobre todo en los momentos más importantes de la vida", no podemos confirmar que en nosotros todo está terminado, porque la vida es un proyecto que se va adelantando en el diario vivir, para poder, como lo diré más adelante, estar acercándonos a la meta de la semejanza. Por lo tanto, en la búsqueda de saber verdaderamente qué es ser imagen de Dios, y con conceptos tergiversados, nos hemos ido imaginando cosas para dar respuesta a este interrogante, que en muchas ocasiones nos ha llevado a desfigurar el verdadero sentido y significado de ello.

Esto me lleva a pensar que por esa necesidad que hay de redescubrir quienes somos, hemos fabricado imágenes a nuestro alrededor, llevándonos por tanto a idolatrías y fetichismos que nos siguen enredando cada vez más, sin lograr una respuesta acertada. Si bien es cierto, cada ser humano es diferente el uno del otro, debemos conocer que como imagen de Dios, tendremos que ser reflejo los unos de los otros, de esa presencia que todos tenemos del creador. La pregunta, entonces, es: ¿tenemos claridad de que somos imagen de Dios? Y si la tenemos, ¿cómo lo estamos reflejando? Creo que aún no está claro, para ello miremos algunos conceptos que he encontrado, para ir dilucidando al respecto. En el libro del Génesis, capítulo 1, 26-27, dice: "dijo Dios: hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra; que mande en los peces del mar y

en las aves del cielo, en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra. Creó pues Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó". Ser imagen de Dios implica ir más allá de la autoridad que este le dio al ser humano para dominar o sojuzgar la tierra y cuanto hay en ella, pues en este texto tampoco está explícito lo que significa. Siguiendo el recorrido por las Sagradas Escrituras, en el libro del Génesis, capítulo 2, 7 dice: "Entonces Yahvé Dios modeló al hombre con polvo del suelo, e in sufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente". En este texto leemos que lo que se pronunció en el Génesis 1, 26-27, es ejecutado, tomando el polvo en sus manos para moldearlo, y al soplar le da su aliento, le trasmite la vida, entonces, a parte de la autoridad sobre lo creado, le da un cuerpo, transmitiéndole vida con su aliento.

Ahora, nuestra imagen y semejanza con Dios, ¿es esto que vemos y podemos palpar? Porque si es así, entonces, ¿somos imágenes de diferentes estilos? Y ¿cuál de tantos es el que tiene imagen de Dios? Si ser imagen y semejanza es mirarnos al espejo y ver nuestro cuerpo reflejado ahí, la inquietud que surgirá es si la imagen de Dios es unisex. Pero Orígenes nos dirá, entonces, que eso no es ser imagen y semejanza de Dios, porque él lo explica así: "para quien el hombre creado y semejanza de Dios es el hombre interior, invisible, incorporeal, incorruptible e inmortal, es el hombre hecho en Génesis 1, 26, creado a imagen y semejanza de Dios y no el que está plasmado en Génesis 2,7. Afirmar lo contrario equivaldría a considerar corpóreo a Dios. Si Dios es invisible, su imagen, el logos deberá ser también invisible". Para Orígenes está claro que el hombre a imagen y semejanza

de Dios es el que relata Génesis 1, 26, y por ningún motivo nuestra imagen es corpórea (Ladaria, 1993).

Tenemos un cuerpo físico con el cual nos distinguimos de las diferentes especies, nos relacionamos entre sí, pero no significa que esta es la imagen que tenemos de Dios, porque lo que significa 'ser imagen' es más trascendental en la apreciación, por lo tanto, va mucho más allá de lo que nuestros ojos pueden observar y nuestras manos palpar. Ser imagen de Dios es la imitación que de bemos hacer en cuanto al comportamiento que se debe tener hacia los demás, teniendo en cuenta que el otro también es imagen, y por lo tanto, no debo agredirle, pues estaría dañando mi propia imagen. Según el relato del Génesis 1,26, ser a imagen de Dios, a su semejanza, comporta el poder de dominar sobre el mundo de las criaturas, y también,

a lo que parece el poder, sino de crear, por lo menos de procrear seres vivos a imagen de Dios (Dufour, 1972). No solo le dio Dios al hombre poder sobre las criaturas, sino que le encomienda reproducir su imagen a través de la procreación, porque como lo dice el salmo 8,6: "lo hizo poco inferior a un ser divino". Pues el hombre no está hecho de un Dios concebido a imagen del hombre, sino de un Dios de tal manera trascendente, que está prohibido hacer su imagen, solo Dios puede aspirar a este título que expresa su más alta dignidad (Dufour, 1972). En las Sagradas Escrituras, más puntualmente en Sabiduría 2, 23, encontramos que el escritor sagrado nos dice, "porque Dios creó al hombre para la inmortalidad, y lo hizo a imagen de su mismo ser". Dufour (1972) pone énfasis en el hecho de que el hombre es propiamente la imagen de Dios y no simplemente la expresión imperfecta de la imagen divina de Dios.

2. La condición del hombre

El catecismo de la Iglesia Católica, en el numeral 356, afirma "que de todas las criaturas visibles sólo el hombre es capaz de conocer y amar a su Creador (Gaudium et Spes); es la única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma (Gaudium et Spes); sólo él está llamado a participar, por el conocimiento y el amor, en la vida de Dios. Para este fin ha sido creado y ésta es la razón fundamental de su dignidad." Es por lo tanto un don de Dios, que en su misterio nos permita la capacidad de él, dándose a conocer, revelándose en la cotidianidad de nuestra vida, sin exageraciones, no con cosas fuera del alcance de nuestras manos, sino desde la sen-

cillez que Dios es, en el amor ilimitado que siente por el ser humano. Continuando, el numeral 357 del catecismo de la Iglesia Católica afirma: "Por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de persona; no es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas; y es llamado, por la gracia, a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y de amor que ningún otro ser puede dar en su lugar". Somos personas importantes, por el hecho de que quien nos creó fue alguien, la persona de Dios, junto con el Hijo, y toma de su Espíritu, para dar

nos vida, y nos da un lugar importante en la creación. Dios nos pensó y por eso nos creó, jamás puede ocurrirse el pensar que estamos aquí por accidente, ni siquiera sentir agobio por creer que es inoficioso el estar vivo en el plano terrenal, porque somos la obra más amada, admirada y respetada por él.

El hombre como ser sexuado, que hace la diferencia entre varón y mujer, recibe de su

creador la condición, como medio para la convivencia con otros de su misma especie, y también con todo lo que fue creado; la condición es lo que marca la diferencia entre unos y otros, en sus diferentes maneras de pensar y de ver las cosas, para que entre todos logremos captar la misión que cada uno debe realizar, con resultado el beneficio de todos, teniendo en cuenta que somos seres integrales. Ladaria se refiere a ello diciendo:



No es únicamente la condición del hombre, lo que es importante en el Génesis, sino ante todo lo que se nos dice sobre el obrar de Dios: Él es el que crea al hombre a su imagen y semejanza. Siendo imagen de Dios, el hombre se hace signo de su poder para garantizar y afirmar su soberanía como único Señor del universo. Entonces la condición del hombre es el resultado de la acción de Dios. La condición de imagen es un elemento que determina el comportamiento interpersonal de los hombres, en concreto el respeto debido a la vida humana, a la vez que se insiste en el dominio del mundo por parte del hombre (Gen 9,6-7). Lo repiten las sagradas escrituras en el libro del Eclesiástico 17,3 y Sabiduría 2,23 insistiendo en la participación de la vida humana (inmortalidad) como determinante de esta condición humana (Ladaria, 1993).

En los primeros siglos, se decía que el cuerpo no era importante y se llevaba al repudio de este. Muchos años pasaron para que los estudiosos de la Biblia llegaran a entender y a enseñarnos, que no había el por qué despreciar y maltratar el cuerpo. El Nuevo Testamento deja ver que el cuerpo también forma parte del plan de Dios, y que tanto la imagen de Dios en el hombre interior como en el hombre exterior, forman, diría yo, como un matrimonio, que no los separa sino la muerte. El judaísmo alejandrino, por su parte, distingue dos creaciones, según los dos relatos del Génesis: "solo el hombre celestial es creado a imagen de Dios, mientras que el hombre terrestre es sacado del polvo. Esta especulación sobre los dos Adanes será

resumida y trasformada por San Pablo (1Co, 15) (Dufour, 1972). Pero también hemos escuchado muchas veces en las homilías cuando los sacerdotes nos enseñan que Jesús es la imagen de Dios, y es aquí solamente que podremos entender la creación del hombre como imagen y semejanza divina (Ladaria, 1993). Cristo es el modelo perfecto para que nosotros imitemos, porque habiendo estado con la condición limitada como la nuestra, fue capaz de demostrar la imagen del Padre y ser semejante a él en todo. Somos criaturas imperfectas pero llamadas a ser perfectas, así como nuestro padre es perfecto (Mt 5,48), o sea, ser maduros no solo en la fe, sino en nuestros criterios y comportamientos.

3. La imagen y la semejanza

Todos sabemos que por la acción de un hombre entró el pecado y la muerte (primer Adán), pero por el segundo llegó la salvación y la vida. San Pablo nos dice en Rm 5,14, que el primer Adán es figura del que había de venir. Concluyen los estudiosos de la Biblia que la idea de la imagen en el Antiguo Testamento se centra en la creación del hombre, pero en el Nuevo Testamento se transforma en un motivo cristológico y escatológico, entonces Jesús, el Señor resucitado, es el Adán definitivo, el nuevo principio de la humanidad fundada sobre el resucitado y llamada a compartir su vida. Solamente en Jesús superamos los dos condicionamientos negativos que todos, absolutamente todos los seres humanos, tenemos; el de la limitación y la caducidad, y el del pecado. En la resurrección del Señor se nos abre el designio definitivo de Dios sobre nosotros. Ser hombre es, por tanto, pasar de la condición de Adán a la de Cristo. Llegar a ser imagen del hombre celeste no es, según Pablo, algo marginal a nuestra condición humana, sino que es su determinación definitiva (Ladaria, 1993). La tarea diaria es enfrentarnos con la limitación, que en muchos casos nos obnubila y paraliza, llevándonos al descuido, sin dejarnos ver la meta a la que debemos seguir para llegar al encuentro definitivo con el nuevo Adán.

Pienso que tanto Pablo, como Luis Ladaria, tienen razón, pues siempre he dicho que todo en la vida, y más en el asunto de la salvación, es cuestión de decisión, y no podemos seguir excusándonos de no saber, o que nadie nos lo ha enseñado, pues aunque nunca hayamos escuchado nada de estos temas, la ley divina viene impresa en el corazón del

hombre. Por eso es que el hombre es capaz de Dios. San Ireneo y Tertuliano, recogiendo y desarrollando una tradición anterior que han visto la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, también en relación con la plasmación del cuerpo humano, afirman que el modelo a partir del cual Dios ha creado al hombre es el Hijo que iba a encarnarse. Consecuentemente, consideran que no solo el alma, sino muy especialmente el cuerpo, han sido creados a imagen y semejanza de Dios (Ladaria, 1993). Retomando lo que dije anteriormente, y en concordancia con lo que dicen estos padres de la iglesia, el cuerpo humano también forma parte de la creación de imagen y semejanza de Dios, porque si el Padre creador no es corpóreo, el Hijo, que también es Dios, tomó forma corpórea, pues bien le dijo Jesús a Felipe, "quien me ve a mí, ve también al Padre" (Jn. 14,9). Por eso la creación del hombre como imagen y semejanza de Dios no es por separado, no solo el hombre interior es imagen y semejanza, sino desde lo que se nos muestra, también el cuerpo físico es creado a imagen y semejanza, con modelo del que vendría, pero de arcilla. En el libro de Antropología teológica, Ladaria nos explica que al volverse carne, auténtico y demostró la verdad de la imagen, haciéndose en persona lo que era su imagen, y fijó establemente la similitud, asemejando juntamente el hombre al Padre invisible por medio del verbo visible. La semejanza con Dios la llegaremos a tomar solo a través del bautismo, que es el sacramento que nos vincula a Cristo, o sea, con el seguimiento a Cristo.

He hablado de ser creados a imagen de Dios, y ya sabemos que Él nos creó a su imagen, y

todos los que se han dedicado a la investigación de las verdades eternas, y estudiando la Exégesis en las Sagradas Escrituras, nos van mostrando una teología mucho más clara para que podamos comprender las cosas, sin los temores que han envuelto estos temas tan ricos y sorprendentes. Somos imagen de Dios, no solo interiormente, sino que el cuerpo físico hace parte importante en este plan del padre creador. Lo que yo creo, es que debemos abandonar los fetiches que tenemos en nuestra cabeza y valorarnos más como lo que somos, la creación maravillosa, en conjunto con todo lo que creó para nosotros, porque al pensar en el ser humano, primero, como nos lo narra el libro del Génesis, nos preparó un universo para ponernos ahí, y le dio a ese ser humano mando sobre lo creado.

Ahora aclaremos el otro término, 'semejanza'. Corripio (1973/1977) dice: semejanza, v. semejar. Semejar del latín *similiare*, parecerse, asimilarse, recordar a... Y ¿por qué tan minuciosa? Pues, contaré que en mi clase de Sagradas Escrituras, con el docente y sacerdote Esaú Zapata, se me despertó esta inquietud, cuando dijo: "Dios nos creó a su imagen, pero nosotros buscamos la semejanza". Esta frase me motivó a investigar, y con algunos libros a mano quise buscar sobre el tema. En las Sagradas Escrituras encontré algunas explicaciones, para conocer sobre la búsqueda de semejanza de Dios. El libro del Génesis 5,3 nos habla: "tenía Adán

ciento treinta años cuando engendró un hijo a su semejanza, según su imagen, a quien puso por nombre Set". Y la explicación del pie de página de la Biblia, es la siguiente: la semejanza divina, expresada por los términos <imagen> y <semejanza> no es pues, una característica exclusiva del primer hombre y la primera mujer, por cuanto de la primera pareja se trasmite a su descendencia. Es a través de la procreación que como ya lo dije anteriormente se trasmite el parecido con... y al criarnos cerca a nuestros padres vamos adquiriendo la similitud de sus quehaceres.

Somos imagen de Dios, porque Él nos creó por medio de su palabra, cuando dijo haga mos al hombre a nuestra imagen y semejanza, como se expresa en Génesis 1,26-27. Hemos escuchado que el Padre, que es el que crea, estaba con su Hijo, el Verbo, desde el principio (Jn 1, 1-2), que es el que vendría por que así lo tenía destinado Dios, y obviamente el Espíritu que santifica todo lo creado por el Padre. A la par, lo moldea con un cuerpo, tomando arcilla en sus manos (Gn 2,7), y lo coloca en el jardín del Edén, para que disfrutara de todo lo que había para ser feliz, pero también ve la necesidad que este tenga a alguien similar a él, creando de su costilla una compañera (Gn 2, 21-23) para que reprodujera su imagen, y asemejándose con ella, procreara (Gn 5,3) gobernando todo lo que había puesto en sus manos. El Concilio Vaticano II (*Gaudium et Spes*) dice:



(...) todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios, 'quien hizo de uno' todo el linaje humano y para poblar la tierra (Hch 17,26) y todos son llamados a un solo e idéntico fin, esto es Dios mismo. Nada más claro para confrontar y poder entender que somos imagen y semejanza de Dios que acercarnos a La Sagrada Escritura para poder entender la verdad que siempre ha estado latente, pero que necesitamos ayuda para poder hallarla, entonces leamos lo que nos dicen algunos textos que cito a continuación para que nos clarifique aún más el tema que nos interesa; San Pablo en su carta a los Romanos 8,29 lo hace más entendible porque dice: Pues Dios predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, a los que conoció de antemano, para que así fuera su Hijo el primogénito entre muchos hermanos.

Lo anterior es consecuente y sigue la idea de los escritos de la Biblia, ya que en la segunda carta a los Corintios 3, 18, nos afirma: "Y todos nosotros, que con el rostro descubier - to reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen, cada vez más gloriosa. Así es como actúa el Señor, que es Espíritu".

En el pie de página de la Biblia de Jerusalén (Conferencia Episcopal Española, 2009), la explicación es que el versículo 3,18, con - frontado con el que ya vimos de Rm 8,29, última contraposición con Moisés, cuyo res - plandor se debilitaba y desaparecía a medi - da que lo irradiaba. Ocurre lo contrario con el cristiano transformado por el Espíritu en una imagen cada vez más perfecta de Dios en Cristo. Y por último, para cerrar ya esta explicación, Col 3,10 indica que: "Y os ha - béis revestido del hombre nuevo, que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su creador". El hombre creado en Génesis 1,26 se perdió buscando el conocimiento del bien y del mal fuera de la voluntad divina. De ahí, los siguientes apartados: 1) Génesis 2, 17: des - de entonces, convertido en esclavo del pe - cado y de sus apetencias. 2) Romanos 5,12: el hombre viejo quedó condenado a morir. 3) Romanos 6,6 – Efesios 4,22: el hombre

nuevo re-creado en Cristo. 4) Efesios 2,15: que es imagen de Dios. 5) Romanos 8,29: vuelve a encontrar la rectitud anterior y el verdadero conocimiento moral. 6) Hebreos 5,14 (Conferencia Episcopal Española, 2009). Vemos que la imagen de Dios que llevamos impresa en nuestro ser, se va haciendo vi - sible en el esfuerzo de un trabajo diario de cambio en nuestros comportamientos, me - jorando las actitudes con los semejantes que están a nuestro alrededor, para poder reflejar la presencia visible del Padre como nos lo enseñó Jesús.

Cuando Dios pensó en crear al hombre, nunca quiso que estuviera solo, porque, de hecho, nos creó en comunión con el Hijo y con el Santo Espíritu, diciendo "hagamos al ser humano" (Génesis 1,26), dándonos a entender que él no estaba solo creando, y por eso después de crear infinidad de cria - turas, vio este que ninguna podía ser su pa - reja, y por lo tanto, tenía que ser como una que fuera o se asimilara a su misma espe - cie, por eso de la costilla del hombre sacó a la mujer (Génesis 2, 22-23), confiriéndoles, después de bendecirlos, la orden de ser - fecundos y de que se multiplicasen (Géne - sis 1,28). Por eso nosotros somos creados como seres sociables, no podemos estar solos, la importancia de la libertad en el

hombre que se incorpora a una sociedad es basada desde la vivencia del mismo Jesús que es el hombre perfecto, y por ello modelo de libertad, que cumpliendo con la voluntad del Padre entregó la vida por nosotros. La libertad del hombre procede desde la libertad que nos otorga Dios. Con nuestras decisiones libres, forjamos nuestro ser ante Dios (Ladaria, 1993).

La iglesia nos enseña, a través del Catecismo de la Iglesia Católica, en los numerales 1878ss, que “todos los hombre estamos llamados al mismo fin que es Dios”. Existe cierta semejanza entre la unidad de las personas divinas y la fraternidad que los hombres deben instaurar entre ellos, en la

verdad y el amor. El amor al prójimo es inseparable del amor a Dios. Todos necesitamos la vida social, porque con el intercambio con otros, la reciprocidad de servicios y el dialogo con los hermanos, desarrollamos capacidades para responder a la vocación a la que hemos sido llamados. Es mediante la sociedad que cada hombre es constituido ‘heredero’. La ruta a seguir es dejar el egoísmo y el hecho querer las cosas solo para nosotros mismo, que es la barrera por la cual no permite que vivamos en comunión con nuestro prójimo, dificultando el camino al cual debemos llegar, que es volver a Dios, en unidad con todo y con todos.

Conclusión

De lo anteriormente dicho, podemos concluir varias cosas: ser imagen significa ir más allá de una figura reflejada, porque Dios cuando pensó en crear al hombre, lo hizo para que fuera feliz, en una común-uniión con él. Para ello nos dio lugar importante en la creación, y mando sobre las obras que había creado. Somos inmortales como él, y la orden es reproducir su imagen a través de la procreación; pero esa inmortalidad es en el hombre interior, el alma que nunca muere. Por su gran amor hacia nosotros nos hizo capaces de conocerle y amarle, siendo esta la razón fundamental. Aquella es la respuesta que todos debemos darle a Dios. Somos signos de su poder soberano y el resultado de su acción. Tanto el hombre interior como el corpóreo, forman parte en su plan de salva

ción; somos el nuevo principio de la humanidad fundada, y llamados a compartir su vida. La semejanza consiste en reflejar la nueva imagen transformada por el nuevo y definitivo Adán, que es Cristo.

La imagen y semejanza de Dios en nosotros nos lleva a vivir en una sociedad, amando y sirviendo al hermano, perdonando como él nos perdona. Cristo que vino a levantar la humanidad caída por el pecado, nos convierte en personas nuevas, para vivir en sociedad y como iglesia, unidos como semejanza entre la unidad de las personas divinas y la fraternidad que los hombres deben instaurar entre sí, en la verdad y el amor. Saber que el amor al prójimo es inseparable del amor a Dios, que no podemos creernos humanos individuales, pues nos necesitamos mutua

mente, sabiendo que en esa reciprocidad es que vamos creciendo y es esta convivencia la que nos hace desarrollar todas las capacidades con la que Dios nos ha creado para Él. Solo podremos ser imagen y semejanza de Dios, cuando tomemos conciencia que hay que desear todo egoísmo e individualismo, saliendo de nuestro propio ego para darnos al semejante en amor, perdón y servicio.

Ser imagen es aprender a vivir en comunidad, felices con lo que tenemos, sirviendo a quien tenemos a nuestro lado sin esperar que nos devuelva el favor. En definitiva, debe haber un cambio radical, como el que Jesús propuso hace más de 2017 años, que sigue vigente, y quien quiera ser semejante a él, solo es seguir el camino que ya dejó trazado.

