

VOL. 5, No. 9, Enero-Junio, 2024

ISSN 2215-6089

AZUR
REVISTA CENTROAMERICANA DE FILOSOFÍA

Filosofía de la religión





Azur Revista Centroamericana de Filosofía
VOL. 5, No. 9, Enero-Junio, 2024 | ISSN 2215-6089

Director:

Dr. Álvaro Carvajal Villaplana
Universidad de Costa Rica / Asociación Costarricense de
Filosofía

Comité Editorial:

Dr. Álvaro Zamora Castro
Instituto Tecnológico de Costa Rica / Círculo de Cartago,
Costa Rica

Dr. Luis Diego Cascante
Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Dr. Abdiel Rodríguez Reyes
Universidad de Panamá / Asociación Centroamericana de
Filosofía, Panamá

Consejo Asesor:

Dra. Leticia Flores Farzán
Universidad Autónoma Nacional (UNAM), México

Dr. Angelo Moreno León
Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH),
Honduras

Mtra. Johana Garay Becerra
Universidad de Panamá, Panamá

Dr. Marlon Urizar-Natareno
Universidad de San Carlos / Asociación Guatemalteca de
Filosofía, Guatemala

Dra. Corina Yoris Villasana
Universidad Católica Andrés Bello / Asociación Venezolana
de Filosofía, Venezuela

Dr. Fernando Broncano Rodríguez
Universidad Carlos III de Madrid, España

Dra. Concha Roldán
Instituto de Filosofía (FIS) del Centro de Ciencias Humanas y
Sociales (CSIC), España

Dra. Dina Espinosa Brilla
Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica

Dr. Julio Minaya Santos
Universidad Autónoma de Santo Domingo / Asociación
Dominicana de Filosofía (ADOFIL), República Dominicana

Lic. Jossué Leonet Zelaya
Universidad de El Salvador / Asociación Salvadoreña de
Filosofía, El Salvador

Dr. Luis Camacho Naranjo
Universidad de Costa Rica / Asociación Costarricense de
Filosofía (ACOFI), Costa Rica

Dr. Carlos Thiebaut
Universidad Carlos III de Madrid, España



Azur. Revista Centroamericana de Filosofía es una publicación
de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI)

Normas de publicación

El texto presentado para su evaluación debe cumplir con los requisitos que se enumeran a continuación. El incumplimiento de alguno de ellos conlleva al rechazo del texto.

- 1) Envíe una copia del texto digitado a espacio y medio en *Word* para *Windows* al correo electrónico de la Azur. *Revista Centroamericana de Filosofía*: azurrevista@gmail.com y subir a azurrevista.com/inscripcion-de-articulos/.
- 2) Las llamadas para la numeración de las notas se hacen siguiendo el envío de estas al final del texto –no a pie de página-, sin udar los comandos del programa de *Word*.
- 3) Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo/artículo, *Resumen* (no más de 100 palabras), seguido de *Abstract* (no más de 100 palabras), palabras claves (no más de 10), seguidas de *Key Words* (no más de 10), texto, notas, bibliografía (obras ordenadas alfabéticamente), datos biográficos (no más de 90 palabras: títulos académicos, afiliación institucional, líneas de investigación, y publicaciones).
- 4) Los escritos deben ser originales e inéditos.
- 5) El Consejo Editorial recibirá contribuciones en otras lenguas (español, portugués, francés e inglés).
- 6) Los textos no deberán exceder los 52000 caracteres sin espacios para artículos, los 32000 caracteres sin espacios para dossier, 30000 caracteres sin espacios para procesos de investigación, para Perfiles son 15000 caracteres sin espacios, 9000 caracteres sin espacios para reseñas, 15000 caracteres sin espacios para “Poesis” y 19000 caracteres sin espacios para crónicas.
- 7) No utilice subrayados. Al enfatizar una palabra en su lengua o en otra, hágalo cursivas (itálicas). El énfasis que da la negrita se reserva para títulos y subtítulos, no usar negrita en el texto. Las citas textuales, entre comillas dobles cuando va en el cuerpo del texto. Las citas fuera del cuerpo del texto sin comillas dobles, y justificado el margen a la derecha.
- 8) Al final del escrito, las referencias bibliográficas para libros y artículos de revista deben hacerse conforme al formato APA.
- 9) En el cuerpo del escrito, las obras serán referidas entre paréntesis (apellido del autor, el año de la publicación y la página). Cuando aparece por primera vez, va la cita completa, luego solo el número de página.
- 10) **Indicar la sección** a la cual corresponde el trabajo (Artículos, Dossier, Poesis, Perfiles, Procesos de Investigación, Reseñas y Crónica).

Colaboradores en corrección de estilo: Leda Cavallini Solano, Gabriela Rangel Ruiz

y Dr. Óscar Alvarado Vega

Diagramación: Byron Flores Reyes.

Foto de portada: Alvaro Bracci, Lluvia de espinas, acrílico, 10X100 cm.

Dirección electrónica: azurrevista@gmail.com

Página web: <https://azurrevista.com/>

Teléfono: + 00 506 89132032



está bajo una **Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional**.

Hecho el depósito de ley

2024

Políticas editoriales y criterios éticos

Azur. Revista Centroamericana de Filosofía se rige por los siguientes principios, políticas y criterios éticos:

- 1) *Declaración ética:* Se garantiza a la comunidad académica y profesional la ética de los procesos editoriales y la calidad de los artículos publicados; así, se respeta la integridad de los artículos y de los materiales publicados, la originalidad, y la socialización responsable, para ello se siguen las normas establecidas por el Code of Conduct and Practices Guidelines for Journals Editores (COPR), del Committee on Publication Ethics.
- 2) *Acceso libre:* La revista sigue los criterios de acceso libre, lo que implica que la información y las investigaciones están disponible al público en forma gratuita. La reproducción y distribución de los contenidos de la revista han de ser citados según los estándares convencionales, respetando los derechos de autor, la integridad de los trabajos y su contenido (Budapest Open Access Initiative).
- 3) *Derechos de autor:* Todos los artículos publicados, están protegidos bajo la Licencia Creative Commons 4.0 (Creative Commons Reconocimiento–NoComercial–SinObraDerivada) Internacional. Consulte esta licencia en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Los(as) autores(as) mantienen los derechos de autor y de publicación, otorgando el derecho de primera publicación a la revista.
- 4) *Originalidad de los artículos:* La revista solo publica artículos y textos que sean originales e inéditos, salvo cuando la Comité Editorial decida que un texto o material tenga una relevancia o importancia histórica o temática.
- 5) *Detección de plagio:* Los textos que se logren detectar como plagio o que su contenido sea fraudulento, será eliminado o no publicado. En tal sentido, los(as) autores(as) deben garantizar que sus escritos son originales o que no infringen los derechos de autor y las normas de referencia y citación especificadas en la revista y según los estándares y los métodos de citación establecidos. Los autores deben reportar conflictos de interés que puedan influenciar los resultados de la investigación.
- 6) *Sistema de arbitraje:* Azur. Revista Centroamericana de Filosofía sigue un sistema de revisión de pares ciegos y anónimos. Primero hay una revisión por parte de la Comité Editorial o del Director para determinar la calidad del artículo y el cumplimiento con los lineamientos de la revista. Luego se remite a un revisor externo para que determine el artículo con base en criterios de calidad académica, estilo, claridad, pertinencia del trabajo. En todo el proceso se mantiene la confidencialidad y el anonimato del autor y los(as) pares. Dicha evaluación se realiza por medio de un formulario para revisores, en el que se harán las recomendaciones de publicación o no del texto o los materiales. La Dirección de la revista o El Comité Editorial determinan si algunos materiales como reseñas, crónicas, perfiles, documentos históricos u otros, requieren o no revisión de pares para su publicación. El Comité Editorial fija los plazos de revisión conforme al cronograma del proceso editorial. Los revisores ayudan a la toma de decisiones editoriales. Los editores emiten la resolución final para

- 1) la publicación de un artículo o material.
- 2) *Gratuidad: La publicación de los artículos no tiene costo para los autores.*
- 3) *Depósito: La revista por ley de la República de Costa Rica se deposita en el [Sistema Nacional de Bibliotecas \(SINABE\)](#)*



Azur Revista Centroamericana de Filosofía
VOL. 5, No. 9, Enero-Junio, 2024 | ISSN 2215-6089

Contenidos

Artículos	Pág.
América Larios Guzmán La teoría unitaria de Iris Marion Young: una recuperación de su propuesta de la división del trabajo por género para el análisis del trabajo de cuidados.....	17
Cristhian J. Varela T. Froylán Turcios: el civismo como fundamento de Identidad Nacional y Participación Política.....	25
Jonathan Carranza Ávila ¿Supresión de los partidos políticos? Una revisión desde Chantal Mouffe y el fenómeno de la fragmentación del saber.....	32
Katie Rubí Enamorado Implicaciones políticas: el problema de la demarcación entre ciencia y pseudociencia.....	46
Maximiliano Francisco Trujillo Lemes Martí, el apóstol de Mañach, algunas valoraciones un siglo después.....	60

Dossier: Filosofía de la religión

Presentación.....	73
Luis Diego Cascante Crónicas sobre Jesús el galileo derrotado.....	75

Andrea Leitón Redondo El pensamiento de Orígenes de Alejandría sobre la mujer en el libro VI de su obra Contra Celso.....	88
Hernán Mora Calvo Antonio Machado: poema y meditación en la vida cotidiana. A propósito del pensamiento filosófico en Antonio Machado.....	105
Hanzel J. Zúñiga Valerio Hablar de “Dios” es hablar de “pluralidad”: Diálogo interreligioso como ejercicio práctico	124
Juan Gabriel Alfaro Molina El fenómeno jerárquico en el cristianismo. Entre una visión de servicio (diaconía) y el uso oculto del poder (kratos).....	134
Aarón Jacob Cordero Gamboa Enrique Dussel: La filosofía de la liberación como racionalización del pensamiento religioso	146

Poiesis

Álvaro Zamora Castro <i>Versículos del tiempo</i>	165
--	-----

Perfiles

Eduard Ortiz Pineda Semblanza filosófica de Irma Becerra: aproximaciones críticas a sus planteamientos en filosofía de la educación, ética y filosofía política	175
---	-----

Reseñas

Carlos Rojas Osorio Edickson Minaya. (2023). Simbolismo e implicación. Contribuciones a la hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz Osés. Bogotá: Aula	195
Bernardo Castillo Gaitán Las buenas razones son necesarias para hablar de Dios.....	200

Crónica

IV Congreso Nacional de Filosofía y XIII Congreso Centroamericano de Filosofía
Declaración en defensa de la filosofía.....207

Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI)
Declaración del XIII Congreso Centroamericano de Filosofía; 15, 16 y 17 de
noviembre de 2023 San José, Costa Rica210

Álvaro Carvajal Villaplana
Informe y crónica del IV Congreso Nacional de Filosofía y del XIII Congreso
Centroamericano de Filosofía celebrados entre el 15 y el 17 de noviembre de
2023, en la Universidad de Costa Rica214

Sobre las personas autoras..... 239

Presentación

El equipo editorial se complace en presentarles a *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*, Vol. 5, No. 9, enero-junio, 2024, el cual tiene como núcleo de la sección del *Dossier* el tema *Filosofía de la religión*.

Tenemos el agrado de informar a las personas lectoras de la revista que la página electrónica de la revista tiene novedades; la primera consiste en que se incluyó un conjunto de herramientas de accesibilidad para las personas con discapacidad visual. Además, hemos añadido en la pestaña de *Estadísticas*, el número de artículo publicados; no se incluyen ahí reseñas, crónicas ni otras publicaciones, así como el número de artículo rechazados. También se hizo efectivo el depósito de la revista en Sistema de Bibliotecas, Documentación e Información (SIBDI) de la Universidad de Costa Rica. Por otra parte, como se anunció en el Vol. IV, No. 8, se remitió a LATINDEX la postulación de la revista al Catálogo 2.0, a efectos de la evaluación de la calidad.

En la sección de *Artículos* contamos con las colaboraciones de América Larios Guzmán (Universidad Nacional Autónoma de México), con *La teoría unitaria de Iris Marion Young: una recuperación de su propuesta de la división del trabajo por género para el análisis del trabajo de cuidados*. A Cristhian J. Varela T. (Universidad Nacional Autónoma de Honduras), con *Turcios: el civismo como fundamento de Identidad Nacional y Participación Política*. A Jonathan Carranza Ávila (Universidad Nacional Autónoma de Honduras), con *¿Supresión de los partidos políticos? Una revisión desde Chantal Mouffe y el fenómeno de la fragmentación del saber*. A Katie Rubí con *Implicaciones políticas: el problema de la demarcación entre ciencia y pseudociencia*; y Maximiliano Francisco Trujillo Lemes (Universidad de La Habana), con el texto *Jorge Mañach, dos visiones sobre Cuba con poco más de una década de separación: 1932 y 1943*.

En la sección de *Dossier: Filosofía de la religión*, el editor invitado es el Dr. Luis Diego Cascante Fallas, de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, él hace una presentación sobre el trabajo que realizó en la *Cátedra sobre Estudios de las religiones*, y colabora con el artículo *Crónicas sobre Jesús el galileo derrotado*. Otros coparticipes son: Andrea Leitón Redondo (Universidad de Costa Rica), con *El pensamiento de Orígenes de Alejandría sobre la mujer en el libro VI de su obra Contra Celso*. Hernán Mora Calvo (Universidad de Costa Rica), con *Antonio Machado: poema y meditación en la vida cotidiana*. A propósito del pensamiento filosófico en Antonio Machado Hanzel J. Zúñiga Valerio (Universidad Nacional-Costa Rica), con *Hablar de “Dios” es hablar de “pluralidad”: Diálogo interreligioso como ejercicio práctico*. Juan Gabriel Alfaro Molina (Universidad de Costa Rica), con *El fenómeno jerárquico en las religiones. Entre una visión de servicio (diaconía) y el uso oculto del poder (kratos) y Aaron Cordero Gamboa (Universidad de Costa Rica), con Enrique Dussel: La filosofía de la liberación como racionalización del pensamiento religioso*

Para la sección *Poesis*. Se cuenta con la colección de poemas *Versículos del tiempo*, de Álvaro Zamora Castro (Universidad de Costa Rica, y Círculo de Cartago), el cual va acompañado con la obra visual *Il Tiempo* de Alvaro Bracci. Además, en la sección *Procesos de investigación*, Katty Arroyo (Universidad de Costa Rica) presenta el proyecto de acción social *Olimpiadas Costarricense de filosofía: crónica de un desafío*. Este proyecto cumplen el 2024 10 años de existencia.

En la sección *Perfiles*, el filósofo hondureño, que radicado en Costa Rica, Eduard Ortiz Pineda (Universidad de Costa Rica), presenta *Semblanza filosófica de Irma Becerra: aproximaciones críticas a sus planteamientos en filosofía de la educación, ética y filosofía política*, una filósofa hondureña que de juventud tuvo que exiliarse en Alemania.

En la sección de *Reseñas* se cuenta con la reseña de Bernardo Castillo Gaitán (Universidad de Costa Rica), titulada *Las buenas razones son necesarias para hablar de Dios*, sobre *Ensayos de Teodicea*, de Leibniz, la cual se publicó en el Tomo 10, de G. W. Leibniz. *Obras filosóficas y científica*, en la Editorial Comares. Por parte, se cuenta con la reseña de Carlos Rojas Osorio (Universidad de Puerto Rico), nombrada *Edickson Minaya. (2023). Simbolismo e implicación. Contribuciones a la hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz Osés. Bogotá: Aula*

En la sección de *Crónica* se recoge un documento importante: la *Declaración de defensa de la filosofía*. Se trata de un resultado del IV Congreso Nacional de Filosofía y el XIII Congreso Centroamericano de Filosofía, organizado por la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica y promovido por la Asociación Centroamericana de Filosofía, entre otras asociaciones e instituciones. También se cuenta con la *Declaración del XIII Congreso Centroamericano de Filosofía, 15, 16 y 17 de noviembre de 2023, San José, Costa Rica*. Este documento es el acta de la asamblea general de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI). Por último, Álvaro Carvajal Villaplana (Universidad de Costa Rica) presenta el artículo *Informe y crónica del IV Congreso Nacional de Filosofía y del XIII Congreso Centroamericano de Filosofía celebrados entre el 15 y el 17 de noviembre de 2023, en la Universidad de Costa Rica*.

En la sección *Personas autoras* se presentan las semblanzas de los autores y autoras que escriben en este número de *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*.

El equipo editorial tiene como objetivo el que la expectativa con este número sea del agrado de las personas lectoras, y que contribuya a la difusión de la filosofía de Centroamericana y el Caribe Antillano.

Álvaro Carvajal Villaplana
Director
Alajuela, Costa Rica
Marzo, 2024



I
Artículos

América Larios Guzmán

La teoría unitaria de Iris Marion Young: una recuperación de su propuesta de la división del trabajo por género para el análisis del trabajo de cuidados

RESUMEN

El presente texto tiene como finalidad reflexionar sobre la teoría unitaria de Iris Marion Young, con el objetivo de, en un primer momento, exponer los argumentos centrales del texto "Marxismo y feminismo, más allá del 'matrimonio infeliz' (una crítica al sistema dual)" para defender que los elementos de la teoría unitaria son más convincentes que la teoría dual para entender la opresión de las mujeres. En un segundo momento, se argumenta la utilidad de recuperar el concepto de *división del trabajo por género* de Young para el estudio del trabajo de cuidados.

Palabras Claves: feminismo marxista, teoría unitaria, capitalismo patriarcal, división del trabajo por género, trabajo de cuidados.

Abstract: The purpose of this text is to reflect on the unitary theory of Iris Marion Young, with the aim of, at first, exposing the central arguments of the text "Marxism and feminism, beyond the 'unhappy marriage' (a critique of the dual system)" to defend that the elements of the unitary theory are more convincing than the dual theory to understand the oppression of women. In a second moment, the usefulness of recovering *Young's concept of division of labor* by gender for the study of care work is argued.

Keywords: marxist feminism, unitary theory, patriarchal capitalism, gender division of labor, care work.

Autor/ Author

América Larios Guzmán

Universidad Nacional Autónoma de México

ORCID ID: 0000-0002-2823-0065

Correo: america.larios.guzman@gmail.com

Recibido: 12/12/23

Aprobado: 12/01/24

Publicado: 17/03/24

1. Introducción

Entre las décadas de 1960 y 1970 surgió la expresión de la relación entre marxismo y feminismo. Fue promovida por los movimientos sociales y por las voces feministas, con el propósito de transformar el marxismo tradicional, mediante la incorporación del punto de vista de las mujeres y proponiendo un nuevo proyecto emancipatorio. Ciertamente, existen diferentes formas de nombrar esta relación; entre otros:

feminismos materialistas, feminismos socialistas, feminismos marxistas, marxismo feminista. Miranda (2018) propone utilizar la expresión marxismo-feminismo para englobar a los feminismos materialistas o socialistas, y para entender cómo los feminismos han utilizado categorías marxistas para ofrecer un análisis teórico y del desarrollo del proyecto emancipador de las mujeres.

Desde el surgimiento de la relación entre marxismo-feminismo, las feministas señalaron que, dentro del análisis de la situación de las mujeres había sido desigual; tanto bajo el capitalismo, como en la relación entre marxismo y feminismo. Pusieron en evidencia que el marxismo tradicional y sus categorías de análisis no consideraban la diferenciación y jerarquización de género¹ (Hartmann, 1981). Además, señalaron que el marxismo señalaron que no había incorporado los debates feministas en su crítica al capitalismo (Miranda, 2018).

Ante la falta del análisis del género y de los debates feministas en el marxismo tradicional, era necesario gestar una perspectiva diferente. Por eso se avocaron a precisar la relación entre marxismo-feminismo mediante algunas propuestas teóricas. Esa tarea era necesaria para reparar dicha situación desigual y, sobre todo, para explicar adecuadamente la situación subordinada de las mujeres en las sociedades -principalmente- capitalistas. Las propuestas generaron un debate entre dos perspectivas diferentes y contrarias entre sí: la teoría del sistema dual y la teoría unitaria. Si bien ambas teorías coinciden en que existe una opresión de las mujeres, su forma de argumentar dicha subordinación es diferente.

Por un lado, se ha considerado que la opresión de las mujeres en el capitalismo es el efecto de un sistema dual: capitalista en un sentido, patriarcal en el otro. Una de las autoras que ha defendido la teoría dual es la economista feminista estadounidense Heidi Hartmann, quien expone esta propuesta en su texto escrito en 1979 y publicado en 1981 "El matrimonio infeliz del marxismo y el feminismo: hacia una unión más progresiva". Este texto generó la reacción de otras autoras² quienes contrargumentaron con una perspectiva teórica diferente.

Contrapuesta a la teoría dual, está la apuesta de una teoría unitaria. En ella se aprovecha lo mejor del marxismo y lo mejor del feminismo. Dicha teoría niega que existan dos sistemas sociales con estructuras, dinámicas e historias diferentes; sino que afirma que solo hay un sistema, el cual genera la subordinación de las mujeres. La filósofa política y feminista estadounidense Iris Marion Young escribe en 1981 su texto "Marxismo y feminismo, más allá del 'matrimonio infeliz' (una crítica al sistema dual)", donde además de emitir una crítica al sistema dual y a los argumentos de Hartmann, defiende su teoría única explicando que el capitalismo patriarcal es un mismo sistema que genera la opresión de las mujeres.

Con la finalidad de estructurar el documento y cumplir con el objetivo propuesto se plantean tres apartados: primeramente, se expone la tesis central del texto de Young (1992) en el apartado 2. La teoría unitaria de Iris Marion Young. Posteriormente, en el apartado 3, se profundiza en la propuesta analítica de Young. La división del trabajo por género como categoría central; después se brindan algunos argumentos para defender cómo puede recuperarse el concepto central de la autora, para analizar el cuidado en el apartado 4. Recuperación de la división del trabajo por género en el análisis del trabajo de cuidados. Al final se agregan las conclusiones.

2. La teoría unitaria de Iris Marion Young

En el texto de Young (1992), la autora parte definiendo qué es la teoría del sistema dual (retomando los argumentos principales de Hartmann); posteriormente expone por qué es importante utilizar el concepto de división del trabajo, y particularmente argumenta su propuesta analítica de la división del trabajo por género; luego explica en qué consiste el sistema único del capitalismo patriarcal; y termina exponiendo una serie de ventajas e implicaciones prácticas de su teoría. Este texto no pretende recuperar idénticamente cada apartado en el orden de la autora, sino identificar y exponer la tesis central del texto y los elementos fundamentales que retoma para desarrollar dicha tesis.

Para entender la crítica que hace Young (1992) al sistema dual, me parece importante empezar definiendo a qué se refiere este sistema y cuáles son los elementos que Hartmann considera para posicionarse en esta teoría dual. Hartmann (1981) identifica que el marxismo es inadecuado y el feminismo radical es insuficiente para el análisis de la opresión de las mujeres por lo que propone una teoría que ponga el mismo peso tanto al sistema patriarcal como al sistema capitalista, para ello, plantea que la situación de opresión de las mujeres se debe al efecto de la dinámica de ambos sistemas.

Por su parte Young (1992) contrapone el argumento explicando que la teoría del sistema dual no contiene las herramientas teóricas necesarias para analizar las formas de opresión bajo las que se encuentran las mujeres y, por tanto, afirma que lo que se necesita es crear una sola teoría que permita explicar cómo el capitalismo es esencialmente patriarcal. Como respuesta al texto de Hartmann (1981), Iris Marion Young publica el texto titulado “Marxismo y feminismo, más allá del ‘matrimonio infeliz’ (una crítica al sistema dual)” (Young, 1992). La intención de su texto consiste en hacer una crítica al sistema dual para desarrollar y defender una teoría unitaria que recupere lo mejor del feminismo y lo mejor del marxismo para explicar y posicionar en el centro del análisis la opresión de las mujeres.

La tesis central de la teoría unitaria de Young es comprender que el capitalismo patriarcal es un mismo sistema socioeconómico que mantiene como característica o atributo esencial la marginalización de las mujeres a través de la concepción de su fuerza laboral como secundaria. En este sentido, la dominación masculina es una parte fundamental del capitalismo. A través de la definición de un único sistema (capitalismo patriarcal) Young (1992) niega la existencia de dos sistemas (capitalismo y patriarcado) con dinámicas y características diferentes que provocan la subordinación de las mujeres. Explica que el patriarcado y al capitalismo se manifiestan en estructuras económicas idénticas, y que, por lo tanto, pertenecen a un sistema y no a dos, como lo refiere el sistema dual.

Además, Young (1992) argumenta que si se considera un sistema dual, y, por ende, la separación entre capitalismo y patriarcado, es posible que la explicación de la opresión de las mujeres continúe posicionándose como un aspecto subordinado y secundaria en el análisis marxista, por lo tanto, al ser algo incorporado, se corre el riesgo de que la teoría marxista continúe dominando al feminismo puesto que no se le da el mismo peso al sistema del patriarcado que al sistema de producción capitalista.

Ante esta situación Young refiere que la teoría marxista tradicional al no considerar las relaciones de género, es improcedente para analizar las relaciones de producción, por lo que se necesita una teoría de las relaciones de producción y de las relaciones sociales que consideren como parte de su análisis central las relaciones de género y las situaciones de opresión de las mujeres.

Para sustentar esta teoría y para entender la situación de la opresión de las mujeres desde un materialismo histórico feminista, Young (1992) expone que la categoría de clase no es suficiente para el análisis de las relaciones de género, por lo que propone el uso de la división del trabajo por género como un marco analítico para posicionar en el centro las situaciones de las mujeres y las relaciones de género en la comprensión del sistema capitalista y para entender las relaciones sociales materiales tomando en cuenta como eje central la diferenciación de género.

3. La división del trabajo por género como categoría central

Para el marxismo tradicional la categoría central siempre ha sido la clase³, sin embargo, de acuerdo con Young (1992) esta categoría ha ignorado por completo las relaciones y las jerarquías de género, por lo que no ha sido capaz de explicar, ni siquiera de identificar situaciones de opresión de las mujeres. De esta manera, partiendo de un materialismo histórico feminista, Young (1981) propone posicionar el concepto de *división del trabajo por género*, como la herramienta conceptual central, en lugar de la clase, con la finalidad de analizar las relaciones sociales de la actividad laboral (no necesariamente enfocada al trabajo considerado como productivo) de acuerdo con las diferencias de género, es decir, define la división del trabajo por género como “[...] toda diferenciación del trabajo estructurada, según el género” (7).

Ante esta propuesta, Young (1981) menciona una serie de argumentos del por qué la división del trabajo por género presenta ventajas por sobre el análisis de la clase, y por sobre la teoría del sistema dual. De acuerdo con Young, utilizar la división del trabajo por género permite posicionar en el centro las relaciones de género, así como la situación de las mujeres en el análisis marxista.

La división del trabajo por género explica el surgimiento y la permanencia histórica de la subordinación de las mujeres, así como la comprensión de las relaciones de subordinación y opresión de otros grupos sociales feminizados debido a la posición y relaciones sociales de acuerdo con la división del trabajo por género, por ejemplo, desempleados(as), migrantes, homosexuales, entre otros grupos.

En su texto, Young (1992) reconoce la división del trabajo por género como la primera división del trabajo institucionalizada, incluso más allá de las sociedades capitalistas, tales como las sociedades primitivas o incluso las sociedades socialistas. En este último argumento también está mostrando un punto a favor del análisis de la división del trabajo por género por sobre el análisis de la clase, puesto que en las sociedades primitivas o sociedades socialistas se carece de una división por clases sociales, sin embargo, sí ha existido una división de actividades en estas sociedades.

Otro punto a favor de la categoría analítica propuesta por Iris Marion Young es que ésta ayuda a entender que el que las sociedades se hayan dividido en clases sociales se debe a que existe una división del trabajo por género, es decir, una

diferenciación de actividades estructuradas e institucionalizadas según el género de las y los integrantes de las sociedades, lo cual no significa necesariamente que existan dos sistemas diferentes de opresión (capitalismo y patriarcado), sino que se debe a que el capitalismo es esencialmente patriarcal.

Por último, Young (1992) critica la generalización, homogeneización y la falta de historicidad de las situaciones de las mujeres desde la teoría dual. Según la autora el sistema dual refiere que todas las mujeres (en tanto mujeres), se encuentran bajo una misma situación independientemente de su ubicación histórica, de hecho, Hartmann recupera la concepción ahistórica del patriarcado, como un elemento teórico estático en la historia, sin embargo, Young (1992) expone que, analizar desde la división del trabajo por género posibilita evitar esa unificación de situaciones de las mujeres y matiza las situaciones específicas de las mujeres de acuerdo con su contexto histórico. En relación con lo anterior, la división del trabajo por género ayuda a profundizar en los diferentes grados de opresión y subordinación bajo los que se pueden encontrar las mujeres según el desarrollo de su actividad y conforme a su contexto. De esta manera se puede recuperar el concepto de división del trabajo por género para analizar fenómenos específicos en contextos actuales.

4. Recuperación de la división del trabajo por género en el análisis del trabajo de cuidados

En los apartados anteriores se expuso la división del trabajo por género como un concepto central de la teoría única de Iris Marion Young, y se mencionaron las ventajas de su uso en el análisis de fenómenos específicos. Este último apartado tiene como finalidad recuperar la propuesta de la división del trabajo por género como categoría analítica para reflexionar sobre un fenómeno específico: el trabajo de cuidados.

De acuerdo con el enfoque de la economía del cuidado, el trabajo de cuidados se refiere a:

[...] todas aquellas actividades y prácticas necesarias para la supervivencia cotidiana de las personas en la sociedad en que viven. Incluye el autocuidado, el cuidado directo de otras personas (la actividad interpersonal de cuidado), la provisión de las precondiciones en que se realiza el cuidado (la limpieza de la casa, la compra y la preparación de alimentos) y la gestión del cuidado (coordinación de horarios, traslados a centros educativos y a otras instituciones, supervisión del trabajo de cuidadoras remuneradas, entre otros). (Rodríguez, 2015, 6).

Desde el enfoque de la economía del cuidado, el trabajo de cuidado se comprende como una idea de reproducción de la vida. Además, se entiende en relación con el sistema económico y se explica cómo el cuidar debe ser reconocido y valorado económicamente (Batthyány, 2021).

Considero que la afirmación que hace Young (1992) sobre que la categoría de división del trabajo por género va más allá de la categoría de clase en la explicación y el análisis de las relaciones materiales de las y los miembros de una sociedad determinada, es aplicable a la explicación del trabajo de cuidados. El trabajo de

cuidados no deriva ni se reduce al análisis único de la clase, puesto que éste rebasa la concepción marxista que se centra en el trabajo entendido como meramente productivo centrado en la producción de objetos dentro de la fábrica o de un espacio público. El uso de la división del trabajo por género ayuda a entender que aquellas actividades consideradas como tradicionales de las mujeres que incluyen la procreación, crianza y cuidado de niñas(os), cuidado de enfermas(os), la limpieza, cocina, entre otras actividades más, también son trabajo, y, por tanto, son actividades laborales estructuradas con relaciones sociales diferentes construidas de acuerdo al género (Young, 1992).

Al analizar el trabajo de cuidados desde la categoría de división del trabajo por género, es imprescindible retomar la función biológica reproductiva como parte fundamental. De acuerdo con Young (1992) en la gran mayoría de las sociedades la división del trabajo se ha estructurado de acuerdo a la división sociocultural de las personas de acuerdo con su sexo biológico, es decir, de acuerdo con el género. En el caso de las mujeres, se les ha relacionado al trabajo doméstico y al trabajo de cuidados, debido a su asociación con la reproducción (Kollontai, 1976).

Además, es importante entender la manera en que el capitalismo patriarcal ha marginalizado y posicionado la fuerza laboral de las mujeres como algo secundario. En este sentido, el trabajo de cuidados es considerado como parte de un trabajo secundario, o incluso muchas veces ni siquiera es considerado como trabajo, debido a la concepción de trabajo productivo desde el marxismo tradicional. La posición y estatus secundario de la fuerza de trabajo de las mujeres se ha promovido con base en una ideología de feminidad que ha definido a las mujeres como “no trabajadoras” y como seres indispensables en el hogar (Young, 1992).

El aporte materialista histórico feminista del concepto de *división del trabajo por género* que hace Young (1992) al posicionar las relaciones de género y las situaciones de las mujeres en el centro del análisis marxista ayuda a entender fenómenos puntuales en contextos históricos específicos, como el trabajo de cuidados desarrollado por las mujeres durante la pandemia COVID-19. De acuerdo con el análisis de la teoría unitaria de Young, se puede reflexionar la manera en que el capitalismo patriarcal se ha beneficiado al ser las mujeres las principales encargadas del cuidado de las(os) otras(os) durante la pandemia, lo cual permitió que se continuara con la productividad laboral aún en contextos de crisis sanitaria y que se mantuviera con las actividades de reproducción social. Como refiere Federici (2018) el capital se beneficia de que las mujeres -y los cuerpos feminizados- se ocupen del trabajo reproductivo, de los cuidados y las labores domésticas.

Siguiendo el análisis de Young (1992) la división del trabajo por género ayuda a explicar cómo los hombres mantienen una posición de superioridad institucionalizada que les permite un control y acceso de recursos a diferencia de las mujeres. En este sentido, es posible afirmar que las mujeres siguen siendo relegadas al trabajo de cuidados y que esto representa para las mujeres una situación de subordinación en tanto el trabajo de cuidados sea considerado como un trabajo secundario. Esto se debe entonces, a que el capitalismo patriarcal funciona a través de la marginalización de las mujeres. Por medio de la organización de las relaciones sociales que surgen de las actividades laborales diferenciales entre hombres y mujeres, se institucionaliza la

posición de subordinación de las mujeres y superioridad de los hombres.

5. Conclusión

A lo largo del texto se ha explicado el argumento central de la teoría unitaria de Iris Marion Young. La propuesta de Young además de ser un planteamiento sugerente, es también una aportación que parte tanto de lo teórico como de lo político en la búsqueda de un nuevo proyecto emancipador feminista. Por un lado, al rechazar la propuesta del sistema dual y al negar el argumento de “casar” a dos teorías como el marxismo y el feminismo, busca transformar al marxismo. Según la autora se necesita de un nuevo marxismo feminista que deje de ser ciego al género y que posicione en el centro de su análisis la explicación de la opresión de las mujeres. No se requiere utilizar los conceptos del marxismo tradicional para analizar las condiciones de las mujeres, se demanda construir un nuevo marxismo con propias categorías analíticas (como el caso de la división del trabajo por género) para entender las relaciones de género y las situaciones de las mujeres.

Además, el análisis del sistema unitario deja ver la postura activista política de Iris Marion Young de luchar contra un mismo sistema (capitalismo patriarcal). La lucha entonces debe ser anticapitalista. La teoría única posibilita entender que no son dos luchas separadas contra dos sistemas diferentes (el capitalismo y el patriarcado), sino una misma lucha contra el capitalismo patriarcal que ha definido el trabajo de las mujeres como una fuerza laboral secundaria que no sólo le permite un beneficio al capital, sino que ha originado y mantenido históricamente la subordinación de las mujeres.

Por otro lado, en su texto Young utiliza el concepto de *división del trabajo por género* para la explicación de la existencia del capitalismo patriarcal como único sistema, sin embargo, en este documento sirvió de ayuda como una aproximación conceptual para reflexionar y analizar el trabajo de cuidados desde la teoría unitaria de Young.

La importancia de retomar el concepto de *división del trabajo por género* (Young, 1992), y no el concepto de división sexual del trabajo (Hartmann, 1981 y Kollontai, 1976), o incluso otros conceptos como división del trabajo en clases sexuales (Goffman, 1977), ayuda a enunciar que la división no se debe a una mera diferencia sexual, o una cuestión biológica o “natural”, sino al significado social de la división de actividades asignadas de acuerdo al género, en este caso al género femenino, es decir, este concepto ayuda a entender que el trabajo feminizado de cuidados se debe a esa división del trabajo por género.

Notas

1. Según Hartmann (1981) es importante entender que el sexo es un hecho biológico que se convierte en el género como hecho o fenómeno social. En este mismo sentido, se puede definir el género como la “simbolización que se hace de la diferencia anatómica, que es construida culturalmente e internalizada en el psiquismo de los seres humanos” (Lamas, 2016, 156).

2. En el texto *Women Revolution A discussion of the unhappy marriage of Marxism and Feminism* de Sargent (1981) se exponen algunos argumentos en desacuerdo con el texto de Hartmann por parte de autoras como Iris Young, Tithi Bhattacharya, Carol Ehrlich, entre otras.

3. De acuerdo con Rojas (2011) para Karl Marx el factor determinante para definir el concepto de *clase social* es la posición del actor ante los medios de producción, es decir, la posesión o no de los medios de producción.

Referencias

Batthyány, K. (2021). *Miradas latinoamericanas a los cuidados*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Traficantes de sueños.

Goffman, Erving. (1977). The Arrangement between the Sexes. *Theory and Society*, 4(3), 301-331.

Hartmann, H. (1981). The unhappy marriage of Marxism and Feminism: towards a more progressive union. En Sargent, L. (1981). *Women Revolution. A discussion of the unhappy marriage of Marxism and Feminism* (1-41). Black Rose Books Montréal.

Kollontai, A. (1976). *La mujer en el desarrollo social*. Barcelona: Editorial Guadarrama.

Lamas, M. (2016). Género. En Moreno, H. y Alcántara, E. (Coord.) *Conceptos claves en los estudios de género*, 155-170.

Miranda, A. M. (2018). Feminismo anticapitalista o marxismo feminista. Historia de un debate contemporáneo. *Revista del Colegio de Filosofía UNAM*, 35, 65-90.

Rodríguez, C. (2015). Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad. *NUEVA SOCIEDAD*, 256, 30-44.

Rojas, G. (2011). Las clases sociales en Karl Marx y Max Weber: elementos para una comparación. *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO*, 11, 1-10.

Young, I. (1992). Marxismo y feminismo, más allá del "matrimonio infeliz" (una crítica al sistema dual). *El cielo por asalto*, II, 4, 1-17.

Cristhian J. Varela T.

Froylán Turcios: el civismo como fundamento de Identidad Nacional y Participación Política

RESUMEN

El *civismo*, según Froylán Turcios, es el fundamento para la conformación de la Identidad Nacional y la Participación Política. La pregunta más justificable para explicar la tesis anterior sería, ¿por qué? Porque el *civismo*, es para él, una forma de dignificar la condición humana en el ámbito social y político. Turcios parte de esta idea por tres razones: la primera versa sobre la necesidad de constituir una nación con una identidad fuerte. La segunda se construye en el marco de lucha contra el antiimperialismo. Y la tercera responde a las necesidades de cambiar la idiosincrasia del hondureño de esa época.

Palabras Claves: Froylán Turcios, civismo, identidad nacional, participación política.

Abstract: According to Froylan Turcios, *civism* is the foundation for the formation of National Identity and Political Participation. The most justifiable question to explain the above thesis would be, why? Because *civism*, for him, is a way to dignify the human condition in the social and political sphere. Turcios starts from this idea for three reasons: the first is the need to build a nation with a strong identity. The second is built within the framework of the struggle against anti-imperialism. And the third responds to the need to change the idiosyncrasy of the Honduran of that time.

Keywords: Froylan Turcios, civics, national identity, political participation.

Autor/ Author

Cristhian J. Varela T.

Universidad Nacional Autónoma de Honduras

ORCID ID: 0009-0001-6722-6472

Correo: chris27varela@gmail.com

Recibido: 17/08/23

Aprobado: 11/11/23

Publicado: 17/03/24

1. Un preámbulo obtuso

Froylán Turcios, nace en el año de 1874, en el departamento de Olancho, Honduras. Como cuentista, poeta y periodista, destacó con diversas obras literarias y ejercicios intelectuales. Sin embargo, conocer su lado férreo en defensa de la vida política, es un tema que sigue llamando el interés de muchos académicos.

Para entender mejor su pensamiento, es necesario partir

del acontecimiento que redirigió el camino de Honduras: la reforma liberal. Este hito que nace de una propuesta del entonces presidente Marco Aurelio Soto y el intelectual Ramón Rosa, influenciado por procesos políticos exteriores a Honduras, es considerado por José Antonio Funez (2006) como “[...] la modernización del Estado hondureño” (19), pero el trabajo por ellos realizado fue una forma de encontrar a) una estabilidad política y b) constituir una nueva defensa nacional en materia ideológica y militar. Si bien podrían mencionarse más aspectos, aparte de los dos anteriores, aquí quiere resaltarse únicamente estos dos, ya que serán de gran influencia en el pensamiento de Turcios.

Para ese entonces (entre 1876-1883), Froyán era apenas un infante, habiendo nacido dos años antes que iniciara este proceso y, recibiendo las enseñanzas literarias de su hermana, así como siendo parte de las relaciones de su familia con otras gentes pudientes, no puede negarse que, “[...] desde niño, tiene elementos procedentes de otras culturas [como los pianos, libros y formas de vestir]” (Funes, 2006, 9) que no eran habituales para la época y para el común de la sociedad de ese entonces. Pero, con lo que él se enfrentará, una vez teniendo contacto con esa realidad de la Reforma Liberal y su instalación en Tegucigalpa, es saber que fue un fracaso durante la gobernación de Soto y Rosa, pero encontrándose con presidentes como Luis Bográn, Ponciano Leiva, Domingo Vásquez, Policarpo Bonilla, Terencio Sierra, Juan Ángel Arias, y Manuel Bonilla, que darán continuidad a lo ya iniciado. Con estos gobernantes mencionados, tal propuesta de reformar el país no fue tampoco un glorioso éxito, ya que hubo muchas guerras internas por mantener o derrocar el poder, sin embargo, como ya se hizo mención, llama la atención en Turcios las labores que se estaban realizando a pesar de las injustificables muertes y conflictos. Y si bien la claridad de los objetivos por cada uno de ellos planteado no era el más evidente posible, apartando los avances en agro-economía y en derecho, hay un gran apoyo novedoso en el ámbito de la literatura que le servirá de entrada para ir formando sus ideales, los cuales son, para él, el alimento que lo animan una vez que comienza a trabajar en diferentes cargos públicos y políticos durante diferentes gobiernos.

Así que, para abandonar estos hechos de naturaleza histórica y entrar en los campos de la filosofía, es necesario desarrollar los dos aspectos de este proceso histórico arriba mencionados, siguiendo el objetivo principal de este trabajo, el cual busca analizar los elementos que constituyen al civismo como fundamento de identidad nacional y participación política en el pensamiento de este autor. Partiendo principalmente por definir lo que es el “civismo” y detallando la propuesta que el escritor olanchano hizo al respecto, para luego, exponer las razones consistentes de la identidad nacional y la participación política, explicando, finalmente, la relación entre estos tres ejes centrales, como si fueran una invitación para formarse, desde el origen de estas ideas hasta la actualidad para cooperar, según el consejo de Turcios, *material y moralmente en la obra de trascendencia reconstructiva*.

2. El civismo en Turcios

El primer detalle que se quiere señalar, en este apartado, es el siguiente: Froyán Turcios tiene dos momentos de grandeza en el campo de las ideas, el primero es en

el desarrollado de la literatura (comprendido por poemas y cuentos) y el segundo en el de la literatura política (Mejía, 1980). No puede negarse que ambos momentos de su pensamiento serán de vital importancia para entender sus posturas, aunque se prestará mayor atención al segundo, que inicia con su proyecto de divulgación con la Revista *Hispano-América*.

Otro detalle es que, este pensador olanchano, nunca define en sus escritos lo que es el “civismo”. Y si bien esto podría indicar un par de problemas, no puede negarse que alude, en muchas ocasiones, a eso que él entiende por “civismo” y que lo aconseja para llegar a ser un ciudadano digno de la tierra que tanto ama: Honduras.

Tercer detalle, y el más relevante de este apartado, es que, para entender el “civismo”, se alude al ejercicio deductivo, y por el cual es válido iniciar preguntando: ¿Qué es el “civismo”? El término “Civismo” no tiene una transliteración exacta en español, pero sí se aclara que proviene del latín *civis*, que de manera etimológica significa *ciudadano* y un *ciudadano* es aquel que está inserto en una ciudad [en la Πόλις (*polis*)], es quien tiene todas las cualidades para estar en ella (Camps, 2003). Y son esas cualidades las que se verán reflejadas como “civismo” las que servirán para entender el pensamiento de Turcios más adelante.

También, de menara genealógica, el “civismo” ha pasado por diferentes acepciones y modificaciones categoriales, sin embargo, la relación más directa entre el “civismo”, los dos aspectos con los cuales se terminó el apartado anterior y Froyán Turcios, proviene de su influencia ideológica europea, especialmente de los escritores franceses que él leía (Funes, 2006).

Para el pensador olanchano, en su escrito titulado *Dignidad Cívica*, el “civismo”, es lo que constituye a un ciudadano en el marco de la dignidad (Turcios, 1924). Esta dignidad era una forma de identificarse y de defenderse, ya que, en su contexto, Honduras y toda Centroamérica estaban entre aceptar algunas propuestas imperialistas por parte de Estados Unidos o luchar contra ellos para impedir que se adueñaran e intervinieran en los gobiernos de tales territorios. Aunque con esto, se ve que, para Turcios, el ciudadano no solo se circunscribía a la ciudad en la que vivía o en la que había nacido, sino que trasciende hasta llegar a la idea de Patria y Nación. Pero los términos Patria y Nación no aluden a lo mismo; y teniendo en cuenta que en filosofía no son del todo admisibles los sinónimos, se procede a realizar una breve diferenciación para continuar con el tema central.

El término Patria, tiene sus orígenes en la antigua Roma -pero en la Roma Católica- y se relaciona mucho al término latino *pater*, es decir, al padre, utilizándose para hacer referencia a la tierra de los padres. Por otro lado, el término Nación, tiene sus comienzos (políticos) en el S. XVIII, durante la Revolución Francesa. Este término era gritado por aquellos que estaban en contra del monarca, aludiendo que el poder estaba en la nación y no ya en la corona, así, para los franceses “[...] la Nación se convierte en sinónimo de libertad” (Bandieri, 2007, 23). Pero, y entonces, el “civismo”, ¿a cuál de las dos responde? En la época de Turcios, fue muy común que se les viera como si una fuera equivalente con la otra. En varios escritos, incluyendo sus *Memorias* y el *Boletín de Defensa Nacional*, usa ambos términos.

Aunque, como bien se ha señalado anteriormente, aquí no se puede caer en el conformismo de los sinónimos, por lo que hay que ir más allá de lo que se aparenta

en sus escritos, y así es, ya que, parece que su discurso acerca del “civismo” está más emparentado con el termino de Nación, en tanto que este demuestra la libertad soberana del pueblo, relegando así, al de Patria y su derivado, -el patriotismo- a un sentimiento de valor e identidad, mientras que el “civismo” lo precede como si este fuera el fundamento que le da ese carácter.

Pero ¿por qué es su fundamento? Porque para Froylán Turcios, el “civismo”, aparte de constituir al ciudadano en el marco de la dignidad y de la libertad, es una clase de educación identitaria que solo debe ser enseñada por gentes del mismo territorio, por gentes que amen “[...] la libertad, el derecho, la justicia y la soberanía nacional” (Turcios, 1926, 243).

Y parece que, a través de esta enseñanza, el ciudadano no solo procede a aprender y a apropiarse de los conocimientos del territorio nacional, su historia y sus valores, sino a hacer suya una clase conciencia nacional capaz de defender y contradecir la realidad histórica por la que estaban pasando. Por lo que resulta interesante su postura, sus ideales y su forma de concebir al pueblo hondureño y por lo cual se encuentra el primer enlace a uno de los dos aspectos que se hicieron mención en el primer apartado, aspectos que son de gran influencia en el pensamiento de este autor. Esta relación se muestra a manera de una conclusión tripartita al respecto, a saber, que 1) el civismo es el fundamento del patriotismo, 2) es un conocimiento educativo que debe aprenderse para la vida, 3) enmarca al ciudadano en la libertad y en la dignidad de una conciencia nacional que debe defenderse. Y es esto último, la conciencia nacional, la que se desarrollará en el siguiente apartado para continuar con la tarea aquí propuesta.

3. Una idea de Identidad Nacional

En este otro apartado, también se harán las siguientes aclaraciones: que la idea de Identidad Nacional [en el pensamiento de Turcios] está íntimamente relacionada con: (a) la del sentimiento del patriotismo, (b) la noción de *raza*, (c) la de antiimperialismo y (d) con el de soberanía. Pero, como son muchas conexiones, se pasará explicando una por una, de una manera no muy extendida, puesto que tampoco es evidente el hecho de que, el poeta olanchano, haya desarrollado tales conceptos dentro de los cánones de una habitual definición. Es por ello por lo que el acápite haya sido nombrado “*Una Idea de Identidad Nacional*”, pero esa idea que él concebía y que tanto difundió debe tomarse en el sentido más lato posible.

Para Mario Argueta (2021), Honduras cuenta con tres momentos en la conformación de la Identidad Nacional. El primero comienza entre finales del S. XIX y comienzos del S. XX y se extiende hasta 1933, grandemente influenciado por la reforma liberal, las guerras civiles y por los partidos políticos Nacional y Liberal. El segundo se propicia con las protestas que resultaron por parte de los conflictos entre los trabajadores y las compañías bananeras en 1954. El último momento, se presenta entre los años 1971 y 1972 cuando Honduras analiza si le son beneficiosas las relaciones comerciales con sus naciones más cercanas, es decir, con el resto de los países de Centro América, pretendiendo, de esta forma, abastecerse a lo interno, surgiendo, todo lo anterior, con la idea de proponer un *gobierno de unidad nacional* que aunaba

varios sectores antes no considerados por los gobiernos de turno (11-14).

Este último párrafo, es importante ya que alude al momento histórico en el que se sitúa a Froylán Turcios como uno de los autores intelectuales de estos primeros pasos en la constitución de tener una firme y arraigada Identidad Nacional. Ese primer momento del cual habla Argueta, es crucial, aunque contradiga la postura de otros autores, de entre ellos, Marvin Barahona, quien en su texto *La evolución histórica de la Identidad Nacional*, concibe esta formación desde mucho más antes de lo que Argueta y en este artículo se pretende. Las razones son las siguientes:

Froylán Turcios, aún la idea de identidad nacional con el sentimiento del patriotismo porque es consciente que muchas de las personas que lo rodean traen consigo una herencia familiar circunscrita a los territorios que conformaban a Honduras para ese entonces. De igual forma lo enlaza con el de raza, sin embargo, la raza de la cuál él habla está más emparentada a la raza hispanoamericana, no necesariamente habla en términos de la raza hondureña *per se*, sino que encaja a esta en la realidad del subcontinente hispanoamericano. Ello se ve reflejado mucho en la revista *Hispano-América*, no solo por sus escritos en contra del imperialismo sino por la ola de intelectuales que luchaban contra este sistema y la *Doctrina Monroe*, la cual, dejaba indefensos a muchos países por temas de jurisdicción en la aplicabilidad de algunas leyes. De aquí mismo nace ese enlace entre la idea de Identidad Nacional con la del Antiimperialismo. Culminando así, con la relación entre esta idea y la de soberanía nacional, la cual, debe verse en los márgenes de la autonomía de gobernación de Honduras por y para sí.

4. Respuesta a los límites de la Participación Política

Con las ideas desarrolladas en el acápite anterior, es más que urgente mencionar cuál es la tarea del hondureño en materia política y así sus límites. Para ello, se analizarán las ideas ya mencionadas en relación con el poema *La oración del hondureño* y otros escritos del autor.

En dicho poema (y también en muchos otros escritos), se encuentran elementos sustanciales para entender varios aspectos del quehacer político de cada hondureño, uno de ellos, es el referido a la personalidad o, mejor dicho, al de la idiosincrasia, puesto que, en esta, él la mira desde dos ángulos diferentes, el primero de ellos era en el que, el hondureño promedio, no podía envalentonarse por estar atado a las situaciones del trabajo. Esto se ve reflejado en un escrito de la *Revista Ariel*, titulado *Soberanía Nacional* del año 1926, en el que protesta contra este afán diciendo “[...] el hondureño [...] es el que más trabaja contra nuestra soberanía [...] prestándose como un autómatas a sus maquinaciones aviesas” (494). Y más adelante, agrega, “[...] es monstruoso que los ciudadanos renieguen de su patria y de su condición de hombres libres para uncirse como bestias al carro de la conquista” (494). Con ello no solo hacía una ferviente crítica al imperialismo de los Estados Unidos sino también al pueblo hondureño en total. El otro ángulo con el que miraba a la sociedad, y especialmente a esta misma sociedad trabajadora, era verla sumida en los vicios, he ahí que, en el poema base de este análisis, él mencione, “[...] huiré del alcohol y del juego, y de todo cuanto pueda disminuir mi personalidad” (Mejía, 1980, 216). Pero recordando, en ese

mismo escrito, las tareas o el quehacer político, sobre todo cuando agrega, “[...] y no olvidaré jamás que mi primer deber será, en todo tiempo, defender con valor su soberanía, su integridad territorial, [y] su dignidad de nación independiente” (216), pero párrafos anteriores, menciona también que este tiempo está emparentado a una diversidad de lugares, a saber, en el hogar, en la sociedad, en los negocios públicos y en cualquier destino, en los cuales debe estar presente esta obligación.

Otro elemento sustancial se encuentra en la poca estabilidad política que venía desde antes de los inicios de la Reforma Liberal, y en la época en que esta surge y se desarrolla. Las luces no alcanzan para clarificar las pretensiones, tanto de los gobernantes como de los literatos intelectuales que desarrollaron más el modernismo en las letras que en la ideología política. Ante tal hecho, Argueta (2021) sentencia este momento histórico, asegurando que, “[...] la Honduras de albores vigésimo-seculares fuese una nación todavía no vertebrada” (11), mostrándose más como “[...] un conjunto de regiones semiaisladas” (11) que, como una nación constituida, al menos en la forma en que la concebía idealmente Turcios.

Sin embargo, con estos elementos, uno a favor y el otro en contra, no puede negarse el gran mérito del escritor olanchano en hacer que la sociedad hondureña se saliera de las comodidades para ensanchar la actividad política, no disminuida únicamente a la toma de decisión de las instituciones gubernamentales, los adinerados y su influencia en la exportación y la economía, o al simple ejercicio del sufragio. Es por ello que su ímpetu se ve necesariamente cimentado en la educación cívica, en la aprehensión de la dignidad y de la libertad, en el patriotismo y en la defensa de la soberanía.

Estos últimos aspectos son con los que se comenzaba este trabajo, pero, para verlos mejormente reflejados, es necesario pasar y hacer una síntesis para concluir las ideas principales de lo aquí expuesto.

5. Las luces del Civismo en el pensamiento de Turcios

El “civismo” es, fundamentalmente en Turcios, una clase de educación que debe enseñarse desde el seno de la identidad hondureña. Educación que propicia la formación de una conciencia oscilante entre el patriotismo y la libertad, con el fin de defender la soberanía del país. Una vez teniendo adquirida esta consciencia y esta educación cívica, surge el deber moral de ensanchar la participación política. Y si bien antes no se había hablado de moral, cuando se hizo alusión a los vicios, estaba, de manera contrapuesta, las virtudes propuestas por Turcios en su trabajo por cambiar la realidad nacional y de cada ciudadano.

No es difícil ver la relación del “civismo” con cada uno de estos aspectos que se han trabajado, sobre todo cuando se ven los esfuerzos de parte del poeta olanchano en poder construir una estabilidad política y en defender la soberanía del país. Puesto que sus luchas contra el antiimperialismo y así con la idiosincrasia de muchos hondureños, si bien no llegó a realizarse, los avances que dejó fueron de vital importancia en los dos últimos de los tres momentos de los que habla Argueta en su trabajo sobre la conformación de una Identidad Nacional y así también pasa lo mismo con Marvin Barahona cuando hace su estudio sobre la evolución de este

mismo tema. Ambos obligatoriamente pasan por las luces que dejó encendidas el pensamiento de Turcios. Ojalá que, en futuras investigaciones y de mayor alcance, se logre establecer la necesidad de actualizar las ideas de este autor y cada uno de los temas que resguarda en sus ideales.

Referencias

- Argueta, M. (2021). Tres momentos en la conformación de la Identidad Nacional hondureña. *Informe de desarrollo humano, del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo*. N.º 02 [Archivo PDF].
- Bandieri, L. M. (2007). Patria, Nación, Estado “*et de quibusdam aliis*”. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*. Vol. 37, N.º 106, pp. 13 – 53, ISSN 0120-3886 [Archivo PDF]
- Barahona, M. (2002). *La evolución histórica de la identidad nacional*. Editorial Guaymurás.
- Camps, V. (2003). El Sentido del civismo. *La edición Barcelonesa: Apuntes históricos*. Vol. 6 [Archivo PDF]
- Cifuentes L. M. (2008). El civismo: Una construcción ético-política. *Revista de la Asociación de Inspectores de Educación de España*. N.º 9 [Archivo PDF]
- Funes, J. A. (2006). *Froylán Turcios y el modernismo en Honduras*. BCH
- Galicia, A. (2019). Froylán Turcios y la revista Ariel. *Meridional, Revista chilena de Estudios Latinoamericanos*. N.º 13, pp. 91 – 112, ISSN 0719-4862, DOI: 10.5354/0719-4862.54418
- Hernández-Pacheco, J. (2003). *Hypokeimenon, origen y desarrollo de la tradición filosófica*. Vol. XI. Ediciones Encuentro [Archivo PDF].
- Mejía, M. (1980). *Froylán Turcios, en los campos de la estética y el civismo*. Editorial Universitaria.
- Turcios, F. (1926). *Revista Acción Cívica*. Sistema Bibliotecario UNAH.
- Turcios, F. (1924). *Boletín de Defensa Nacional*. Sistema Bibliotecario UNAH.
- Turcios, F. (1926). Soberanía Nacional. *Revista Ariel*. N.º 22, pp. 493 – 497 [Archivo PDF]

Jonathan Carranza Ávila

¿Supresión de los partidos políticos? Una revisión desde Chantal Mouffe y el fenómeno de la fragmentación del saber

RESUMEN

El objetivo aquí presente es ver que tan válido es hacer una supresión de los partidos políticos, como desea la filósofa Simone Weil, en las sociedades actuales regidas bajo un gobierno democrático. Esto desde un posicionamiento que tiene en cuenta “lo político” de Chantal Mouffe el fenómeno de la fragmentación del saber y la complejidad. Siendo de tal modo, se llegó a la conclusión de que, en la actualidad, los partidos políticos son todavía una herramienta válida y que, la supresión de los partidos políticos, ha de dejarse de lado para enfocarse mejor en una reforma de estos.

Palabras Claves: anti-partidismo, partidos políticos, lo político, fragmentación del saber, complejidad.

Abstract: The objective here is to see how valid it is to do away with political parties, as the philosopher Simone Weil wishes, in today's societies governed under a democratic government. This from a position that takes into account Chantal Mouffe's "political", the phenomenon of fragmentation of knowledge and complexity. Thus, it was concluded that, at present, political parties are still a valid tool and that the suppression of political parties should be put aside in order to better focus on their reform.

Keywords: anti-partisanship, political parties, the political, fragmentation of knowledge, complexity

Autor/ Author

Jonathan Carranza

Universidad Nacional Autónoma de Honduras

ORCID ID: 0009-0001-6722-6472

Correo:

jonathandaniel00002@gmail.com

Recibido: 17/08/23

Aprobado: 11/11/23

Publicado: 17/03/24

1. Introducción

En el presente artículo se hará una revisión del anti-partidismo de Simone Weil con el fin de ver si, sus argumentos, son suficientes para concretarlo en la actualidad o es necesario tomar otra vía que implique no la eliminación de los partidos políticos. Para cumplir dicho, primero se detallará el pensamiento de la filósofa francesa. Segundo, se analizará y justificará el concepto de “lo político” expuesto por Chantal Mouffe, lo cual

permitirá una perspectiva de cómo hay que entender la esfera política. Después de esto, se expondrá el fenómeno de la fragmentación del saber, un fenómeno que hace acto de presencia en la actualidad. Por último, se asociará lo dicho con el concepto de “lo político” y el fenómeno de la fragmentación del saber que brindará un posicionamiento con el cual se podrá cumplir el objetivo general expuesto al inicio.

2. El anti-partidismo de Simone Weil

No se puede dos cosas: el primero es que los partidos políticos están como mecanismo de participación política y tiene o deben cumplir la función de ser una herramienta para atender los asuntos públicos –política– de manera que vaya dirigida al bien común. El segundo es que el anti-partidismo es una posición que muchos optan debido a como se desarrollan los partidos políticos en una nación, los cuales se alejan de su deber para caer en la corrupción. Dentro de esta posición, se encuentra una argumentación interesante hecha la filósofa Simone Weil (1909-1943) en su obra “Nota sobre la supresión de los partidos políticos” (1943). Esta argumentación para una postura anti-partidista es la que se tomara como foco de atención en este acápite.

Desde un inicio de la obra se deja claro la percepción que tendrá Weil (2021) en cuanto los partidos políticos, cuando dice: “¿Hay acaso en ellos tan siquiera una parcela infinitesimal de bien? ¿No son ellos acaso un mal en el estado puro o casi puro?” (§ 4). De esto, es necesario extraer la concepción que ella tiene sobre el concepto de “bien”. El bien es la verdad, la justicia y la utilidad en una dimensión pública, pero también que el bien es el único fin ya que “[...] todo lo que pertenece al dominio de los hechos es del orden de los medios” (Weil, 2021, § 34).

Ahora bien, para participar de estos conceptos no cualquier medio sirve porque no todo medio está capacitado para llegar a tal meta. Dicha finalidad se consigue usando como medio la razón y no las pasiones ya que, siguiendo la autora a Rousseau, la primera “[...] distingue y elige la justicia y la utilidad inocente, y que todo crimen tiene como móvil la pasión” (Weil, 2021, § 10). Ante esto, en cuanto a la utilidad pública se refiere, en la participación de los ciudadanos esta se puede alcanzar mediante la razón, razón que llega a la verdad la cual permite analizar sobre la realidad y la solución a los problemas que enfrentan. Por tanto, no hay una manera de alcanzar el bien dentro de las pasiones y más desde una esfera colectiva porque está en tal dimensión “es un impulso de crimen y mentira infinitamente más fuerte que cualquier pasión individual” (Weil, 2014, § 20).

Además de esto, la razón como móvil para la finalidad del bien, ni tiene que ser mediante la representación política -democracia representativa- que constituye el voto o el sufragio como mecanismo de participación. Los asuntos públicos deben atenderse mediante la voluntad general o que “[...] el pueblo llegue a expresar su voluntad en relación con los problemas de la vida pública y no se quede solo en la elección de personas” (Weil, 2014, § 24). La participación política de los seres humanos debe darse desde una democracia directa que, como desea Simone Weil partiendo de lo que comenta Cristina Pasili (2016), permita “[...] proteger la autonomía y la independencia del individuo frente a los mecanismos de colectivización forzada del pensamiento, producido por la emergente sociedad de masas” (p. 176).

De estas dos condiciones -razón como instrumento para llegar al bien y la voluntad general como mecanismo de participación- llevan a Weil a la conclusión de que es necesario la supresión de los partidos políticos porque, los medios para llegar al bien, no están dentro de estos. Por tanto, su anti-partidismo se resume en las siguientes afirmaciones:

Un partido político es una máquina de pasión colectiva; un partido político es una organización construida para ejercer presión colectiva sobre el pensamiento de cada uno de los seres humanos que son miembros; el primer y, en última instancia, único fin de todo partido político es su propio crecimiento, y esto sin límite alguno (Weil, 2021, § 31).

En cuanto a la primera afirmación, los partidos políticos entran en conflicto con uno de los dos postulados necesarios para la práctica política que este encaminada al bien: la razón. Los partidos políticos ocupan generar seguidores, es decir, simpatizantes o miembros que estén de acuerdo con su pensamiento hasta el punto de considerarlo una creencia: una verdad que no permite cuestionamiento alguno. Por esto recurren a la pasión colectiva.

A la vez, este uso de la pasión colectiva pasa porque se necesita que los seguidores deban ser más que los seguidores de algún otro partido político con el cual ha de competir para así, cuando se dé la elección de aquellos que representaran al pueblo, lleguen a ganar y tener un puesto de autoridad dentro del gobierno de su país. En otras palabras, crear una colectividad unida por la pasión -el sentir, la identidad, un “nosotros” que se capaz de combatir con “ellos”.

Sobre la segunda afirmación, ya no hace referencia a lo exterior sino lo que sucede dentro del interior de la organización que constituye un partido político. La pasión colectiva es algo a ejercer al exterior para ganar seguidores, pero dentro del partido político no necesariamente pasa esto. Más que una pasión colectiva, hay una presión colectiva que no es más que el adiestramiento de los miembros dentro de esta (Weil, 2021).

Esta presión colectiva de la que se habla aquí, lleva al individuo a alinearse a un modo de pensar, el cual ha de usar como alguien que es representante de un partido político. Al suceder esto, constituye un factor que lleva al alejamiento de la razón, de aquel instrumento para llegar a la utilidad pública, es decir, el bien. Esto porque la razón es un discernimiento que, tal como se puede interpretar en la obra, es continuo y que para llegar a la verdad este ha de obedecer a la situación o al contexto que se está dando. Esto lleva a que se concluya, desde el pensamiento de Weil (2021), que “[...] cuando se entra en un partido, se renuncia a buscar únicamente el bien público y la justicia” (§ 53).

Si se parte de otro lenguaje, los partidos políticos no usan la razón sino la ideología. Y se entiende ideología como aquella herramienta que regula o, mejor dicho, pone límite al ser humano en tanto aquello que puede serle visible como invisible y también de lo imaginable y no imaginable; es un tipo de presión o cerca que restringe las representaciones que se puede hacer el ser humano y, así, los sentidos que le puede dar a los objetos que se le presenta debido a las condiciones históricas del momento (García y Aguilar, 2008). Los partidos políticos presentan como una ideología en sí o ese conjunto de ideas que hace un todo cerrado que excluye modos

de pensar que, dentro de las posibilidades, podrían extender la comprensión de la realidad social y sus problemas.

Al ser así, esta presión colectiva no solo va en contra de la razón sino también puede atentar contra la libertad humana, una necesidad del alma humana según Weil. Aquí la libertad “[...] en sentido estricto consiste en la posibilidad de elección” (Weil, 1996, 30) que apela a la autonomía e independencia que, como anteriormente se mencionó, es algo que desea ella mantener y conservar en el individuo. Además, esta libertad implica ciertas reglas a seguir que delimitan el campo de elección, lo cual es inevitable donde hay relaciones humanas, y estas reglas deben ir dirigidas al bien común -utilidad pública- (Weil, 1996). Sin embargo, esta necesidad del alma lo ataca los partidos políticos cuando algún miembro muestra en su accionar un desligamiento de la estructura cognoscitiva que está establecida dentro de tal organización, lo que lleva a generar una presión colectiva que neutraliza esta posibilidad de elección que, cabe mencionar, no obedece a las reglas del bien común sino a la ideología en sí o al conjunto de ideas que se profesa.

Llegando a la tercer y última afirmación, los partidos políticos además de atacar a la razón apelando a la pasión colectiva para llegar a los individuos y a la presión colectiva de los miembros de sus grupos, también este anti-partidismo se da porque, dentro de esta forma de organización, se establece finalidades más allá de la única finalidad que es el bien. Lo partidos ven crecimiento, poder, autoridad, legitimación como la finalidad misma del partido y no como medios para la finalidad que es el bien. Este fenómeno de la inversión o sustitución de los medios como fines no es propia de los partidos políticos, pero sí participa de esta debido que se presenta y está estructurada como una colectividad (Weil, 2021).

Además de esto, lo partidos políticos como no solo buscan crecer y adquirir una postura beneficiosa en la esfera política sino también preservarlo -no tiene sentido buscarlo para luego simplemente renunciar a este-. Con esto, se expone que no tiene un límite porque siempre estará buscando como preservar lo ya adquirido. De aquí, solo hay dos posibles caminos: que sea neutralizado por los demás partidos políticos que también buscan crecer y adquirir el poder o que caigan en el totalitarismo (Weil, 2021).

Por consiguiente, bajo estas tres afirmaciones con sus respectivos argumentos se detalla el anti-partidismo de la filósofa francesa. Aunque bien se podrían mencionar algunos más haciendo relaciones de esta obra con otras escrito por ella que permitirían, mediante la interpretación, sacar algunos otros argumentos en contra de los partidos políticos; algunos ejemplos de obras pueden ser “Echar raíces” o “La persona y lo sagrado”. Esto se menciona para respetar el pensamiento de Weil, pensamiento que puede abarcar más de lo expuesto aquí.

3. ¿Qué es eso llamado “lo político”?

Habiéndose detallado el pensamiento de Weil en cuanto a los partidos políticos se refiere, se ha de tomar en cuenta una autora que permita posteriormente hacer una revisión a lo que se expuso en el primer acápite, es decir, de ver si realmente dicho pensar vale llevarlo a cabo en la actualidad. Dicha autora es Chantal Mouffe

(1943–?) en su obra “En torno a lo político”, la cual tiene algunas consideraciones de importancia que se detallarán a continuación.

En primer lugar, Mouffe habla sobre “*la política*” que hace referencia a ese espacio óntico que tiene que ver con la existencia entendida como lo factual: el hecho o lo que tiene propiedades empíricas que se manifiestan dentro de la esfera política. En segundo lugar, habla sobre aquello que subordina a la esfera política, que viene a ser “*lo político*” que se entiende “[...] como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas” (Mouffe, 2007, 16) que implica que “[...] las cuestiones propiamente políticas siempre implican decisiones que requieren que optemos entre alternativas en conflicto” (Mouffe, 2007, 16).

Al afirmar esto, se puede decir que el escenario o la esfera política siempre es algo que apela a lo práctico y que, dentro de esta práctica inevitable, hay diversas teorías, métodos y técnicas que son medios para alguna finalidad. Sin embargo, esta práctica política y su esfera no se ve excluida de la pregunta: ¿Qué es? ¿Qué es la política? ¿Qué configura a la política y la restringe a un modo de ser? ¿Qué se puede decir de está en su dimensión ontológica?

Así, Mouffe en línea con Carl Schmitt (1888-1985), la práctica política debido a su configuración siempre “[...] iene que ver con la formación de un “nosotros” como opuesto a un “ellos” [...] tiene que ver con el conflicto y el antagonismo, y constituye por lo tanto una esfera de decisión, no de libre discusión” (Mouffe, 2007, 18). El “nosotros” y el “ellos” es de vital importancia porque siendo así, la política y la cuestión de atender los asuntos públicos, excluye siempre un entorno armonioso. Esto porque para que haya un entorno con tal característica, debe de haber un solo grupo que se vea como un “nosotros” lo cual implica una anulación hacia el infinito del “ellos”.

Esta anulación es imposible por dos razones. *La primera* porque el “nosotros” parte de un fundamento que es la exterioridad constitutiva que hace referencia que “[...] la creación de una identidad implica el establecimiento de una diferencia [...] se trata siempre de la creación de un “nosotros” que sólo puede existir por la demarcación de un “ellos” (Mouffe, 2007, 22); en otras palabras, se ocupa de la diferencia que delimita lo que un grupo es mediante la negación. Al decir “nosotros somos” se deja implícito también que “nosotros no somos” donde ese “no somos” son los otros que no pertenecen a la identidad colectiva que está haciendo referencia la persona y, con la cual, entran en conflicto.

La segunda razón del por qué no puede haber una anulación del “ellos” es que, sin importar que una ideología en la esfera política sea dominante por medio de técnicas -retórica, ideología, manipulación, propaganda, etc.- o que ejerza la fuerza o el poder para mantener su hegemonía, esta hegemonía “[...] es susceptible de ser desafiado por prácticas contrahegemónicas, es decir, prácticas que van a intentar desarticular el orden existente para instaurar otra forma de hegemonía” (Mouffe, 2007, 25). Pensar lo contrario y concebir que habrá un momento de la historia humana que no será así, ya que, si se ha agarrar de otra obra, sería caer en la reificación o en “[...] la aprehensión de los productos de la actividad humana como si fueran algo distinto de los productos humanos, como hechos de la naturaleza, como resultados de leyes cósmicas, o manifestaciones de la voluntad divina” (Berger y Luckmann, 2001, 114).

Este fenómeno sería hacer olvidar al individuo algo fundamental, es decir, la relación

que sostiene el ser humano con la sociedad; es decir, obvian que el “[...] hombre (no aislado, por supuesto, sino en sus colectividades) y su mundo social interactúan. El producto vuelve a actuar sobre el productor” (Berger y Luckmann, 2001, 83). En esta interacción la sociedad es un producto humano, es decir, una externalización de la actividad humana que transforma la naturaleza o lo social; la sociedad es una realidad objetiva, es decir, que se percibe como algo independiente del individuo; y que el ser humano es producto de la sociedad, es decir, que la externalización que se establece participa en la configuración -a partir de la socialización- de los individuos al momento que este internaliza -asumen de manera armoniosa- el conjunto de conocimiento considerado válido. Así, en cuanto a la realidad social se refiere donde entra la esfera política, se puede rehacer y, ese rehacer, implica siempre un antagonismo porque se rehace una sociedad donde se tiene establecido una ideología y, al suceder esto, siempre habrá alguien que la defiende con el fin de conservarla y otro que, al negarla, querrán destruirla o reformarla.

Sin embargo, la práctica política como fenómeno que siempre tendrá una carga conflictiva no implica necesariamente que, las relaciones que tengan tanto el “nosotros” y el “ellos”, sean relaciones bajo la dualidad amigos/enemigos donde se ve a su oposición como una amenaza o un peligro a lo que se refiere su persona y las demás que conforman el grupo (Mouffe, 2007). La dinámica amigo/enemigo implica la no validación de la oposición; implica no reconocerlo.

Al contrario de lo que se mencionó, en otras dinámicas del nosotros/ellos siempre presente en la política se puede dar relaciones “[...] en la que las partes en conflicto, si bien admitiendo que no existe una solución racional a su conflicto, reconocen sin embargo la legitimidad de sus oponentes” (Mouffe, 2007, 27). Mouffe llama esto como “agonismo”. Dicho concepto se puede ver como si, el conflicto, participa de la sana competencia, tal como puede verse en muchos partidos de fútbol -o algún otro deporte cuyo juego necesita de dos equipos- donde hay conflicto, un nosotros/ellos, pero donde los otros que se oponen a mí tiene un lugar dentro del espacio donde se dará las interacciones -el estadio- verbales y físicas; es decir, lo reconozco como una oposición digna que no merece exclusión del espacio sino una inclusión donde se dará la contienda. Esta forma de dinámica del nosotros/ellos se pueden decir que es la tarea de la democracia, es decir, conseguir ese agonismo y mantenerlo (Mouffe, 2007).

Para finalizar, sobre la cuestión del agonismo y la democracia, no se dirá nada. El objetivo era aquí analizar el concepto de “lo político” para entender cómo funciona la esfera política y cuáles son sus límites que, en términos generales, es que siempre habrá conflicto. De ese conflicto se genera una competencia para vencer al otro que no es un “nosotros” sino un “ellos” y, que dentro de este conflicto de “nosotros” y “ellos”, puede darse bajo diversas dinámicas. Pensar lo contrario es ir contra lo que no se puede negar de la realidad social donde se ve inmerso la esfera política, es decir, que no es todo cerrado y homogéneo, sino que siempre está abierto al cambio.

4. ¿Fragmentación del saber? Un fenómeno latente en la actualidad

A modo de introducción, hace un siglo apareció un hombre con el nombre de Walter Lippmann que escribió una obra titulada “Opinión pública”. Ahí mencionaba

que no existe una moral dentro del individuo, sino que existen diversas morales la cuales, cada una, se manifestará dependiendo de la esfera que se esté involucrando la persona. En otras palabras, no existe una moral sino códigos morales donde estos asumen una visión particular de los hechos y todos ellos tienen un núcleo de estereotipos psicológicos, sociológicos e históricos que, los cuales, casi nunca comparten una misma visión de la naturaleza, instituciones o tradiciones humanas (Lippmann, 1991). Esta variedad de la moral expuesta hace más de un siglo y, que se presenta todavía en la actualidad, hay que tomar en cuenta que, enfocándose solo en la actualidad, no se puede negar que tiene como refuerzo *el fenómeno de la fragmentación del saber*.

Sobre este fenómeno, se puede hablar tres cosas: (a) que tiene un factor que condiciona el entorno y deja como posibilidad tal concepto que, cabe decir, ya es un hecho, (b) una causa que permite su manifestación en la realidad social y, (c) una fundamentación que permita la generación de su conducta en los individuos en relación al saber que adquieren sobre la realidad.

El factor que condiciona el entorno, no es nada más y nada menos que la sociedad que se volvió más compleja. El órgano o la estructura que es la sociedad se vuelve más compleja al momento que los sistemas –económico, político, social, cultural, ambiental, tecnológico – que son sus partes, cambian para ser objetos más difíciles de comprender. Estos sistemas también tienen sus propios mecanismos –si es el sistema cultural, tiene un mecanismo donde está el poder, la autoridad, legitimación, conflicto, ideologías, valores, creencias– donde, si llega algunos de estos llega a sufrir una transformación, termina en que todo -el sistema- o parte de lo que involucra a los mecanismos llega a transformarse.

Lo dicho es así porque, al ser un sistema, estos no están aislados entre sí. Forman una unidad y, si es así, una complejidad donde dan paso a un “[...] tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico” (Morin, 2005, 32). Un solo individuo no puede abarcar el saber de todo un sistema sin caer en la generalidad que permita mayor extensión, pero menor comprensión. Necesitan posicionarse y quienes conforman la sociedad, termina adoptando una conducta que participa de esto o sabe de esto y lo acepta.

Este factor como todos los demás que pueden considerarse factores, condiciona y, esto, significa que delimita. Delimitar es excluir posibilidades e incluir otras. Dentro de las que se incluyen, algunas tienen mayor probabilidad, otras menos y otras se cumplen. Del factor de una sociedad más compleja, trajo consigo el fenómeno de una extensión en la sociedad en cuanto la división del trabajo se refiere, es decir, una extensión de la acción donde una persona abarca menos en cierto proceso de producción. Esta manera de llevar la división del trabajo o la especialización, llegó a la esfera de las disciplinas cuyo fin es conocer la realidad, lo cual fue necesario “[...] para el progreso en el campo del conocimiento y del desarrollo humano dada la limitación del hombre” (Clavell, 2004, 1151).

Sin embargo, esta extensión de la división del trabajo se intensificó en aquellas disciplinas ya divididas, trayendo consigo lo que se puede denominar como el fenómeno de la hiperespecialización: la causa de la fragmentación del saber. Pero para comprender esto último, es necesario hablar sobre de lo que va su causa ya que

la especialización no lleva a la fragmentación, pero “[...] quizás debido al modo en que se ha producido, la especialización ha fragmentado el saber en múltiples ciencias incomunicadas” (Clavell, 2004, 1151). Por tanto, con hiperespecialización se quiere hacer mención a:

La división del trabajo de manera excesiva, donde restringe y vuelve cada vez más difícil acceder a un conocimiento más completo de la realidad. Es el fenómeno donde los medios y el conocimiento se encapsulan, concretizando y enfatizando más en un mismo punto, tanto así que, si se habla de manera más poética, es como si se estuviera excavando un hueco hacia al infinito bajo herramientas especiales que solo dicha persona que excava puede poseer. Esto tiene relación con lo que expone Morin cuando dice que la hiperespecialización es “la especialización que se encierra en ella misma sin permitir su integración en una problemática global o en una concepción de conjunto del objeto del que solo considera un aspecto o una parte” (Morin, 2002, 13).

De esto se puede extraer lo siguiente: el saber al dividirse cada vez más en partes, hace que sea más difícil de acceder a este. El individuo cada vez se ve más limitado o restringido a obtener un saber que le permita, de lo adquirido, poder argumentar de tal manera que pueda crear un contenido complejo cuyo foco de atención sea la realidad como unidad. Esto se refuerza más tomando en cuenta que el cómo conseguir el saber lleva a nuevos modos de buscar y, de tal hecho, “[...] la especialización se ha traducido en una enorme diversidad de métodos de investigación y en la creación de lenguajes muy particulares” (Clavell, 2004, 1151).

Es cierto. Es inevitable caer en una división del trabajo que se extiende cada vez más debido a que la sociedad se transforma en una estructura más compleja también los fenómenos lo hacen. La hiperespecialización juega con esto porque, el individuo, al estar tan concentrado en su parcela de la realidad ya no puede enfocarse como se debe en la otra parcela de la realidad. Su parcela no es estática, sino que es dinámica y genera problemas que implica tanto ponerle atención como seguir aprendiendo de lo que genera su área del saber.

Con esto se quiere decir que, si los fenómenos se vuelven más complejos, el cómo conseguir el saber y el contenido se extienden. Si se extienden, un individuo no puede abarcar todo sino solo una parcialidad de la totalidad. A modo de ejemplo, considérese la biología o la psicología. De la primera, puede estar la genómica (estudio de los genes), proteómica (estudio de las proteínas), genética, citología (estudio de las células), histología, embriología, ontogenia, biofísica, bioquímica, etc.; de la segunda puede estar la psicología clínica, psicología cognitiva, psicología conductual, psicología del desarrollo, psicología de la educación, psicología social, neuropsicología, psicología forense, psicología evolucionista, etc. Claro está, ambas siendo disciplina de estudio, se obtendrán conocimiento de las áreas que se mencionaron, pero no de manera especializada. Tendrá que ser el individuo el que deberá agarrar una de esa área para saber a más detalles sobre el conjunto de conocimiento que manejan como también el cómo llevarlo a la práctica a partir de investigaciones que implica métodos, técnicas y más tiempo.

Al final, este avance de la sociedad que lleva hacerla más compleja y la manera

en que lo ha manejado el ser humano, ha hecho una hiperespecialización con resultados para nada beneficiosos. En sí, la hiperespecialización en sentido puro -obedeciendo solo a la concepción de “hiper” y “especialización” y dejando de lado el funcionamiento que puede tener- no es mala, sino que lo es en la medida en como el ser humano se desarrolla en dicho fenómeno. Y, debido a como se ha desarrollado, ha llevado a “[...] desgarrar y fragmentar el tejido complejo de las realidades, para hacer creer que el corte arbitrario operado sobre lo real era lo real mismo” (Morin, 2005, 30). Este desgarramiento de la realidad y el aislamiento de las partes es el efecto.

Llegando al efecto, será bueno hacer una reiteración de todo lo dicho. La realidad es la totalidad de lo que es independiente al individuo: los hechos. Esto hechos no son atómicos, sino que tienen una interrelación que, muy comúnmente, forma un sistema dinámico -no estático- que se vincula con lo demás sistemas de manera que se influyen. Sin embargo, en la actualidad estos hechos o sistemas son solo pieza desvinculada de la realidad como complejidad, porque se ven como una pieza que puede o está aislada mientras que a la vez se estudia así.

Llegado a este punto, el conocimiento -la información o el saber que uno adquiere- a medida que la sociedad lo divide y clasifica, pasa a estar separado y a desarrollarse solo dentro del área de conocimiento que fue puesta. Este desgarramiento y aislamiento es la fragmentación del saber que es “[...] el conocimiento convertido en pieza desvinculada de la realidad y trasmutado en cientos de disciplinas científicas objetivas y ‘asépticas’[...]” (Bernardo, 2013, 36).

Como expone Edgar Morin (2005), se vive en una patología del saber donde “[...] el pensamiento simplificante es incapaz de concebir la conjunción de lo uno y lo múltiple” (30). Este fenómeno hace que no exista, en la esfera de lo común o de la norma, un pensamiento que tenga presente lo complejo que de paso a la relación de los distintos saberes y que permita construir teorías y prácticas que hagan más honor a la realidad que no es simple o, en otras palabras, un pensar que afronte el “[...] entramado (el juego infinito de inter-retroacciones), la solidaridad de los fenómenos entre sí, la bruma, la incertidumbre, la contradicción” (Morin, 2005, 33). Al final, “[...] todo en la vida del ser humano actual se ha diseñado para comprender aisladamente la realidad” (Bernardo, 2013, 37).

5. Un debate a la mesa: ¿el anti-partidismo resulta válido para las sociedades democráticas actuales?

En la esfera de los deseos del ser humano, hay deseos que mueven la vida de una persona y que se convierten en su proyecto de vida o en algo que gustaría llevarlo al plano material. Sin embargo, dentro de estos deseos hay algunos que son imposibles materializarlos en la realidad por su carácter de exageración o debido al tiempo en el que se está viviendo. El anti-partidismo de Weil se presenta esto, al menos en el segundo caso debido al papel que juega “lo político” como por el fenómeno de la fragmentación del saber. Siendo así, a continuación se dará la argumentación para respaldar tal afirmación.

Ella en el primer acápite deja en claro que las pasiones colectivas son peores que las pasiones individuales o, como lo expresa en la obra “La persona y lo sagrado”, es

más peligroso el ser humano cuando su alma dice “nosotros” al ser humano que con su alma dice “yo” (Weil, 2019). Sin embargo, de esta pasión colectiva es imposible escaparse. El ser humano siempre creará un “nosotros” y un “ellos” porque está dentro de la ontología de la esfera política. Es cierto, estas identidades colectivas “[...] jamás pueden ser completamente estables” (Mouffe, 2007, 25) pero siempre estará al acecho de alguna aglomeración de seres humano. Al final, aquí esta presente esa parte gregaria que, a pesar de que uno mismo la niegue, siempre juega ese papel de influencia en un grupo X o en uno Y dentro de determinada área.

Esto se intensifica más cuando la democracia como espacio político permite que se dé un espacio donde haya diferentes modos de pensar, modos de pensar que se diferenciaran en la cuestión de los asuntos públicos a tratar y como estos deberían abordarse. De aquí, se genera esa competencia y, con tal dinámica que solo hace honor a lo político como espacio de conflicto, ver cual manera de pensar es la que merece sobresalir y formar parte de la administración de la nación.

Una democracia directa o representativa donde los elegidos no se inclinen a un partido o una colectividad, realmente se complica. Tanto por “lo político” como también por cómo está configurado el espacio de la democracia. Pero se añade también que la complejidad que ha ido adquiriendo las sociedades contemporáneas que, como se expresó anteriormente, lleva a una extensión de la división del trabajo debido a que el ser humano no lo puede abarcar todo y, esa manera de llevar la división del trabajo, conlleva a la fragmentación del saber que aísla las partes de la unidad y anula el pensamiento complejo que afronte la interrelación e interdependencia de las partes.

Así, para profundizar más sobre lo problemática de esto, se supondrá que se da una democracia directa o en un espacio de elegidos -candidatos- donde reinará la libre discusión usando la razón. Pero ante de tal juego imaginativo, primero hay que tomar en cuenta lo que mencionó Weil (2021) al decir que, en un espacio libre de los partidos políticos, los:

Elegidos se asociarán y disociarán siguiendo el juego natural de las afinidades. Yo puedo muy bien estar de acuerdo con el señor A sobre la colonización y en desacuerdo con él sobre la propiedad del campo, y al revés con el señor B. Si se habla de colonización, iré a hablar con A un rato antes de la sesión; si se habla de propiedad rural, con B. (§ 95).

Teniendo esto en cuenta, si se parte de que hay una democracia directa -en sus diversos modos de darse, por ejemplo, mediante una asamblea popular- cabe decir que los problemas serían los siguientes:

El punto número uno es que la fragmentación del saber llevará a cada individuo que tome la palabra desde su parcela de conocimiento y tomar lo que ha adquirido dentro de su especialización como la realidad misma.

En cuanto al punto número dos está en que, al tomar como la realidad misma su parcela de conocimiento, no tendrá lugar la complejidad que permita mejores soluciones al problema. Esto por esa incapacidad de pensamiento complejo como, a la vez, esa hiperespecialización donde fácilmente puede llevar al individuo a un pensamiento elitista, un elitismo basado en la especialización.

Este pensamiento lleva a concebir que solo el especializado sabe y solo este

puede aportar algo de valor a su área. Dicha situación llevaría a la apropiación del discurso y a la anulación del dialogo sano y fructífero. Como diría Ordoñez (2017), “[...] al otro, al no especialista, se le puede ignorar, relegar, excluir”. ¿Por qué? Porque el especialista, según él, tiene en su caja de herramientas [...] fórmulas imponentes, los datos impenetrables o la elaboración de un léxico alambicado” (24) y, si el otro no los tiene, ¿cómo se puede atrever a cuestionar tan siquiera?

Y el punto número tres se resume en que, hiperespecialización y la fragmentación del saber si de por sí ya son dos problemas, también resulta problemático que dentro de esta hipotética democracia directa haya participación de grupos sociales que, debido a sus necesidades materiales, han sido desprovisto de la formación educativa y de la actividad pensante que resulta importante en estos espacios. Por consiguiente, estas personas se ven influenciadas también por otro factor que impida poder desarrollarse en la práctica de la mejor manera posible, a pesar de que puedan concebir buenas ideas.

Este tercer punto da puerta abierta a que ahora se tome la democracia basada en elegidos particulares -candidatos- que están ahí sin representación de algún partido político u organización que obedezca a la colectividad. De tal modo, al estar relacionado con el tercer punto, se dirá que los candidatos serán los especializados en la esfera del saber o deberían serlos porque se puede decir que muestran mayor capacidad para entrar en diálogos con otros candidatos sobre sucesos o problemas que tienen su importancia en los asuntos públicos.

Ahora en este juego se añadirá que, por X o Y motivo, estos candidatos pueden generar entre sí una relación que permita un pensamiento complejo en cuanto al saber se refiere, lo cual permite una mejor visión que extiende el horizonte o la comprensión de la realidad. Puede ser difícil imaginarse tal escenario, pero sucede y es algo positivo. Al contrario, desgraciadamente los espectadores los cuales han de tener un papel en la democracia, al no entrar en tal dinámica de un pensamiento complejo -o al menos no la mayoría-, si de por sí ya tienen posibilidad de caer en un gregarismo, esta posibilidad aumenta.

Se ha de explicar esto. Como espectadores a la espera de elegir debido a su rol de electores, es inevitable que llegue un momento que tomen posicionamiento de un candidato y que otros se les una. Con esto no necesariamente se crea un partido político, pero si una organización o una colectividad que considera como verdadero todo lo que dijo tal candidato que, para Weil, es lo mismo ya que las organizaciones también terminan siendo ajenos a la duda que genera la inteligencia (Weil, 2019, 41); duda importante dentro de ese espacio de dialogo gobernado por la razón.

Al final, se genera un culto a la personalidad o una pedestalización del candidato. Y, así, en este caso hipotético se crea en unos espectadores ese “nosotros” que conlleva a un “ellos”, el cual fácilmente puede extenderse, ya sea al momento que se propague la idea de este grupo, que se haga una reacción ante tal colectividad que se formó o que otras personas hagan una colectividad en posicionamiento de otro candidato.

A modo de conclusión de este acápite, se dirá que el anti-partidismo no presenta la mejor opción por ahora. Esto por cuatro razones de gran importancia:

- Los partidos políticos asumen con facilidad la conflictividad inherente

a la esfera política que, por más que se la reprima, pronto saldrá a manifestarse.

- Ofrece una confrontación a la fragmentación del saber porque, tal como está estructurada, da paso a la unión de varias personas de diferentes especializaciones que, al estar sujeto a una manera de pensar (la presión colectiva), puede llegar a neutralizar ese pensamiento elitista que evite el diálogo porque todo están en el mismo barco ideológico.
- Al suceder esto, puede brindar un marco teórico y un marco propositivo con mayor complejidad que puede sacarse de la libre discusión entre individuos.
- Debido a que habrá otros partidos políticos, este marco teórico y propositivo no será impuesto de manera totalitaria, sino que solo temporalmente.

6. Conclusión

Hay que buscar otras maneras de desarrollar el espacio político tanto en cómo se hará, los métodos, las técnicas y las reglas que se llevarán a cabo. En estas maneras de desarrollar el espacio político en relación al cómo, los partidos políticos pueden funcionar como esa herramienta. Estos se presentan como una posible herramienta de utilidad para atender los asuntos públicos. Además de todavía presentarse de tal manera, resulta que se han vuelto más necesario por lo que se expuso en el primer y segundo acápite.

Por ahora, hacer un llamado a la supresión de los partidos políticos no presenta la mejor opción, sino que hay que buscarse otra opción y esa está incluyendo los partidos políticos. Un anti-partidismo en la actualidad que obedezca a una democracia directa basada en un espacio de libre discusión donde la razón sea la que predomine, hay que dejarla de lado. Se ve obstaculizada por “lo político” como a la vez por el fenómeno de la fragmentación del saber -y todo lo que conlleva, es decir, el factor y la causa-.

Por el contrario, los partidos políticos tienen un mecanismo diferente que, igual puede encaminarse mal, pero presenta una mayor viabilidad para enfrentarse a los obstáculos actuales y, así, generar una esfera política que desarrolle estrategias para cumplir su finalidad que es el bien común.

Al final, estos son una herramienta que siempre darán paso a una dinámica que asuma el hecho del conflicto inevitable que siempre habrá en la esfera política. Pero también, dentro de sus posibilidades, pueda permitir una visión de la realidad que participe más de la complejidad. Esto ayudaría abordar los asuntos públicos de una nación de mejor manera o al menos más idónea a como se llega a desarrollar en ocasiones.

Claro, lo que se expuso aquí no basta. Tanto los últimos renglones del anterior párrafo como los primeros renglones de estas conclusiones, dicen que hay que ir más allá. Solo se ha tenido presente el cómo, pero no los métodos, las técnicas y las normas que se han de tomar al momento de ver como necesarios una organización como lo son los partidos políticos.

Es cierto. en viabilidad, los partidos políticos presentan mejores cartas que un anti-partidismo; cartas que muestran que son necesarios en las sociedades actuales

donde se manifiesta el régimen democrático. Sin embargo, que sean necesarios no hace que sean buenos, sino que hay que encaminarlos a eso. Todavía hay que tomar más aspectos si es que se le quiere hacer honor a la complejidad de la realidad.

Estos aspectos pueden ponerse en debate desde la mesa, a partir de preguntas tales como: ¿cuál es la mejor manera de hacer que los partidos políticos sean regulados? ¿Cómo hacer que vayan dirigido al bien común? ¿Qué métodos, técnicas o reglas hay que aplicar? ¿Qué ente se encargará de su regulación? Las preguntas hechas muestran lo complicado que es una transformación política, pero tener un inicio ya es algo. Ese inicio es que un anti-partidismo como el de Simone Weil y similares, el cual es completo en cuanto críticas a los partidos políticos, no es suficiente y que estos, si ha de usarse una expresión coloquial, merecen una segunda oportunidad.

Referencias

Basili, C. (2016). Apuntes para una crítica a la democracia. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, (18), 174-178.

Beger, P. y Luckmann, (2001). *La construcción social de la realidad*. Amorrour editores.

Bernardo, S. (2013). Saber fragmentado, historia aséptica y el combate por la esperanza. *Nuestro sur*, (7), 33-46.

Clavell, L. (2004). Para superar la fragmentación del saber. En T. Trigo (Ed.), *Dar razón de la esperanza: Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes* (pp. 1149-1160). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

García, G. y Aguilar, C. (2008). Psicoanálisis y política: la teoría de la ideología de Slavoj Žizek. *International Journal of Žižek Studies*, 2 (3), 1-17.

Lippmann, Walter. (1991). *Public Opinion* [La opinión pública]. Transaction Publishers

Morin, E. (2002). *La cabeza bien puesta. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento*. Ediciones nueva visión.

Morin, E. (2005). *Introducción al pensamiento complejo*. Editorial Gedisa.

Ordoñez, V. (2017). La crítica a la especialización científica y filosófica: reflexiones en torno a la obra de Karl R. Popper. *Revista internacional de filosofía*, (71), 19-30. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/232411>

Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Fondo de cultura económica.

Weil, S. (1996). *Echar Raíces*. Editorial Trotta.

Weil, S. (2019). *La persona y lo sagrado*. Hermida editores.

Weil, S. (2021). Apuntes sobre la supresión general de los partidos políticos. Ediciones Godot. <https://es.scribd.com/book/649661960/Apuntes-sobre-la-supresion-general-de-los-partidos-politicos>

Katie Rubí Enamorado

Implicaciones políticas: el problema de la demarcación entre ciencia y pseudociencia

RESUMEN

En este artículo se hace un análisis comparativo entre el pensamiento de Karl R. Popper y su discípulo Thomas S. Kuhn, frente a un problema central en la filosofía de la ciencia durante el siglo XX. Tal problema consiste en la demarcación entre ciencia y pseudociencia. Karl Popper estableció un criterio racional y lógico para diferenciar a las teorías científicas de aquellas que no lo son. En cambio, Thomas Kuhn disiente de cualquier intento de demarcación porque distinguir que una o muchas explicaciones sobre el mundo son científicas no solo depende de criterios racionales y lógicos, también de criterios irracionales y relativos. A partir de un estudio histórico sobre el desarrollo de la ciencia natural, Kuhn identificó implicaciones políticas y psico-sociales que intervienen en los grupos que practican la actividad científica. La ciencia no se reduce al conjunto de hechos, métodos y teorías. Así, cualquier intento de establecer un criterio de demarcación entre conocimientos científicos y pseudocientíficos es una tarea complicada de realizar. Esto es debido a que, en la ciencia natural, como en los conocimientos denominados “pseudocientíficos”, también intervienen elementos políticos, sociales, ideológicos, etc., difíciles de determinar. Se concluye que, si se intenta delimitar las características del conocimiento científico, entonces es preciso tomar en cuenta tanto la actividad de investigación interna de los descubrimientos, como el contexto político, social, ideológico..., en que el grupo de científicos está situado y en el que desarrollan sus investigaciones.

Palabras Claves: demarcación, ciencia, pseudociencia, implicaciones políticas.

Abstract: The following article comprises a comparative analysis between Karl R. Popper's (1902) thought and that of his disciple Thomas S. Kuhn (1922) regarding an issue that would be of capital importance for the philosophy of science during the XX century. The aforementioned topic relates to the demarcation between science and pseudoscience. To

Autor/ Author

Katie Rubí Enamorado

ORCID ID: 0009-0004-0983-1510

Correo: Katie.rubi@outlook.com

Recibido: 17/08/23

Aprobado: 11/11/23

Publicado: 13/03/24

this regard, Karl Popper established a rational and logical criterion to differentiate scientific theories from those that he proposes that shouldn't be considered as such. On the other hand, Thomas Kuhn argues against any attempt to differentiate among them since according to him, to establish that one or several explanations of the world can or cannot be called scientific does not rely solely on rational and logical criteria: but also, on irrational and relative ones. With an historical study of the development of the natural sciences as a basis, Kuhn identifies political and psychosocial implications that influence the groups that practice it. He argues that science does not comprise only an accumulation of facts, methods and theories. In this way, any attempt to establish a criterion to differentiate scientific from pseudo-scientific knowledge is an extremely difficult task. This derives from the presence of political, social, ideological and other elements of difficult determination that are present in both the scientific as well as in the so called "pseudo-scientific" knowledge. It is concluded that if a delimitation of the characteristics of scientific knowledge is to be attempted, then, in addition to the internal research activity of the findings; the political, social, ideological and other contexts in which the research is carried out, should be considered as well.

Keywords: demarcation, science, pseudoscience, political implications.

1. Introducción

Karl R. Popper en el siglo XX nombró como "el problema de la demarcación" a la tarea de "trazar una línea divisoria entre los enunciados de las ciencias empíricas y todos los otros enunciados de carácter pseudocientífico" (1967, 63-64). La solución de Popper frente a este problema fue el criterio de falsabilidad. Todo enunciado que sea susceptible a la refutación mediante pruebas lógicas y empíricas, tales como observaciones o experimentos, es científico. En cambio, aquellos enunciados que no pueden ser testables (sometidos a intentos de refutación) son pseudocientíficos.

Los elementos que lo inducirán a proponer un criterio de demarcación consisten en que "[...] resolvía un problema intelectual y tenía, también, obvias consecuencias políticas" (1967, 64). En su contexto social, a inicios del siglo XX, tres teorías a las que denominó como "pseudocientíficas" fueron aceptadas y promulgadas dogmáticamente por la opinión popular, quienes les otorgaban el estatus de ciencia. En vista de ello, Popper propone un criterio de demarcación junto a un método hipotético deductivo limitado a la justificación racional y lógica de los conocimientos.

Thomas S. Kuhn introduce los conceptos de ciencia normal y paradigma. La ciencia normal está integrada por científicos con intereses compartidos. En dicha actividad, se involucran los paradigmas. Según Ian Hacking, "Kuhn emplea la palabra paradigma como valores compartidos y como realización para la solución de problemas" (1985, 10). Su gran contribución a la filosofía de la ciencia fue introducir el elemento histórico para su comprensión integral. A partir de la visión del desarrollo histórico de la ciencia, Kuhn identifica que en la ciencia normal intervienen implicaciones de índole políticas, sociales, ideológicas.

El artículo se divide en dos partes: En la primera parte se explica en qué consiste el problema de la demarcación entre ciencia y pseudociencia desde el pensamiento de

Karl Popper. en la segunda parte se identifican las implicaciones políticas presentes en la noción de ciencia propuesta por Kuhn.

Su importancia radica en identificar el problema generado a partir de las delimitaciones de lo científico. Se concibe usualmente a la “ciencia” como algo limitado a una realización, a una actividad aislada que corresponde al científico de laboratorio, quien investiga, sigue estrictamente un esquema metodológico, se sirve de un corpus teórico y técnicas para crear sus predicciones y contrastarlas con la realidad, etc. Pero la ciencia, como el resto de los saberes, son productos de la actividad humana. Esto implica que en ella también intervienen otros aspectos humanos (políticos, sociales, ideológicos...) a considerar en la creación de una noción de ciencia y de las características de sus conocimientos.

Desde la Grecia clásica se intentó establecer un criterio de demarcación, Platón distinguió entre episteme y doxa (opinión). En el siglo XVI, Francis Bacon sugirió características básicas sobre la ciencia y sus conocimientos: (a) La ciencia cuenta con conocimientos objetivos que se diferencian notablemente de la metafísica. (b) Se expresa de forma racional y lógica. (c) Sus conocimientos pueden comprobarse, etc.

Sin embargo, el problema no se planteó como tal hasta el siglo XX. Los positivistas lógicos, integrantes del círculo de Viena, dilucidaron entre conocimiento científico y pseudocientífico a partir del criterio confirmacionista. Este consiste en que una teoría es científica si es mejor confirmada por la experiencia que los demás saberes. Posteriormente, Karl Popper propone un criterio de demarcación contrario al confirmacionismo, este es, la falsación.

La cuestión de qué es ciencia y como se distinguen sus conocimientos de los demás saberes es un tema que siempre estará en pugna, ya sea que se conciban sus conocimientos como correspondientes a la naturaleza o como una construcción que corresponde al contexto social y político.

2. Contexto en el que surgió el problema de la demarcación planteado por Karl Popper

Karl Popper, en el verano de 1959, impartió un curso en la universidad de Peterhouse, Cambridge sobre su labor en la filosofía de la ciencia (1967, 57). En él relató que, a partir de 1919 (con 17 años), empezó a abordar un problema que le interesó particularmente, este consiste en: “¿Cuándo debe ser considerada científica una teoría?, o ¿hay un criterio para determinar el carácter o estatus científico de una teoría?” (57).

Identificó el “problema de la demarcación”, así lo nombró entre 1928 y 1929. Este consiste en la falta de un criterio apropiado para distinguir a los conocimientos producto de las ciencias empíricas de los demás saberes. Ante esta problemática, su objetivo fue proponer un criterio de demarcación para “[...] distinguir entre ciencia y pseudociencia” (1967, 57). El contexto social que lo estimuló a plantearse tal problema y brindar una propuesta para su solución fue el surgimiento de diversas teorías que tuvieron gran auge en su medio, a inicios del siglo XX.

Tres teorías: el historicismo de Marx, el psicoanálisis de Freud y la psicología del individuo de Adler, se catalogaban como “ciencia” o “conocimiento científico”,

aunque eran notablemente diferentes a la teoría de la relatividad de Einstein. Algunos elementos influyeron en “su pretendido carácter científico” (Popper, 1967, 58).

Uno de ellos fue “[...] su aparente poder explicativo” (Popper, 1967, 59). Eran capaces de predecir o explicar todo fenómeno psicológico o económico. No obstante, esto representaba una debilidad porque las hacía “[...] asemejarse más a mitos primitivos que a la ciencia; se asemejaban más a la astrología que a la astronomía” (Popper, 1967, 59).

Un ejemplo fue cuando Popper, en su seguimiento de los estudios de Adler (1919), le comentó sobre el caso particular de un niño al cual este no dudó en dar una respuesta sin siquiera haberlo observado. Cuando se le comunicó el caso, Adler no tuvo problemas para adaptarlo a “[...] su teoría general de los sentimientos de inferioridad que había sido confirmada con estudios clínicos y experiencias previas” (1967, 59).

Adler respondió mediante un razonamiento inductivo. Los razonamientos son detectados mediante el lenguaje. En él encontramos inferencias, esto es, una o varias proposiciones iniciales que derivan a una conclusión. Hay varios tipos de inferencias: inductivas, deductivas, etc.

La inducción consiste en “[...] pasar de enunciados singulares (llamados, a veces, enunciados «particulares»), tales como descripciones de los resultados de observaciones o experimentos, a enunciados universales, tales como hipótesis o teorías” (Popper, 1980, 27). Así, se parte de lo particular hacia lo general. Por ejemplo:

Tabla 1

Introducción	
Enunciado observacional 1:	Se observó 1 vez que las plagas echan a perder las cosechas de tomate.
Enunciado observacional 2:	Se observó 20 veces que las plagas echan a perder las cosechas de tomate.
Enunciado observacional 3:	En conclusión, siempre que hay plagas se echan a perder las cosechas de tomate.

Fuente: Elaboración propia.

La inducción aspira a detectar una causa o condición para explicar efectos o eventos resultantes. “El razonamiento es la operación mediante la cual combinamos una o más proposiciones para obtener otra” (Camacho, 2002, 51). Las proposiciones son semejantes a las oraciones declarativas en el sentido de que pueden describir cualquier fenómeno de manera objetiva y ser calificadas como verdaderas o falsas, pero a la luz de los hechos para justificarlas y conferirles tal denominación.

Lo anterior es aplicable a las explicaciones que ofrece el psicoanálisis de las conductas humanas. Según Popper, el enunciado: “Un hombre empujó a un niño en el

agua con intención de ahogarlo” (1967, 59), analizado desde la teoría de Adler, brinda la siguiente razón: “El hombre sufría sentimientos de inferioridad que le provocaban la necesidad de probarse a sí mismo que era capaz de cometer un crimen” (1967, 60). Esta razón se derivó como conclusión de los casos de pacientes que Adler había examinado en el pasado. Así, sus casos previos fueron datos suficientes para confirmar la supuesta verdad de su teoría.

El problema radica en que cualquier conducta humana no se limita solo al análisis de la teoría de los sentimientos de inferioridad. Freud también da una explicación de tal conducta: “El hombre empujó a un niño en el agua con intención de ahogarlo porque sufría de una represión” (Popper, 1967, 59-60). También su teoría es “verdadera” porque se confirmó del mismo modo, a partir de los casos de pacientes que examinó previamente.

Aquí se presenta el llamado problema de la inducción. La inducción no está justificada lógicamente y su gran aceptación en la ciencia se debe a la costumbre y el hábito que deparan a una errónea expectativa de las cosas. Ambas la costumbre y el hábito influyen al momento de hacer generalizaciones cotidianas, por ejemplo: “los gatos maúllan”. Se espera de los gatos que siempre emitan tal sonido porque habitualmente y en repetidas ocasiones que hemos visto a un gato, este maúlla. Por tanto, se acepta tal creencia, aunque no haya más razones que la justifiquen.

Popper se interesó por el problema de la inducción en el año de 1923. Este consiste en que un enunciado formulado a partir de la observación de un caso, e incluso, mil casos semejantes, no puede aspirar a “[...] elevarse a la categoría de teoría científica sobre la cual se explique o realice predicciones acerca del comportamiento de diversos fenómenos del mundo” (Zúñiga, 2019, 87). Tal modo de proceder no está justificado desde el análisis lógico porque por muy elevado que sea el número de casos observados, siempre existe la posibilidad de que algún día se encuentre un caso que contradiga el enunciado; tornándolo falsa. Por ejemplo:

Tabla 2

Probelma de la inducción

Enunciado observacional 1: Se observó un oso negro.

Enunciado observacional 2: Se observó 1000 osos negros.

Enunciado observacional 3: En conclusión, todos los osos son negros.

Caso exepcional 4: Al hacer un viaje al Ártico, lugar con un clima polar, se encontró un oso color blanco. Por tanto, es falso que todos los osos son negros

Fuente: Elaboración propia.

Para Popper, una teoría no puede ser confirmada o ser absolutamente verdadera

basándose en la experiencia. “Así, cualquiera que sea el número de ejemplares que hayamos observado, no está justificada la conclusión” (Popper, 1980, 27). La inducción no está lógicamente justificada porque se puede incurrir en una falacia por afirmación del consecuente.

Tabla 3

Falacia por afirmación del consecuente
1.) $A \supset B$ 2.) $\neg A$ $\therefore \neg B$
1.) Si me pongo un abrigo hace frío. 2.) No me pongo un abrigo. Por tanto, no hace frío.

Fuente: Elaboración propia.

En las inferencias inductivas la conclusión solo puede ser probable. Si un evento se repite sin excepción en muchas ocasiones, es posible que pueda dejar de suceder cualquier día. Además, el hecho de que un enunciado sea probable no satisface al autor, “[...] es inoportuno para sus propios fines” (Popper, 1980, 29). Según Popper, la probabilidad depende de eventos al azar. Su inculcabilidad o creencia del error y falta de acierto no es una cualidad del científico. Este debe acercarse a una explicación cada vez más acertada de las cosas, fundamentada en pruebas empíricas o razones lógicas.

3. El problema de la falta de claridad y precisión en los enunciados del psicoanálisis

Popper también identificó otros problemas. Uno de ellos consiste en que los enunciados del psicoanálisis carecen de objetividad porque no cuentan con cierto grado de claridad y precisión. Las teorías deben hacer afirmaciones claras para evitar la vaguedad, común en el lenguaje natural. El enunciado “[...] un hombre mató porque se sentía inferior” (Popper, 1967, 60), es vago porque “[...] siempre puede resultar compatible con todo lo que pueda acontecer” (Chalmers, 1984, 68). La vaguedad permite que esas explicaciones sean compatibles con cualquier conducta humana.

A modo de ejemplo se hará una comparación entre los enunciados del psicoanálisis y los del horóscopo. Este último afirma que una persona nacida en junio es leal y altruista. Pero esas características también pueden describir a algunos entre los aproximados 8000 millones de habitantes en la tierra, que nacieron en los demás meses del año. De igual manera, los enunciados del psicoanálisis explican las conductas humanas.

Por otro lado, también se exige que las teorías tengan precisión. Por ejemplo,

“ “Los planetas se mueven en elipses alrededor del sol”, es más preciso que “los planetas se mueven en rizos cerrados alrededor del sol” ” (Chalmers, 1984, 68). “La luz viaja a 300.000 km/s” tiene mayor precisión que “un hombre ahoga a un niño por sus sentimientos de inferioridad” (Popper, 1967, 59-60).

Según Popper, otro ejemplo de falta de claridad y precisión la encontramos en la descripción de la electricidad que dio Goethe: “[...] no es nada, un cero, un mero punto que, sin embargo, mora en todas las aparentes existencias y al mismo tiempo es el punto de origen por el cual, al menor estímulo, se presenta una doble apariencia, una apariencia que solo se manifiesta para desvanecerse” (Goethe, 1970, 295). Como menciona Chalmers: “Si tomamos literalmente esta cita, es muy difícil reunir un posible conjunto de circunstancias físicas que podrían servir para refutarla” (1984, 67).

La falta de claridad y precisión de los enunciados del psicoanálisis no permiten establecer límites o prohibiciones que posibiliten demostrar su falsedad. “Para escapar de la refutación, destruyeron la testabilidad de su teoría” (Popper, 1967, 62).

“La noción de verdad y falsedad exigen una explicación detallada” (Camacho, 2002, 52). La proposición “mañana será un día soleado”, es verdadera si y solo si mañana es un día soleado. Aquí se presenta otro problema identificado por Popper. Este consiste en que los enunciados del psicoanálisis no tienen la propiedad de ser verdaderos o falsos. “Estas teorías no realizaban ninguna confirmación, interpretaban los hechos a la luz de sus teorías” (Popper, 1967, 59). Si sucede que un hombre ahoga a un niño, es posible que no se deba únicamente a sus sentimientos de inferioridad o represiones. Pueden existir varias causas o razones para un mismo suceso.

4. Ejemplo de una teoría científica

De forma contraria, las predicciones de Einstein tenían un alto riesgo de no cumplirse. Según Popper, si la conclusión de la teoría gravitacional “[...] de que la luz debía sufrir la atracción de los cuerpos de gran masa” (1967, 60) no producía dicho efecto a partir de lo observado, entonces la teoría quedaría refutada. Evidentemente, sus predicciones se diferenciaban notablemente de las teorías psicoanalíticas, “[...] las cuales no eran incompatibles con ningún tipo de experiencia, porque tenían explicaciones para cualquier clase de resultados” (Tamayo, 2003, 219); por la característica de que tenían la precisión y claridad que hacía posible su refutación.

Además, Einstein no procedió inductivamente. No obstante, ante las difíciles circunstancias de confirmar la teoría de la relatividad, “Eddington dio a conocer su primera confirmación observacional en el año de 1919” (Tamayo, 2003, 217). El hecho de que las ideas de Einstein alcanzaran un éxito predictivo, aunque tuvieran un alto riesgo de refutarse, a diferencia de las otras tres teorías (el psicoanálisis de Freud, la psicología del individuo de Adler, la teoría de la historia Marx), impresionó a Popper.

5. El criterio de demarcación entre ciencia y pseudociencia: falsación

Las anteriores consideraciones lo llevaron a establecer que el criterio de demarcación entre los enunciados científicos y pseudocientíficos es la falsación. Las teorías científicas son susceptibles a ser demostradas como falsas. Para ello, el

científico debe someter sus predicciones a pruebas constantes. Las pruebas empíricas (observaciones, resultados de experimentos...) deben orientarse a refutar las teorías, no a confirmarlas.

Es así como, para complementar su criterio de demarcación, Popper crea su versión de un método hipotético deductivo, también llamado ensayo y error. Este consiste en que el científico, con su ingenio, crea conjeturas (teorías o hipótesis) para explicar algún sector del mundo y, luego, debe confrontarlas con escenarios de la realidad que puedan entrar en contradicción con ellas, es decir, que puedan refutarlas. Esto se debe a que, según Popper, siempre existe una o más circunstancias que sean incompatibles con esas predicciones.

El método de conjeturas y refutaciones, a diferencia de la inducción, es justificado por el análisis de la lógica. Se representa en el modus tollens. Por ejemplo:

Tabla 4

Modus Tollens

- 1.) $P \supset Q$
- 2.) $\neg Q$
- $\therefore \neg P$

- 1.) Si todos los días a las 5:00 a.m., se escucha cacarear a los gallos, entonces todos los gallos de esta cuadra, de lunes a domingo, cacarean a las 5:00 a.m.
 - 2.) El miércoles los gallos de la cuadra no cacarearon a las 5:00 a.m.
- En conclusión, los gallos de esta cuadra no cacarean todos los días, de lunes a domingo, a las 5:00 a.m.

Fuente: Elaboración propia.

En este sentido, no podemos confirmar una teoría o hipótesis a partir de pruebas empíricas, pero sí refutarlas. No vamos de observaciones a enunciados universales porque no somos “una tabula rasa” que va acumulando fielmente y sin ninguna interferencia los hechos que acontecen. Toda investigación parte de un esquema preestablecido. Si vamos a investigar sobre “los monos cara blanca” (*Cebus Capucinis*), debemos conocer las características los diferencian de los *Cebus Imitator*, *Sapujus Spella*, etc. Una de ellas es que su pelaje es completamente negro, menos sus caras, hombros y pechos, donde el color es una crema amarillenta. “El hombre de ciencia se asoma a la naturaleza bien provisto de ideas acerca de lo que espera encontrar” (Tamayo, 2003, 222).

Cuando se procede de esta manera “aprendemos de nuestros errores” (Popper, 1967, 13). El científico se compromete a formular mejores teorías que expliquen el comportamiento de nuevos fenómenos y de aquellos abarcados por teorías anteriores. Así es como progresa el conocimiento.

6. Un escape de las implicaciones políticas

Otro elemento que influyó en el pretendido carácter científico de la teoría marxista, el psicoanálisis de Freud y la psicología del individuo de Adler, fue su gran aceptación popular. Algunos defendían dichas teorías dogmáticamente y las promulgaban con el mismo furor. Esto se deriva como consecuencia de la falta de un criterio de demarcación apropiado. La opinión pública las reconocía como “teorías científicas”, por consiguiente, esta tuvo (y aún tiene) un papel importante al momento de asumir lo que es ciencia. De este modo, la demarcación no estaba exenta de implicaciones políticas, sociales, ideológicas.

“Mediaciones no científicas que posean la suficiente fuerza, por ejemplo: la Iglesia, el Estado, el partido político, el descontento público o el dinero, pueden sojuzgar para que una ideología se convierta en una pieza sólida de la ciencia” (Feyerabend, 1986, 36). Tales circunstancias eran notorias para Popper, pero las rechazaba como criterios para distinguir el carácter de los conocimientos científicos. Esta situación, en su medio, lo impulsó a crear un criterio de demarcación limitado a la justificación racional y lógica.

7. Implicaciones políticas en la ciencia desde el pensamiento de Thomas Kuhn

Thomas Kuhn, en el prefacio de su libro “La estructura de las revoluciones científicas” (1962), describió la experiencia de como en el proceso de trasladarse de la física teórica al estudio de la historia de la ciencia, “[...] cambiaron radicalmente sus concepciones sobre la naturaleza de las ciencias y las razones de su éxito” (1971, 9).

Según Kuhn, si estudiamos a la ciencia no solo a partir de su actividad interna (su corpus teórico, métodos racionales y empíricos, instrumentos técnicos, etc.), sino tomando en cuenta el contexto político y social en el que se encuentran los grupos que la practican, entonces la concepción que obtendríamos de ella sería completamente diferente.

“Los registros históricos de la actividad de investigación misma trazan un bosquejo diferente de ciencia” (Kuhn, 1971, 20). Ese “bosquejo de ciencia” es diferente a la descrita por los científicos, los textos científicos y la expuesta en las reglas de los grupos de investigación dentro de los espacios académicos o externos a él.

Hacking identifica en el pensamiento de Kuhn que la actividad científica que prescinde de su estudio histórico se caracteriza de forma parcial por los siguientes puntos:

- a) “La ciencia es un intento por descubrir las verdades del mundo real, sin importar lo que la gente piense. Además, hay una única descripción mejor de cualquier aspecto sobre el mundo” (Hacking, 1985, 8). Popper estaba a favor con este punto realista. La actividad científica intenta acercarse a la verdad a partir del método de la conjetura y la refutación. Una conjetura siempre podrá ser reemplazada por otra mejor, con un mayor alcance explicativo. Se prueba su valía al confrontarlas con experiencias empíricas, así se demuestra su conformidad con la realidad.

- b) “Las teorías o hipótesis científicas tienen que ser confirmadas a partir de observaciones, hechos o experimentos” (Hacking, 1985, 8). Esta característica fue rechazada por Popper. El conocimiento tiene estatus científico si es susceptible a la refutación, no a la confirmación. Lo único que puede confirmarse en los intentos de refutación es el talante de la conjetura al momento de superarlos, o su debilidad al ser vencida por estos.
- c) Se establece “[...] una distinción bastante aguda entre las teorías científicas y otros tipos de creencias” (Hacking, 1985, 8). Este punto hace referencia a la demarcación. Como fue explicado, la demarcación también está presente en el pensamiento popperiano. Son científicas las teorías susceptibles a refutación y pseudocientíficas aquellas que se escapan de los intentos que se proponen refutarlas.
- d) Se debe distinguir entre el contexto de justificación y el contexto de descubrimiento. “Entre la base lógica para justificar los conocimientos en los hechos que se han descubierto y las circunstancias políticas, sociales y psicológicas en las que se hacen los descubrimientos” (Hacking, 1985, pág. 8). Esta distinción también se encuentra en Popper. En su caso, esas circunstancias se representan en la opinión pública de su medio, que catalogaba a teorías no científicas como ciencia.

“Kuhn se propone cambiar esa la imagen de la ciencia” (Hacking, 1985, 7). Debido a los objetivos de este artículo nos centraremos en explicar los últimos dos puntos.

8. Relativismo implicado en la ciencia normal

La visión que la historia nos presenta de la ciencia a lo largo de su evolución consiste en como distintas disciplinas naturales han pasado por periodos de ciencia normal. *¿Qué es la ciencia normal? Para caracterizarla, Kuhn introduce un concepto complementario: paradigma.*

Ian Hacking identificó dos concepciones de paradigma en Kuhn: (a) El paradigma como realización que consiste en “[...] la forma aceptada para resolver un problema que sirve como modelo para futuros investigadores” (1985, 10); (b) El paradigma como valores compartidos que consiste en “[...] los métodos, las normas y generalizaciones compartidas por quienes fueron preparados para llevar adelante un trabajo que se modela a sí mismo de acuerdo con el paradigma de realización” (Hacking, 1985, 10).

Estos conceptos de paradigma representan una única forma de entendimiento avalada por una comunidad científica que se impone sobre los demás conocimientos. Kuhn presenta la cuestión del relativismo en la ciencia. Un paradigma se impone sobre otro porque logra resolver más problemas. Se establece como la caja conceptual más apropiada para el funcionamiento de la actividad científica de una época determinada. Pero, los problemas de la realidad que aborda son unos cuantos, no la mayoría. Estudiar la naturaleza desde una perspectiva o enfoque, en este caso, desde un único paradigma, tiene como consecuencia dejar en la oscuridad muchos otros aspectos de la realidad.

Por ejemplo, el hombre es un ser biológico y al mismo tiempo un ser cultural, pero el paradigma de científico nos obliga a desunir estas dos características del hombre y estudiarlas separadamente. Así, se estudia al hombre biológico desde la medicina y al hombre cultural desde las ciencias sociales o las humanidades. Además, como una disciplina impone su paradigma sobre la otra, no hay comunicación entre ambos estudios. El problema de esta dicotomía consiste en que la visión que considera al hombre como ser biológico no puede entenderse sin la otra visión que lo considera un ser cultural. De este modo, conocimientos como el feng fui, la medicina herbaria, son marginados y catalogados como pseudocientíficos, no porque carezcan de fundamentos, sino porque no entran en el paradigma actual de la ciencia.

La elección entre teorías, métodos..., depende de la valoración que le otorguen los miembros de la comunidad científica. Ya sea porque mediante estos se logró una mayor resolución de problemas, por elección unánime y otras posibles consideraciones. La ciencia así entendida debe estudiarse desde la psicología o la sociología, con el propósito de determinar sus valoraciones: ¿Se sirven de ciertas teorías porque se apegan mejor a la realidad que cualquier otra?, ¿se trata de una cuestión dogmática?

“La idea de paradigma representó la teoría general o el conjunto de ideas aprobadas y sostenidas por una generación o grupo coherente de científicos” (Tamayo, 2003, 234). Se extrae que la ciencia normal es una unidad social, compuesta por científicos que se comunican entre ellos y llegan a acuerdos para establecer una normativa interna en la investigación. Tal normatividad que incluye un cuerpo teórico y un método sirve como guía para la resolución de problemas.

Nótese que, anterior a la práctica investigativa, debe existir un grupo compuesto por individuos con intereses comunes que aprueben esa “realización”. Se puede establecer una comparación con las escuelas filosóficas en la antigüedad. Por ejemplo, las escuelas post aristotélicas, como: la estoica y la epicúrea, tenían un estilo de vida conforme a su “paradigma”, esto es, a sus principios lógicos (sobre el conocimiento), físicos (sobre la naturaleza) y éticos (sobre su manera de vivir). Ambas escuelas son el ejemplo de normas, conocimientos y valores compartidos en una vida de comunidad, y la realización (el acto) del individuo conforme a esas ideas. De este modo, es posible concebir como se complementa el concepto de paradigma como valores compartidos y como realización en la actividad científica identificado por Hacking.

Otra característica mencionada por Kuhn consiste en que, en el periodo de ciencia normal, los miembros de la comunidad científica se niegan a aceptar cambios. Son fieles a su “paradigma” y lo defienden a capa y espada. Por consiguiente, no ven la necesidad de poner a prueba las teorías o hipótesis que lo componen. Resuelven enigmas conforme a los resultados aceptados por su paradigma, para perfeccionar su habilidad como científicos. En ningún momento se busca entrar en contradicción con él. De este modo, se establece una clase de dogma que impide al conocimiento avanzar.

Según Popper, un científico normal es digno de compasión:

Su éxito se limita a resolver problemas rutinarios, rompecabezas fácilmente solucionados por la teoría, el paradigma dominante en cuestión. Tiene un espíritu dogmático, acrítico, conformista y se encuentra adoctrinado a un marco general que defiende a sin cuestionar su aplicación, lo cual le impide innovar, ser creativo o ir más allá sus límites (Musgrave & Lakatos, 1975, 151).

Agrega que “tal actitud es un peligro para la ciencia y la civilización” (Musgrave & Lakatos, 1975, 152).

9. La irracionalidad como elemento de la ciencia

Los cambios de paradigma se producen a partir de un episodio extraordinario. Frecuentemente, en la investigación se revelan anomalías que no pueden ser resueltas por el paradigma establecido por la ciencia normal. Al no ser capaces de resolver la gran cantidad de anomalías que se presentan, los científicos normales no tienen más opción que cambiar de paradigma. Así se inicia la búsqueda de otros métodos, modelos, técnicas, compromisos teóricos, etc.

La revolución científica representa un cambio en la forma de hacer ciencia. El establecimiento de un nuevo paradigma también implica una nueva ciencia normal, es decir, un nuevo consenso a favor del nuevo paradigma. Según Kuhn, las revoluciones científicas son las que rompen con las tradiciones de la ciencia normal y las únicas que propician el avance del conocimiento.

Ocurre un cambio de “Gestalt”. Lo que posibilita que los individuos se cambien del paradigma saliente al entrante depende de su adaptación. Los mayores tendrán complicaciones en adaptarse a las nuevas ideas, en cambio, las nuevas generaciones de científicos se adaptarán con mayor facilidad.

Cuando los mayores fallecen o son reemplazados en sus labores “[...] se legaliza la hegemonía del paradigma entrante y se inicia un nuevo periodo de ciencia normal” (Tamayo, 2003). Como menciona Kuhn: “Las revoluciones terminan con la victoria total de uno de los dos campos rivales” (1971, 257).

La ciencia y su desarrollo no solo depende de un esquema paradigmático. En el momento en que se crean predicciones sobre los acontecimientos del mundo y se solucionan problemas, es preciso tener en cuenta características ideológicas y psicológicas, el medio social y político.

Kuhn identifica cuestiones como el hecho de que la mayoría de nuestros conocimientos se aceptan reclutando opiniones, ya sea de los científicos, del rey, del papa, del ministro, del presidente, de la población. Un ejemplo es la teoría de Copérnico, esta fue prohibida y considerada pseudocientífica no porque era incompatible con la naturaleza, sino porque estaba en contra de la autoridad de la iglesia. “En la postura de Kuhn la verdad descansa en el poder” (Musgrave & Lakatos, 1975, 205).

En ocasiones, puede suceder que la ciencia establezca sus objetivos de investigación al margen de intereses políticos e ideológicos. Según Tamayo: “[...] se ha desarrollado la hegemonía de la sinrazón” (2003, 239). Un ejemplo de grandes avances en la ciencia y la técnica con marcadas implicaciones políticas es la Segunda Guerra Mundial.

10. Conclusión

La ciencia es un conocimiento impregnado tanto de concordancia con la naturaleza como de construcciones intersubjetivas. El científico, como miembro de

una organización, forma parte de un grupo con intereses dominantes o de un grupo dominado por intereses externos. En la actualidad, la actividad científica se subordina al poder.

El científico no se guía exclusivamente por su ingenio creador porque en su iniciativa individual interfieren intereses institucionales. La autoridad se impone ante el individuo. No vivimos en una época como la de Newton, quien hacía todos sus aportes teóricos desde su hogar y con fines orientados a que las disciplinas científicas progresaran en sí mismas.

Ahora nos encontramos frente a intereses de instituciones que tienen mayor poder y que ahogan la iniciativa individual creadora. La ciencia se ha desviado de su principal objetivo, la búsqueda de la verdad. Sirve como instrumento para satisfacer los intereses de los Estados y de las grandes corporaciones; ha formado alianzas con el servicio militar y persigue fines que pueden poner en riesgo a toda la humanidad.

Se reconoce la libertad de investigación como un derecho en la constitución de la mayoría de los países, pero hasta qué punto: ¿de no interferir con los intereses de grupos de poder? Incluso, las políticas de investigación científica en los institutos de educación superior *públicos* o privados mencionan que las investigaciones dentro de los espacios académicos deben responder a intereses del Estado.

Imaginen el caso en que alguien se propone a crear un invento que nos haga dejar de utilizar los teléfonos. Con el nuevo producto se verían perjudicadas los intereses de las empresas más grandes alrededor del mundo. ¿Qué harían ante tal producto? Teniendo control sobre el mercado: ¿Se antepondrían?, o ¿darían espacio al progreso intelectual?

Es evidente que intervienen implicaciones políticas en la ciencia. Tomando en cuenta estas implicaciones, el objetivo de establecer un criterio de demarcación para caracterizar a la actividad científica y sus conocimientos se convierte en una tarea sumamente complicada. Cualquier intento de sugerir un criterio de demarcación que no tenga presente las consideraciones mencionadas es insuficiente. Por tanto, se requiere de la interdisciplinariedad en dicha tarea.

Referencias

- Tamayo, R. P. (2003). *¿Existe el método científico?* Fondo de Cultura Económica.
- Kuhn, T. S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. (A. Contin, Trad.) Fondo de Cultura Económica. Obtenido de <https://materiainvestigacion.files.wordpress.com/2016/05/kuhn1971.pdf>
- Chalmers, A. F. (1984). *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* (Segunda ed.). (P. L. Eulalia Pérez Sedeño, Trad.) Siglo XXI Editores. Obtenido de <https://materiainvestigacion.files.wordpress.com/2016/05/chalmers1984.pdf>
- Goethe, J. W. (1970). *Theory of colours*. (C. (. C. L. Eastlake, Trad.) M. I. T. Press.
- Camacho, L. (2002). *Introducción a la lógica* (Primera ed.). Libro Universitario Regional (EULAC-GTZ).

Obtenido de https://repositoriotec.tec.ac.cr/bitstream/handle/2238/12443/Introduccion_a_la_logica.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Zúñiga, A. R. (2019). *Manual de introducción a la filosofía de la naturaleza* (Primera ed.). Buena Prensa.

Popper, K. (1967). *Conjeturas y Refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Paidós. Obtenido de <https://posgrado.unam.mx/musica/lecturas/LecturaIntroduccionInvestigacionMusical/epistemologia/Popper-Conjeturas-y-Refutaciones.pdf>

Popper, K. (1980). *La lógica de la investigación científica* (Quinta ed.). (V. S. Zavala, Trad.) Tecnos, S.A. Obtenido de <http://www.raularagon.com.ar/biblioteca/libros/Popper%20Karl%20-%20La%20Logica%20de%20la%20Investigacion%20Cientifica.pdf>

Feyerabend, P. (1986). *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento* (Primera ed.). (D. Ribes, Trad.) Editorial Tecnos, S.A. . Obtenido de https://monoskop.org/images/3/3f/Feyerabend_Paul_Tratado_contra_el_metodo.pdf

Hacking, I. (1985). *Revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.

Musgrave, A., & Lakatos, I. (1975). *La crítica y el desarrollo del conocimiento científico* (Segunda ed.). (F. Hernan, Trad.) Ediciones Grijalbol, S.A. Obtenido de file:///C:/Users/Usuario/Downloads/pdfcoffee.com_lakatos-i-y-musgrave-a-eds-la-critica-y-el-desarrollo-del-conocimiento-actas-congreso-londres-1965-1975pdf-pdf-free.pdf

Maximiliano Francisco Trujillo Lemes
***Martí, el apóstol de Mañach, algunas valoraciones
un siglo después***

RESUMEN

La publicación de Martí, el apóstol, por Jorge Mañach, coincidió en el tiempo con la aparición editorial de varias biografías de grandes celebridades de la historia política o cultural a nivel internacional, y que dispararon la fama de escritores que eran relativamente más o menos conocidos en los entornos literarios de entonces, desde Stefan Zweig a Emil Ludwig. Ese elemento de orden factual, y la perspectiva sobre Martí presentada por Mañach en el libro que ocupa a éste texto, generaron no pocas reacciones en los días y años posteriores a la publicación, reacciones muy dispares en posicionamientos ideológicos e intenciones críticas.

Valorar algunas de esas reacciones a Martí, el apóstol, ocupa el centro de lo que leerán a continuación, porque sin lugar a dudas siguen siendo pertinentes para el contexto ideocultural cubano y latinoamericano, aunque hayan cambiado las circunstancias desde entonces acá notoriamente. Porque Martí sigue siendo una figura de trascendencia continental más allá de los cambios de contextos, y la aprehensión de su figura por las más diversas posturas del espectro ideopolítico, como paradigma de legitimación discursiva y de accionar, sigue generando pasiones y enconzonos.

Aunque hay que reconocer que hoy el libro de Mañach genera muchísimo consenso siendo reconocido como la biografía martiana más completa y significativa escrita hasta el momento. Pero no deben olvidarse las reacciones que ha generado en el antaño, para redescubrir que no todo lo que parece hoy certeza, lo fue necesariamente siempre.

Palabras Claves: José Martí, José Mañach, biografía, José Antonio Portuondo, crítica.

Abstract: The publication of Martí, the apostle, by Jorge Mañach, coincided in time with the editorial appearance of several biographies of great celebrities from political or cultural

Autor/ Author

Maximiliano Francisco Trujillo
Lemes

Universidad de La Habana

Correo: csmxftl@gmail.com

Recibido: 20/12/23

Aprobado: 12/01/24

Publicado: 17/03/24

history at an international level, and which boosted the fame of writers who were relatively more or less known. in the literary environments of that time, from Stefan Zweig to Emil Ludwig. This factual element, and the perspective on Martí presented by Mañach in the book that concerns this text, generated quite a few reactions in the days and years after the publication, very disparate reactions in ideological positions and critical intentions.

Assessing some of these reactions to Martí, the apostle, occupies the center of what you will read below, because without a doubt they continue to be relevant to the Cuban and Latin American ideocultural context, although circumstances have changed noticeably here since then. Because Martí continues to be a figure of continental transcendence beyond changes in context, and the apprehension of his figure by the most diverse positions of the ideopolitical spectrum, as a paradigm of discursive legitimation and action, continues to generate passions and clashes.

Although it must be recognized that today Mañach's book generates a lot of consensus, being recognized as the most complete and significant biography of Martí written to date. But we must not forget the reactions it has generated in the past, to rediscover that not everything that seems certain today was necessarily always so.

Keywords: José Martí, José Mañach, biography, José Antonio Portuondo, criticisms.

1. Introducción

En 1933, año cruento y glorioso para la nación cubana, vio la luz *Martí, el Apóstol*, una de las biografías más significativas escritas sobre el hombre que ha marcado como ningún otro el imaginario y el devenir de Cuba en los últimos 140 años. Para no pocos especialistas, ¡es tan significativa esta aproximación al héroe, que nunca ha sido superada!

Este es un libro que ha provocado múltiples valoraciones, sin que falten impugnaciones, críticas mordaces y objeciones para referirse a él, la mayoría venidas de intelectuales de filiación comunista y vinculados al viejo Partido Socialista Popular, sobre lo que se volverá más adelante.

Es preciso destacar que a principios de la década de los años treinta se sigue generando en Cuba un reavivamiento del legado literario, y sobre todo político, de José Martí, y que había iniciado la llamada generación de los años veinte. Esa generación también descubre que Martí podía ser el símbolo adecuado para desmontar, simbólica y epistemológicamente, la frustración que la República les generaba, y el dedo acusador adecuado para denunciar la traición de parte de una generación que debió haberles legado otro destino a la nación, o por lo menos no haber tolerado inconsecuentemente el fin que se les permitió darle.

Algo que se constata en *Martí, el Apóstol*, es la rigurosidad con que se aproxima a las diversas facetas del pensamiento martiano, aunque algunos de sus críticos aseguraran después de su publicación, que el libro priorizó las “liviandades” de la vida amorosa del héroe y descuidó su vocación patriótica, ideopolítica o intelectual.

¡Lo que es relativamente falso! Se destacan en ese rubro las impugnaciones de José A. Portuondo y Raúl Roa.

2. Desarrollo

En el 2023 se conmemoraron 90 años de la publicación por vez primera de Martí, *El Apóstol*, la biografía más significativa escrita en torno al hombre que ha marcado como ningún otro, el imaginario y el devenir de Cuba en toda su historia, para no pocos especialistas y críticos es un texto no superado aún.

En la traducción al inglés de 1950, le pidieron el prólogo a la novel de literatura, la chilena Gabriela Mistral, y allí acotó: “[...] esta biografía de Martí la han celebrado los mejores y además el pueblo [...] por ello alcanza ya la cuarta edición española”¹. Ello devela el impacto que ha tenido no solo en la isla, sino en parte considerable de Hispanoamérica, recibió críticas favorables entre intelectuales de varias latitudes, ello incluye investigaciones en universidades españolas y estadounidenses

El Mañach que escribe la biografía sobre el apóstol, pertenecía a la llamada generación del 20, una generación que intentó cambiar el destino de la joven República de Cuba: la frustración y el desapego a la generación de sus padres, que había en su mayoría combatido al régimen colonial español, tan solo dos décadas y medias atrás, eran vistos por ésta primera generación republicana como traidores, por haberles entregado una nación dependiente a los Estados Unidos.

Por tanto se está ante un Mañach aún joven, pero con suficientes lides intelectuales, que demuestra con creces que ha profundizado en la obra martiana publicada hasta 1932, primero al haber accedido a los textos que ya había publicado Gonzalo de Quesada², y luego por las investigaciones que le sucedieron, y que son expresión de la existencia de esa nueva hornada de cubanos que había empezado desde la década anterior a vindicar a Martí como la más significativa figura de la última guerra de independencia, no solo ya como cerebro y estrategia organizativo de la contienda, sino además como ideólogo del destino de Cuba, durante el conflicto y a partir de la consecución de la separación de España.

Esa generación también descubre que Martí podía ser el símbolo adecuado para desmontar simbólica y epistemológicamente la frustración que la República les generaba, y el dedo acusador adecuado para denunciar la traición de una parte de la generación que debió haberles legado otro destino a la nación, o por lo menos no haber tolerado inconsecuentemente el fin que les permitieron darle.

Martí, el apóstol, sin lugar a equívocos posibles, es un texto riguroso que se aproxima a las diversas facetas del pensamiento martiano, aunque tiene el estilo, incluso la concepción dramaturgica de una biografía novelada, como fue uso entre no pocos escritores europeos o estadounidenses de la época, para facilitar la aproximación del lector a la figura elegida para biografiar; ya se popularizaban por todo Occidente novelas por entrega, en publicaciones literarias o de misceláneas, que abrazaban el melodrama, uso iniciado por Víctor Hugo en el siglo anterior, ¡y era complicado cautivar lectores!.

Por ejemplo, la rigurosidad de la obra que nos ocupa se constata que para esa fecha Mañach hay referenciado en su biografía la carta testamento de Martí, y la

presenta comentando: Allí, a la luz de una vela, escribe, en la noche del 18, la carta a Manuel Mercado- su fiel amigo de México-, en que revela ya explícitamente su secreto político:

[...] ya estoy todos los días en peligro de dar mi vida por mi país y por mi deber- puesto que lo entiendo, y tengo ánimo con que realizarlo- de impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América. Cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso. En silencio ha tenido que ser y como indirectamente, porque hay cosas que para lograrlas han de andar ocultas, y de proclamarse en lo que son, levantarían dificultades demasiado recias para alcanzar sobre ellas el fin [...]. Viví en el monstruo y le conozco las entrañas: y mi honda es la de David (Mañach, 1990, 237).

Este es uno de los testimonios martianos más contundentes para demostrar su perspectiva antimperalista en la concepción que diseñó para la independencia de Cuba. En ese párrafo de la epístola a Manuel Mercado, no hay posibilidades de manipulación o alteración de los objetivos y la verdad martiana, en la consecución de la independencia de la isla. ¿Era 1932 cuando cierra la escritura del libro; ¿Quién obligaba a Mañach a referenciar un texto que no era ni muy difundido, y mucho menos conocido en la Cuba de la época? Presupongo que solo su voluntad o su empatía con la determinación del apóstol. Considero que reconstruir ese pasaje de escritura martiana cerrando el libro, es argumento suficiente para desmentir toda acusación de liviandad en la perspectiva biográfica que se nos presenta.

Acótese que debió haber tenido un impacto no despreciable en los lectores de la época, y en otros muchos que vinieron después!, adoctrinados en las remembranzas de un Martí conveniente y apacible, para las diversas tendencias políticas que se confrontaban en la isla, y que aspiraban además a legitimarse desde el recién redescubierto Apóstol.

Si seguimos adentrándonos en las casi 240 páginas de este libro imprescindible para la educación patriótica de todos los cubanos, se descubrirá que hay una y otra vez alusiones a la raigambre política y de político del héroe. Creo es muy destacable que Mañach revele la forma en que pide Martí a Maceo aceptar que la jefatura de la expedición que lo traerá a Cuba descansa sobre los hombros de Flor Crombet, hombre con quien el Titán había confrontado violentamente tiempo atrás, y que además había sido de menor rango militar y simbólico en las contiendas pasadas. ¿Causas? Maceo solicitaba una suma de 6000 pesos para organizar la expedición, mientras tras el fracaso de la Fernandina, Martí solo podía ofrecer 2000, y Crombet desde Panamá decía poderla emprenderla por menos dinero.

Refiere Mañach: A Maceo le escribe, con toda la delicadeza posible:

[...] decidido que usted y yo dejemos a Flor Crombet la responsabilidad de atender ahí a la expedición, dentro de los recursos posibles, porque si él tiene modo de que ustedes puedan arrancarse de ahí con la suma que hay, ni usted ni yo debemos privar a Cuba del servicio que él pueda prestar. Y él pondrá a las órdenes de usted la labor que usted me reitera que no puede hacer en su San José sino por una suma imposible [...] (Mañach, 1990, 230).

La carta terminaba con algunos toques en lo vivo del amor propio y patriótico:

El patriotismo de usted, que vence a las balas, no se dejará vencer por nuestra pobreza -por nuestra pobreza, bastante para nuestra obligación-. Cuba está en guerra, general. Se dice esto, y ya la tierra es otra. Lo es ya para usted, y lo sé yo. Que Flor, que lo tiene todo a mano, lo arregle todo como pueda. ¿Qué de usted pudiera venirle el menor entorpecimiento? ¿De usted y Cuba en guerra? No me entrará ese veneno en el corazón.” (Mañach, 1990, 230).

Mañach permite al lector descubrir al líder y alma de la contienda del 95, como inteligencia que sabe negociar entre asperezas, sin insultos ni imposiciones, anteponiendo el interés por Cuba a mezquindades de ego, o presunciones de superioridad, utilizando el arte de la política, ¡que es convencer sin amedrentar, para la consecución de fines!, que se suponen siempre por encima de la vocación o el interés individual, o incluso de partidos.

Mañach acerca al lector cubano de los años treinta, a una visión de anteposición de los intereses nacionales a las pugnas fraccionarias, exactamente cuando no pocas fracciones en Cuba disputaban el liderazgo para expulsar a Machado del poder, dejando la sensación, reiteradamente, que el liderazgo valía más que la impudicia de un gobierno dictatorial. ¡Lección que ha sido necesaria cuantiosas veces después!

Destáquese que hay otros muchos sucesos de la vida política del apóstol que están narrados como en pocos textos de la historiografía oficial, por ejemplo, el Plan de la Fernandina, desde cómo lo preparó y lo coordinó, hasta las implicaciones emocionales y los conflictos políticos con otros emigrados del espectro revolucionario tras el fracaso, o quizás hasta la constatación de la traición. La imagen que dibuja Mañach de Martí en esa hora calamitosa, vale más que decenas de páginas de historia narrando los hechos, y cito: “Con toda la amargura del fracaso, tiene que beber, a última hora, esta ponzoña”³. Creyó haber hecho de su fe un escudo invulnerable. Le han herido bajo el escudo.

Permanece, durante un largo instante de silencio, con la barbilla hundida en el pecho. Al cabo, levanta el semblante, lleno ya de una luz nueva. ¡Él sacará las entrañas triunfantes en el puño!” (Mañach, 1990, 225).

Cuando un héroe es humanizado, es develado en los matices de su humanidad, es mucho más próximo a su pueblo que todas las imágenes marmóreas e impolutas que construyen los discursos de los manipuladores de la política y de ciertas narratologías, muy comunes en las historias oficiales. En ese propio capítulo de la Fernandina, Mañach aprovecha para poner en voz de Martí la “indignación” que genera en éste la proyección imperialista de los Estados Unidos.

Un texto reciente sobre esta obra acota lo siguiente:

El nivel de subjetividad del texto es, sin lugar a duda, otra de las características que hacen de esta biografía una hermosa obra. Me refiero a la forma en que el autor nos adentra en el supuesto sentir y pensar del Apóstol. Sólo una vida de incansable estudio e investigación de la vida y obra de José Martí puede haberle permitido a Jorge Mañach desarrollar una idea tan clara de la figura sobre la que escribe. Una lectura de este libro es suficiente para empatizar con el profundo patriotismo que guió la mayor parte de la vida de José Martí, con su pasión incansable por la literatura, las artes y el conocimiento en general que hizo de su genio algo casi

sobrehumano, con su profundo e inabarcable sentimiento de humanismo. Tal empatía es lo que hace que la lectura se haga más provechosa, permite a los lectores consumir placenteramente las páginas y llegar a sentir pena con un final enteramente consabido. Por estas razones, *Martí, el Apóstol*, a pesar de las actualizaciones de corte histórico que han emergido y aún emergerán, no deja de ser un texto clave en los estudios martianos. El contenido que tras décadas de estudio reunió Jorge Mañach para producir dicho libro, debe parte de su trascendencia a la magistral forma con que se presenta (Sánchez, 2023, 2).

Insisto, cuando se lee *Martí, el apóstol*, otros muchos sucesos de la historia nacional en los que el héroe se vio implicado, son expuestos en matices de una riqueza literaria y de una construcción de imágenes y emociones que pocas veces se han expuesto en la historiografía nacional. Pero a pesar de todo ello, tal como se delató previamente, sufrió no pocos ataques, incluso hasta entrada la década de los años ochenta del siglo XX. Por cierto, desde las teclas de máquinas de escribir de intelectuales, que también forman parte del pedestal espiritual de la nación.

Seguidamente, me detendré en algunos de esos juicios de valor, por ejemplo, en 1968 el intelectual José Antonio Portuondo publica en la Revista de la Biblioteca Nacional: *Retratos infieles de José Martí*, un texto donde recircula juicios de valor que ya había publicado una década y media antes.

En 1968, José A. Portuondo publica “Retratos infieles de José Martí”, en una separata de la Revista de Biblioteca Nacional Año 69, No. 1, 1968. Era un remedo de un texto publicado por él en la Revista Orientación Social en la década de los 50 referido a la misma problemática: las visiones que sobre Martí se fueron construyendo, sobre todo a partir de la década de los años veinte del siglo XX en Cuba.

En este texto, como en su homólogo de principios de los años cincuenta, Portuondo hace balance de la evolución en el pensamiento cubano en relación con el tratamiento de la figura del apóstol, destacando que, si bien en las primeras décadas republicanas a la que el conceptúa como: “[...] subdesarrollada, semicolonial, mediatizada [...]”, apareció un Martí de mármol, para oponerlo a las consideraciones que entonces manejaban sus oponentes autonomistas, aún vivos, y que lo juzgaban quizás “[...] como el hombre más funesto que había producido Cuba [...]” (Portuondo, 1968, 7).

Según Portuondo, apareció una literatura sobre Martí caricaturesca, edulcorada, que presentaba al héroe como absolutamente impoluto, sin ninguna mácula, que los políticos de la época presentaban con las cualidades del deber ser que no tuvo la República, apelando a un Martí aforístico y vacío de toda conflictividad personal o política, lo que posibilitaba que cualquiera recitara al héroe para los fines más convenientes a sus intereses, incluso para justificar posturas o actitudes que aquel no hubiese considerado admisible para el destino la nación. Se fue perfilando un Martí voluble a los intereses de cada grupo o postura ideopolítica que fue naciendo en la isla, sin escrúpulos ni reflexiones profundas sobre su pensamiento y obra.

Martí se fue convirtiendo en escudo de patriotas y truhanes por igual, siempre desde una visión estatuaría de su figura. Según Portuondo, las primeras humanizaciones de su figura no llegan hasta por lo menos 1925 en que “[...] apareció la primera biografía cuidada de José Martí, en la cual vida y obra, el hombre y su pasión creadora, aparecían armónicamente manifestados. Con ella inició don Manuel Isidro

Méndez, español de nacimiento, cubano por su entrañable vinculación a nuestra tierra una nueva etapa de los estudios martianos” (Portuondo, 1968, 8).

Acusa Portuondo, que tras esta biografía, inspirada en el influjo de André Maurois⁴, Stefan Zweig⁵ y Emil Ludwig⁶, muy de moda en la escritura de biografías sobre personajes célebres de la historia Occidental, en esa época aparecen otros estudios parciales y serios sobre la figura del apóstol, y es lo que conmina a la editora madrileña Espasa- Calpe a publicar una serie de biografías sobre personajes célebres españoles e hispanoamericanos, siendo una de ellas *Martí, el apóstol*, de Jorge Mañach, que en este texto, Portuondo considera aunque con mácula, por las circunstancias en que fue escrita y publicada, como aquella en que “[...] el autor se recrea-morosa y amorosamente- en darnos la cifra vital del personaje biografiado, su formación humana en Cuba, en España, en México. Por primera vez se concedía importancia a la existencia sentimental de Martí [...]” (Portuondo, 1968, 8).

De seguido, tras ponderar la obra de Mañach, asegura que tuvo imitaciones despreciables que redundaron en alterar la figura y obra del héroe, retornando a visiones sesgadas y manipuladas para fines espúreos, y acota lo siguiente:

No es justo achacarle a él tan lamentables resultados, y es absolutamente seguro que, de no ser el suyo, otro libro hubiera dado ocasión a los excesos posteriores, pero tampoco es posible ignorar que fue su bella novelización de la vida sentimental de Martí la que puso en primer plano la existencia amorosa de éste, sustituyendo la estatua de mármol por el hombre transido de pasión insatisfecha que busca en diversas mujeres el complemento de sus ansias de varón de deseos (Portuondo, 1968, 9).

Portuondo asegura que lo mejor de la biografía de Mañach es su primera mitad, y justifica que el período más prolífero, política y patriocamente de Martí, quedó tratado con debilidad, porque las circunstancias en las que se desenvolvía el autor en su lucha antimachadista, no le permitieron abundar con mayor énfasis en los años finales de la vida martiana, que son tratados en las cuartillas finales, en tanto se vio “obligado a condensarlo en pocas páginas”.

Para la década de los años setenta, y tras el Congreso Nacional de Educación y Cultura, Portuondo publica el texto: *Martí y el diversionismo ideológico*, que aparece en forma de folleto⁷, y era la versión escriptural de una conferencia suya pronunciada unos meses antes, supongo que en la Secretaria General de la Organización de Solidaridad con los Pueblos de Asia, África y América Latina (OSPAAAL), porque tal conferencia la inicia saludando a Melba Hernández, quien fue la directora de esa organización durante años.

Al enfrentar la lectura de esta conferencia de Portuondo, se descubre un relativo giro axiológico en el momento de juzgar el texto de Mañach que aquí ocupa. Hay precisiones importantes por hacer; en lo fundamental, recicla muchas de las disquisiciones contenidas en *Retratos infieles de José Martí*; diría que ni siquiera aporta reflexiones nuevas en el tratamiento a la figura del apóstol, sino que solo abunda un poco más en las que considera políticamente correctas y acrecienta la denostación contra aquellas que él juzga como antivalores literarios para la Revolución en el poder y su apropiación de Martí.

Los autores y textos denostados los incluye ahora en una categoría “nueva” que no aparece aludida en el texto de referencia precedente: el diversionismo ideológico; según Portuondo, esas “biografías apócrifas” sobre Martí padecen el mal que delata, solo que traspola a un nuevo concepto, juicios precedentes, que antes enjuiciaba solo como “retratos infieles”, y ello lo delata en una relativa inconsecuencia epistemológica, que se explica desde la tendencialidad ideológica que se dispara en la Cuba de los primeros setenta, nunca antes tan próxima o cerca de posturas y prácticas ideopolíticas típicas del stalinismo.

Portuondo reconoce, a principios de éste escrito, que su nueva reflexión sobre un viejo asunto responde a un “[...] discurso alertador y orientador al mismo tiempo del compañero Raúl Castro [...]” (Portuondo, 1968, 3), que tuvo en el “diversionismo ideológico” el centro de toda atención, y que define como un arma más sutil y peligrosa que el imperialismo utiliza para “minar a los países socialistas por dentro”, tras fortalecerse la coexistencia pacífica entre estados de diferente régimen político, y disminuir las tensiones militares entre aquellos bloques en conflicto de la entonces llamada Guerra Fría.

Como no ocupa a este ensayo el pensamiento de Portuondo, sino solo sus juicios de valor sobre *Martí, el apóstol*, de Mañach, en ello me detendré. Ya en la segunda página del texto, dice: “[...] es estéticamente la mejor biografía de Martí, pero al mismo tiempo peligrosísima, falaz y que tuvo una larga y deformada descendencia [...]. Mañach dedica las tres cuartas partes de su libro a la vida amorosa de Martí y al final apretadita, está la vida de creación política que es lo que justifica una biografía del apóstol.” (Portuondo, 1968, 4),

De inmediato, se encuentra una paradoja, Portuondo se detiene con profusión, aunque sin detalles. en la vida amorosa de Martí, para procurar demostrar que no era a su decir un “Casanova”, y con ello acusa a Mañach de pretender desviar la atención sobre el Martí que importa, el Martí que se justifica literariamente, que sería el Martí del ideario político para centrarse en un “falso retrato del héroe”, como hombre común.

Portuondo parte del constructo de que los héroes no son hombres comunes, porque de serlo, a su decir, no hubiese tenido tiempo para protagonizar grandes epopeyas. No obstante, para salvar el pedigrí impoluto de nuestro más grande héroe, acusa que se ha llegado a afirmar que era dado a la bebida, en específico a la Ginebra, y que se ha difundido el peyorativo apelativo de Pepe ginebrita para irrespetuosamente referirse a él, cuando esa ni la actitud de mujeriego ha podido confirmarla nadie (por cierto, tampoco lo dice Mañach). Aunque a continuación afirma:

Todo el mundo conoce la condición de conquistador, no solo militar, que tuvo Bolívar, y mucho más esa figura espléndida que está esperando también una gran biografía, que es Francisco de Miranda, el hombre que llegó a ser amante de Catalina la Grande de Rusia; todo el mundo sabe que Rubén Darío, el más grande poeta del modernismo, era un dipsómano, pero nada de esto se sabe en relación a Martí (Portuondo, 1968, 11).

Pero esto no basta a Portuondo para acusar la biografía de Mañach de apologeta de la distorsión y asegura en el párrafo siguiente:

Pero esto todavía es menos peligroso que la otra forma de diversionismo que es ponernos por delante la vida de un Martí, tal vez, “demasiado humano” y sustraernos al otro Martí, al político, al ideólogo, al revolucionario. En el caso de la biografía de Mañach esto es evidente (Portuondo, 1968, 11).

No es necesario abundar en lo que ya se refirió antes; es una acusación que no se sostiene en la lectura desprejuiciada de este texto imprescindible del pensamiento y la literatura cubana. Con todo el respeto que amerita Portuondo, quien 8 años antes había justificado el desbalance entre vida común y vida política del apóstol en la perspectiva mañachsista, este giro de tuerca en su justipreciación de la obra en cuestión, parece responder más a dirupciones ideológicas del Quinquenio Gris, que a las propias convicciones estéticas o incluso políticas del intelectual comunista santiaguero, quizás vinculado con los “acuerdos” del Congreso Nacional de Educación y Cultura⁸ de tres años antes, uno de los eventos más nefastos para la vida espiritual de la nación de las últimas seis décadas.

Fue un contexto en que las posturas antintelectuales se recrudecieron en los posicionamientos políticos de las estructuras de poder realmente existentes, en que se cerraron filas en dirección a los dogmas del marxismo-leninismo, que se convirtió en esa década en doctrina oficial del Estado y el Partido, con saldos desastrosos para la salud de la ciencias sociales, el arte y la literatura en Cuba.

El cierre del Departamento de filosofía de la Universidad de la Habana y de su revista *Pensamiento crítico*, considerada hoy una de las más importantes de su época en estudios y difusión del marxismo no hegemónico en toda América Latina, la negación dogmática de la República burguesa neocolonial como tiempo histórico de indiscutibles valores para lo que la nación fue y sigue siendo, así como de la mayor parte de sus intelectuales o artistas, siempre que no fuesen de filiación marxista, son prueba de ello, la crisis de creatividad del cine nacional, salvando excepciones, tras una lúcida década precedente, etc., confirman la aseveración de que Portuondo, que pertenecía a la generación y la postura ideológica que terminó por imponer sus cosmovisiones en el diseño ideopolítico del espacio revolucionario, sin alternativas ni posibles disensos: me refiero a la perspectiva de deber ser que defendía el extinto Partido Socialista Popular del que él formó parte, hacen sospechoso su giro de tuerca en relación con *Martí, el apóstol*. de Mañach.

Por cierto, otros textos valiosos y autores imprescindibles de la cultura y la historia de las ideas en la isla, corrieron igual destino, pero no es asunto de análisis en este ensayo.

3. Conclusiones

Este es un texto aún inconcluso, faltan otras aristas a valorar sobre las impugnaciones que en los peores años de las políticas culturales protoestalinistas que se diseñaron y aplicaron en Cuba, sobre todo, tras el Congreso Nacional de Educación y Cultura de 1971, y quizás hasta entrado los años ochenta, generó en cierto pensamiento ortodoxo de corte marxista-leninista el gran texto de Jorge Mañach, Martí, el Apóstol, y que ha ocupado a estas consideraciones.

Se seguirá trabajando en la búsqueda arqueológica de esos escritos inmisericordes, que subordinaron a prejuicios estrictamente ideologizantes juicios de valor sobre una obra que mucho tiene que enseñar aún a los cubanos y los latinoamericanos, sobre la vida y el devenir de uno de los hombres más grandes de la historia y la producción literaria y periodística del siglo XIX Nuestroamericano.

Notas

1. Tomado de Luís Toledo Sande: Para una nueva lectura de Martí, el apóstol en Jorge Mañach: Martí, el apóstol, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1990.
2. Albacea y amigo de Martí, fue el primero en publicar en Cuba las obras completas del Apóstol, aunque en la medida en que han aparecido textos nuevos, en los años sucesivos, se han ido ampliando el número de ellas
3. Se refiere a la presunta traición de Queralt, uno de los organizadores de La Fernandina
5. Fue el seudónimo de Émile Saloimon Wilhelm Herog, novelista y ensayista francés, quien vivió entre 1885 y 1967
6. Escritor, biógrafo y activista social austriaco, luego naturalizado británico quien vivió entre 1881 y 1942, considerado uno de los escritores más interesantes en Europa en la primera mitad del siglo XX
7. Fue un escritor y biógrafo alemán de origen judío, nacionalizado suizo, famoso especialmente por sus obras sobre Beethoven, Bismarck, Goethe y Napoleón. Vivió entre 1881 y 1948
8. El folleto no declara editorial ni fecha de publicación; investigando se logró precisar que es de 1974, lo que explica el lenguaje utilizado y el formato de edición, típico de ese período. Pero además apela a códigos muy a tono con las indicaciones de Congreso Nacional de Educación y Cultura de 1971 sobre producción artística y literaria, y su presunta relación con la ideología; es el período en que el llamado realismo socialista procura enseñorear en Cuba, como única foirma de expresión estética congruente con el socialismo real, sus intereses y fines, según el discurso de la época, que pervivió en algunos sectores más allá del llamado Quinquenio Gris (1970-75)
9. La celebración del Primer Congreso Nacional de Educación y Cultura -ocurrido entre el 23 y el 30 de abril de 1971-, constituyó uno de los momentos más influyentes en la política cultural en los 70 en Cuba, e inauguró algunas de las páginas más polémicas y dolorosas de la historia artística y literaria de la Isla. El encuentro, marcado por acontecimientos como la muerte del Che en Bolivia (1967), el apoyo -no sin reservas- de Cuba a la invasión soviética a Checoslovaquia (1968), la ofensiva revolucionaria contra la pequeña propiedad privada (1968) y el fracaso de la Zafra de los Diez Millones (1970); revivió el debate sobre el rol de los intelectuales y artistas en el naciente sistema político, y concluyó con una serie de acuerdos que marcarían una postura más extremista e intolerante, y que inaugurarían el llamado Quinquenio Gris, un período de represiones contra intelectuales que el poder consideró no eran ejemplo de revolucionarios .

Referencias

Mañach, Jorge(1990): Martí, el apóstol, Editorial de Ciencias sociales, La Habana

Portuondo José Antonio(1974): Martí y el diversionismo ideológico, Escuela Nacional del Partido Comunista de Cuba, Níco López, La Habana

Portuondo, José Antonio(1968): Retratos infieles de José Martí, separata de la Revista de la Biblioteca Nacional José Martí, Año 69, Nro 1, La Habana

Sánchez Orraca, Beatriz: Martí, el apóstol, una obra trascendental, en <http://www.josemarti.cu/dossier/marti-el-apostol-una-obra-trascendental/>,%20visitado%2017/4/2023.



|| Dossier

Presentación

Respensando la religión

No cesan los escritos que condenan a las religiones. Defensores y detractores en discusiones encarnizadas. Defensores a ultranza y detractores apocalípticos en una guerra eterna. Pero ¿qué puede decir la filosofía en torno al tema de las religiones?

Azur. Revista Centroamericana de Filosofía ha abierto un espacio dedicado a la filosofía de la religión, consciente de que las religiones y la espiritualidad siguen siendo importantes para millones de seres humanos.

Como todo producto humano, también las religiones nacen, crecen y mueren. Asimismo la experiencia de las religiones es plural. Cuando se habla de religiones se piensa en la institucionalización de un grupo de creencias, pero la espiritualidad más bien apunta a ese vínculo más allá de cualquier institución religiosa, sin mediaciones, con ese aire primitivo que simplemente inspiró a muchos a tener una relación con la divinidad sin pretender agotarla, de manera lúdica y directa.

Más allá de la cansina costumbre de muchos de irse en contra de la religión, este *dossier* quiere que los lectores/as de *Azur* repiensen la religión relativizando las nociones de Dios, el origen de las religiones, los límites y alcances de su conocimiento, la relación entre religión y política, y el futuro próximo. Todas las sospechas que tienen las religiones sobre la divinidad pueden ser verosímiles, pero porque se fundan en un reducido número de incertidumbres (Voltaire).

El cristianismo primitivo¹, y como sucede con los monoteísmos revelados (judaísmo, cristianismo e islam), las ambiciones políticas llevaron a las autoridades religiosas a tener que ver con el poder político. Trasladaron el templo al palacio real. Pensaron las religiones en términos de teocracias.

Muchos lucharon contra las herejías en el cristianismo primitivo hasta ser aplastados por la institución oficial. Otros recibieron regalos (el Papa Silvestre) del emperador de turno (Constantino), con lo cual podían nombrar a los canónicos de Roma como cónsules y patricios. Vinieron luego las Cruzadas a desangrar a Europa. La Reforma dividió el poder político (reyes) y el religioso (a favor o en contra de la Iglesia oficial). Y, en Costa Rica en el año 2018, un amago de teocracia fue refutado por la voluntad popular en las elecciones presidenciales, pues es evidente que ningún dios los eligió para su voz ni tampoco sus obras lo muestran.

La filosofía de la religión clarifica que las ideas no son neutras o, por lo menos, deberían de aspirar a serlo, pues los seres humanos -que las animan- proyectan “sus llamas y sus demencias” (E. Cioran), en virtud de lo cual la filosofía insiste en acrisolar concienzuda y epistemológicamente las narrativas (discursos) religiosas, sin olvidar que lo único definitivo son las falsedades.

Luis Diego Cascante
Febrero 2024

Nota

1. En futuras entregas, los *dossiers* sobre filosofía de la religión se ocuparán de la religión judía e islámica pasando luego a religiones de otras latitudes, como el este asiático o el continente africano, sin excluir las religiones autóctonas americanas.

Luis Diego Cascante
Crónicas sobre Jesús el galileo derrotado

RESUMEN

Este ensayo se aproxima críticamente al personaje Jesús desde la crítica histórica y la filología neotestamentaria con el fin de desmitologizar al personaje y resituar los textos bíblicos en el ámbito estrictamente literario.

Palabras Claves: Yahvé, alianza, sagradas escrituras, Adán y Eva, Evangelio de Marcos, la cuarta filosofía, la Trinidad, 26 verdades sobre Jesús.

Abstract: This essay critically approaches the character Jesus from historical criticism and New Testament philology in order to demythologize the character and relocate the biblical texts in the strictly literary field.

Keywords: Yahweh, alliance, holy writings, Adam and Eve, Gospel of Mark, the fourth philosophy, The Trinity. 26 truths about Jesus.

1. Introducción

El personaje Jesús sigue siendo importante en la sociedad occidental, pues, aunque no seamos confesionalmente cristianos, sí lo somos culturalmente. Una aproximación al personaje Jesús desde la investigación crítica, la crítica literaria y la filología neotestamentaria resulta saludable cultural y filosóficamente urgente.

2. Crónica I: Yahvé.

Las cuatro letras del tetragrámaton YHWH (יהוה) constituyen el nombre propiamente del Dios de la *Biblia* hebrea, en donde aparece unas seis mil veces. Es una conjetura saber cómo se pronunciaba el nombre 'Yahvé'. En *Jueces* 5, antiguamente, en la *Canción de Guerra de Débora* (s. XI a.C.) se usaba el nombre Yahvé. En el s. X hay referencia del uso del nombre en Siria. Después del retorno de Babilonia (s. V a.C.) se le daba

Autor/ Author

Luis Diego Cascante

Universidad de Costa Rica

ORCID ID: 0009-0000-5364-7500

Correo: luis.cascante@ucr.ac.cr

Recibido: 23/02/23

Aprobado: 15/05/23

Publicado: 17/03/24

connotaciones mágicas al Nombre y ya no se pronunciaba. En su lugar, se le llamaba 'Elohim' (ser o seres divinos) o 'Adonai' (mi Señor). Cuando llegaron los griegos, los judíos empezaron a referirse a Él como *Kyrios*, la palabra griega para Adonai o Señor.

Yahvé no es un maestro, sino alguien que reprende, que camina y charla con los hombres y con los ángeles: devora los alimentos preparados por Sara en Mamre (Gen 18,18) y se sentó a la puerta de la tienda al calor del día, también se va de excursión al Sinaí con setenta y tres ancianos de Israel (Ex 24). Yahvé es enigmático, pero también astuto como Jacob (Gen 27-35), que se gana el nuevo nombre de Israel. Celoso, turbulento, inquisitivo y travieso, así es Yahvé. Y, paradójicamente, se ocupa especialmente de los judíos y también muestra una maligna negligencia hacia su pueblo ante su llamado desesperado. Los seres humanos perecen tomen o no la espada, y Yahvé hace suyas las guerras de su pueblo (¿como el Jesús sedicioso de los evangelios?) Yahvé no es amor, sino amor y miedo, miedo y amor, en una fusión destructiva como cuando se dan entre personas, pero idónea solamente con él. El amor según Yahvé consiste en mantener la Alianza original (véase *Levítico*), claro está. De esta manera, el judaísmo enfatizó la Alianza, la cristiandad le profesó su fe a Jesucristo como una Nueva Alianza y el islam fue la sumisión a la voluntad de Alá, pero ni la confianza del judaísmo, ni la fe de los cristianos, ni la sumisión son conocimiento de la esencia divina, de la cual nadie puede decir palabra que no sea abrumadora para la inteligencia de los mortales. Yahvé desprecia la teologización, aunque sea dado a la teofanía, es decir, a manifestarse. (Por favor, no hay "teología del Antiguo Testamento", pues Yahvé no es un concepto teologizable, sino una experiencia en la historia.) Yahvé es la *otredad* trascendente; y uno no lo encuentra en la Biblia, sino que Él te busca, por lo cual él no se dice de muchas maneras, sino que es el Eterno (Gen 21,33) innombrable.

Jesús el Nazareno anhelaba a Yahvé y solo a Yahvé. Los predecesores de Jesús fueron Abraham, Moisés, Elías y Juan el Bautista, pero a quien Jesús imitaba era a Yahvé. Jesús fue un rabino, enseñaba la Torá y, aunque se permitía ciertas licencias al aportar interpretaciones, no vino a abolir la Ley, sino, como señalan los evangelios, vino a darle cumplimiento (Mt 5,17-37). Las disputas de Jesús con los fariseos (Mc 10,2; Mt 12,2; Mc 12,13; Lc 15,2; Lc 6,7; Jn 7,32) tenían que ver con las desavenencias producto del intenso deseo de perfección de Jesús como *rabí* fariseo.

Ni el Tanaj -la Torá, los Profetas y los Escritos-, ni el Talmud, ni la Cábala, ni el Nuevo Testamento, ni el Corán juntos pueden abarcar lo que es Yahvé, además de que no lo dice explícitamente. Yahvé supera totalmente el entendimiento humano. Eso sí, es una persona y una personalidad, que incluyen complejidades y laberintos inexplicables, no obstante el talento interpretativo de los sabios del Talmud y la Cábala, así como en el Corán que enfrentaron los sufíes, y cuyo nombre es Alá. Yahvé somete a los hombres a su voluntad. No hay oposición entre 'naturaleza' e 'historia', pues su reino es totalmente terrenal, y su reinado de y en la historia. Su tierra es adánica y no hace falta imaginarse el cielo, basta aquí y ahora. Yahvé no es un dios celestial, sino un hacedor de Jardines, al que le agrada hacer picnic a la sombra de un terebinto (Jue 6,11). ¿Algún Dios puede ser más humano que Yahvé? (¿Qué necesidad hay de que Dios (Hijo) se encarne si siempre ha sido cercano a su pueblo? Yahvé y Jesús no son lo mismo.)

Aquí surge un problema serio: la teología cristiana ha insistido que Jesús es Yahvé después de la resurrección, pero no se comprende cómo, sincerémonos. Con esto queda sin solucionar la paradoja cristiana de que Yahvé, la más inquietante de las entidades (real o ficticia, ese no es el punto), haya engendrado de algún modo a Jesús el Nazareno. Estrictamente, antes y en tiempos de Jesús la gente no resucitaba, sino más bien era llevada si morir directamente donde está Yahvé, tal es el caso de Enoc (Gen 5, 21-24) y Elías (2Re 2). Además, resulta extraño que Jesucristo hable tan diferente a Yahvé y que no tengan conversaciones permanentemente con Yahvé. Que Dios se suicide en la persona de Jesús es propio de una tragedia griega, no del Tanaj. Que Yahvé (en la persona del Hijo) sea crucificado es un oxímoron, como también lo es hablar de ‘cuerpos espirituales’, según Pablo de Tarso (2Cor 12, 1-4). Jesucristo, el de la teología, es divino por influencia helenística, mientras que Jesús el Nazareno es un judío de carne y hueso.

Como señala Arthur Marmorstein, “una de las vacuas ideas inventadas estúpidamente por los estudiosos gentiles a fin de convencerse de que el judaísmo era una religión sin vitalidad y calidez, en la que no cabía la cercanía de Dios (ni la cercanía del hombre a él)” (H. Bloom), fue pensar a Yahvé como un Dios distante y alejado de los intereses humanos. Ni una ni la otra, pues con Yahvé la paradoja no se ha resuelto.

O los seres humanos están entre el carácter trascendente o en medio de simples mecanismos de entropía, mas sería Yahvé, con su ambigüedad esencial, quien marca la frontera entre ambas posibilidades, claro está que en aquellas culturas que derivan del hebraísmo y su helenización (judaísmo, cristianismo e islam). Amar a Jesucristo es una moda, si uno se atiene a la facilidad con que los creyentes de hoy dicen amarlo sin conocerlo, pero amar a Yahvé es una empresa quiijotesca.

3. Crónica II: la Alianza.

Todo lo que brota del Nuevo Testamento, desde los textos afines hasta los heréticos, es interesado, pues pretende que tanto lectores como oyentes, entre otras cosas, se conviertan. En este sentido, resulta pertinente diferenciar dos figuras: una, Jesús el Nazareno, el ser humano de carne y hueso, y la otra, Jesucristo, el Dios teológico. Jesucristo es un Dios teológico que fue presentado por tradiciones rivales desde antiguo: la ortodoxia oriental, el catolicismo romano, los protestantismos normativos (luteranismo y calvinismo) y las nuevas sectas, en su mayoría norteamericanas (pentecostalismo).

En cuanto al catolicismo, la Trinidad es una “estructura sublimemente problemática” (H. Bloom), pues separa el concepto de persona del de sustancia y, además, porque propone al Espíritu Santo como una tercera persona junto al Padre y al Hijo, y sobre lo cual el Nuevo Testamento ofrece escasos testimonios. Y aunque uno podría pensar que la Encarnación y la Resurrección tienen que ver con Jesús el Nazareno, eso tiene muy poca relación con Pablo de Tarso, si seguimos la teología de sus cartas, pues a Pablo solamente le importa la Resurrección (1Cor 15,14). Nada más ajeno al ser humano Jesús (histórico) que ser un dios que muere y revive –esto hace añicos el Tanaj, así como la tradición oral judía. Si Jesús y Yahvé (Padre) son uno, el suicidio de Yahvé está muy lejos del hebraísmo. El Jesús real existió, pero no se puede

hallar completamente, y tampoco hace falta, pues la construcción teológica hecha durante dos mil años prácticamente enterró al Jesús real. (En el seno del catolicismo, el intento más humano por rescatar al Jesús judío fue el que hizo J.B. Metz con la teología política después de Auschwitz.)

La descomunal superestructura teológica que sepultó al Jesús real es un espejo cóncavo: únicamente notamos las distorsiones en que se han ido convirtiendo los creyentes. Desde Filón de Alejandría (20 a.C.-45 d.C.), todos los teólogos cristianos son alegoristas, pues la alegorización es un modo de interpretar cualquier texto, por ejemplo el Antiguo Testamento, diciendo, en resumidas cuentas, que los teólogos cristianos tienen en sus manos el verdadero sentido del texto bíblico desde sus previos dogmas de fe. (Por supuesto, esto es un *a priori*.) Lo irónico con Jesús es que él fue un judío fiel a la Alianza y que sus seguidores tardíos los usaran para sustituir la Alianza de Yahvé por la Nueva Alianza. La contradicción salta a la vista.

Fue gracias a Flavio Josefo (37-100 d.C.) que se tiene memoria de que Jesús fue una figura periférica del siglo I (véase *Antigüedades*, XVIII), cuyo siglo culminó finalmente con la destrucción romana del Templo de Yahvé en el año 70 d.C. (Y además aparece el hermano de Jesús, Santiago el Justo, como un auténtico discípulo, como se observa en la Epístola de Santiago, compuesta por uno de los ebionitas, o cristianos judíos, que probablemente sobrevivieron al asesinato legal de Santiago y a la destrucción y saqueo de Jerusalén.)

La Nueva Alianza se debe necesariamente a una lectura errónea de la Biblia hebrea. Fue a finales del siglo I que los creyentes consideraban a Jesús el artífice de una Nueva Alianza, pero, a partir de lo señalado arriba, es más que probable que la razón fundamental de esta consideración fuera la confusión del mensajero (Jesús) con el mensaje (Reino de Dios) de Yahvé, y resulta más que improbable que Jesús se comportara como un hijo resentido con Yahvé como para hacer casa aparte, es decir, fundar una nueva alianza.

Para ajustar los textos judíos a sus intereses, los autores del *Nuevo Testamento* reorganizaron la Torá y los Profetas, pues su atención la centran en su Mesías: desde el Génesis hasta los Reyes, y también en todos los mensajeros, desde Moisés a Malaquías pasando por Elías. Reordenar el Tanaj para que finalizara en Malaquías y no con el libro 2 *Crónicas* fue una primera revisión. Los cristianos salvaron su *Antiguo Testamento* (AT) con el fin de que el Nuevo pareciera el cumplimiento mesiánico en Jesucristo.

Se observa la razón por la cual los cristianos concluyeron el Tanaj no con 2 *Crónicas*: la exhortación de aliento a ‘subir’ a Jerusalén para reconstruir el Templo de Yahvé (2 *Crónicas* 36, 22-23). En el siglo XXI, lo anterior sería un gravísimo problema político-religioso porque la mezquita de Al-Aqsa está emplazada sobre el Templo de Salomón, y por supuesto hay que respetarla. En contraposición, los cristianos concluyen el AT con Malaquías, este último proclama más bien el regreso (Mal 4, 5-6) de Elías, ya que en el Evangelio de Mateo (Mt 1,2 y 3 caps.) asociado a Juan el Bautista bajo la figura de Elías.

4. Crónica III: las Escrituras.

La tradición cristiana se apropió de las Escrituras judías, tanto que san Justino (114-168 d.C.) le dijo a Trifón, en su obra *Diálogo con Trifón*, que los pasajes alegorizados

en sus Escrituras (*Antiguo Testamento*) hablaban de Cristo, ya no de ellos. Esto al acusar a los judíos no solo de no entender las Escrituras -por lo demás, más que improbable, si nos atenemos al cuidado y rigor de la exégesis rabínica-, de falsificar además los propios textos (J. Pelikan).

Los cristianos se percataron que las diferencias textuales entre el texto hebreo del *Antiguo Testamento* (AT) y la *Septuaginta* (o traducción de los *Setenta*) eran suficiente para demostrar sus acusaciones, aunque nunca hicieron comparecer a los judíos. Claro está que esto se debió no a la superioridad de la exégesis cristiana patrística, o al conocimiento o a la lógica, sino al nulo interés de los judíos por hacer proselitismo.

La obsesión de los Padres de la Iglesia por el libro del Éxodo es abrumadora y termina con san Agustín (354-427 d.C.), en particular por Éxodo 3,14: “Yo soy el que soy”. En el caso de la exégesis rabínica, fue Filón de Alejandría (20 a.C.-45 d.C.) en *De la vida de Moisés* que escribió: “Diles que soy el que soy, para que sepan la diferencia entre lo que es y lo que no es”. Esta cita es interpretación de la Septuaginta (LXX) y de una paráfrasis platónica en cuanto a los “matices ontológicos”. Por esto Filón resultó tan importante para los cristianos durante los primeros siglos.

Además, la exégesis rabínica no prestó interés por el texto *ehyeh asher ehyeh* (“Yo soy el que soy”), pero, contrariamente, el *Evangelio de Juan* (8,56-58) convirtió en un arrebatado de Jesús las palabras de Yahvé a Moisés. Juan evangelista juega con y contra el magnífico juego de palabras del Yahvista (escritor sagrado) y del *ehyeh* (H. Bloom). *Isaías* 45, 7 es contundente ontológicamente respecto de Yahvé: “el que forma la luz y crea las tinieblas, el que causa bienestar y crea calamidades, yo soy el Señor, el que hace todo esto”. Sin embargo, la traducción de “calamidades” en el texto -en otras traducciones, “adversidades”-, como usualmente se traduce, no corresponde con la palabra hebrea “roa”, la cual -literalmente y sin lugar a duda- debe traducirse por “el mal”, pues tal es el señorío y poder de Yahvé que hasta el mal fue creador por Él, pues no hay más Dios que Él, en sentido radical. Cualquier intento por dosificar o suavizar el señorío de Yahvé sería blasfemo porque dudaría del monoteísmo duro que representa.

La licencia de Rudolf Bultmann al interpretar *Juan* 8, 56-58 fue equiparar el yo soy de Jesús con el yo soy del Dios de la revelación del Éxodo. Es la idea de la preexistencia del revelador (Jesús), lo cual es un *a priori*. No basta con justificar todo lo que sigue del texto con “Antes de que Abraham existiera,/ Yo soy”, refugiándose en la fe de la preexistencia de Jesús. En un monoteísmo duro (*Isaías* 45,7), Dios no puede haber sido padre e hijo a la vez, pues todo padre precede al hijo en el tiempo, y, si fueran coexistentes, serían más bien hermanos gemelos, como lo señaló el Rabí David Kimhi (1160-1235 d.C.) hace siglos.

Es plausible pensar que, dado que el *Evangelio de Juan* fue escrito a finales del siglo I d.C., el escritor tuvo tiempo suficiente para que las esperanzas apocalípticas se enfriaran, y desarrollar así la idea de tardanza de la segunda venida del Cristo, así como desarrollar la identificación entre Yahvé y el Cristo, aunque ciertamente esta identificación (Padre e Hijo) no sea ontológica en el contexto judío (bíblico y de la exégesis rabínica). Y si nos atenemos a la historia de la exégesis cristiana en general, por ejemplo, Jesucristo, Dios Padre, la totalmente original Bienaventurada Virgen

María y el no judaico Espíritu Santo, este último muestra muy poca relación con el espíritu de Yahvé que aleteaba de manera creativa sobre las aguas en el relato del Génesis 1,2. O el muy discutible Reino de Dios interpretado por los cristianos como el Reino de Jesús. Hay mucho más revisionismo joánico discutible exegéticamente.

Sea religioso o laico, ningún texto da cumplimiento a otro, y quien diga lo contrario homogeniza la literatura y mente a los demás y a sí mismo (H. Bloom). La ansiedad del *Evangelio de Juan* da la sensación de que este, en muchos sentidos, es una metáfora evidente para una secta o grupúsculo que sufre una crisis de fe.

5. Crónica IV: Adán y Eva.

La teología cristiana ha sostenido a lo largo de los siglos que Jesús es el nuevo Adán, pero, desde los textos bíblicos, ¿qué o quién es ese ‘viejo Adán’ cuyo destino va unido al de Eva?

El hermoso relato de la creación está en el libro del Génesis, el cual forma parte de la Biblia hebrea (del *Testamento Original*) y de la Biblia cristiana (del *Testamento Tardío*), la cual es una revisión drástica de la Biblia de los judíos. Lamentablemente, varios eruditos bíblicos alemanes del siglo XIX (K. H. Graf, W. Vatke y Wellhausen), para elaborar presuntamente una diáfana descripción histórica de la religión de Israel, propusieron modernamente el *a priori* hegeliano de que la fe israelita era una preparación primitiva para el advenimiento de la verdadera religión, es decir, el cristianismo. Veamos el relato del Génesis.

En el Génesis, Yahvé no es un alfarero, simplemente coge un puñado de tierra húmeda y moldea a un varón. La escultura de arcilla se convierte en carne, es decir, en un ser vivo, cuyo nombre es Adán para recordar que fue hecho de polvo de arcilla roja. Adán es modelado a partir de *adamah* (arcilla roja). (Esto es un monismo radical, es decir, que la realidad última de todo ser humano está compuesta en su totalidad como una única sustancia, siendo lo material y lo psíquico idénticos en su esencia tras la composición.)

Adán lleva dentro aliento de vida como un ser unificado. La mujer es creada, pues no es bueno para el hombre estar solo, pero, curiosamente antes, todos los animales son nombrados por él, menos la mujer, la cual es ha sido creada “igual a él” o “junto a él” (Gen 2,18). Adán nombra a la mujer como *mujer*, suena cómico, pero es así, y la recibe como su pareja.

Yahvé hunde a Adán en un sueño profundo (*tardemah*) para indicar el misterio del amor. Este sueño pesado no es natural, aunque relacionado con el misterio del nacimiento. Este es el primer caso masculino de alumbramiento, nada despreciable, pues la palabra ‘costilla’ indicaría una operación de construcción de una estructura mucho más elaborada y bella (H. Bloom). La complejidad de la mujer, recién creada, se debe a que ha sido creada de un ser vivo, no de arcilla y que, además, no necesita que le insuflén aliento en su nariz, pues hay que presumir que ella es animada. Yahvé aprendió a hacer mejor su tarea, y esto suena muy divertido.

Ahora aparece en escena la serpiente, la cual vive también en el Edén. La serpiente conoce la malicia; Adán y Eva, no. En la toma de conciencia de estar desnudo (*'arom*), también está ser astuto o malicioso (*'arum*). Varón y hembra toman conciencia de

su desnudez, como también está desnuda la serpiente, en su carácter natural. La desnudez de Adán y Eva es idéntica a la desnudez/astucia de la serpiente. La serpiente es una criatura -la más sutil- de Yahvé en el Edén, sin más. Así pues, los dones naturales no darían ninguna vergüenza o culpa original.

Este relato convierte a la mujer en la criatura más imaginativa y curiosa, mientras que Adán es quien imita. Cuando uno se conoce, conoce su desnudez; abrimos los ojos, vemos todo al vernos a nosotros mismos, a los otros, como un objeto. La desnudez de ambos se traslada como culpa a la serpiente -y esta no se menciona más en la Biblia hebrea-, mientras ellos han dejado la 'infancia' y adquieren la astucia de la serpiente. Esto es una tragedia familiar: expulsados, ya no tendrán cerca a Yahvé, padre y madre, quien disfruta la brisa del atardecer. Entonces, el yerro desdichado fue desafiar a Dios (C. Westermann), nada más. No hay ni crimen ni pecado alguno. (Satán no aparece en ninguna parte de este relato tan hermoso de la creación. La introducción de Satán en la interpretación de este relato bíblico provendría de las reflexiones gnósticas posteriores.)

Después de tocar o comer del árbol de la vida, se recapitularía eternamente el suceso, es decir, se estaría "de hecho allí", y el origen y fin de la vida es igual para todos: dolor y esfuerzos de parto y trabajo duro para ganarse el pan de cada día. La arcilla de que está hecho Adán es la misma de la vida y de la muerte. La expulsión del Edén no se debería a la caída, sino al Árbol de la vida.

No se ve por ningún lado un sentido normativo (moralizante) en el relato bíblico. Hasta ahora no hay indicios de ninguna 'caída' de un plano superior a otro inferior ni de ningún matrimonio santificador entre el hombre y la mujer. A lo sumo, el amor sexual une en el acto pero no esencialmente (H. Bloom) y solamente en el caso de Adán la mujer es hueso de sus huesos y carne de su carne. Desde entonces, a lo sumo, los seres humanos pueden abrazarse con todas sus fuerzas aquí y ahora. No hay nada que reparar entre el varón y la mujer, ni tampoco hay nada pecaminoso (moralizante) en este relato bíblico del Génesis, salvo que la reflexión teológica cristiana lo tuerza con su eiségesis.

6. Crónica V: Evangelio de Marcos.

Paula Fredriksen (2000) señaló hace varias décadas que el protagonista (Jesús) del *Evangelio de Marcos* (8, 33) es un hombre que tiene prisa y propenso a interrogar a su público sobre "¿Quién dice la gente que soy?". El escritor del *Evangelio de Marcos* hace que el lector/a se interrogue si esta es una cuestión abierta o si Jesús tiene la identidad propia desde el comienzo o la consigue solo al final. (¡Es o no es. Esa es la cuestión!)

La parusía es la segunda venida gloriosa de Jesucristo al final de la historia humana. Se encuentra ya en *Mateo* (24,3, 27, 37), en *Pablo* (1 Cor 15,23; 1 Tes 2,19; 3,13; etc.), en *Santiago* (5,7-8), en *2 Pedro* (1,16; 3,4.12), y en *1 Juan* (2,23). La primera comunidad cristiana esperó la llegada de Jesús como algo inminente. El proyecto de Jesús como mesías debía ser secundado -de ser verdadero- por Yahvé, quien contribuiría para que sucediera la llegada del Reino aquí y ahora en la Tierra, y así fuera Israel, como pueblo elegido, el llamado a realizar una teocracia que permitiera el ejercicio con toda la libertad política de la verdadera religión (el judaísmo) y, en consecuencia, esta irradiara al Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Se conjetura que, puesto que los discípulos de Jesús eran judíos, cuando

discutían sobre el reinado de Jesús entendían, a partir de la profecía de *Zacarías* 14, 4-5 (que indica la presencia de Yahvé sobre el monte de los Olivos con todos sus santos) que, de inmediato, apresurando su entrada triunfal, el Reino de Dios vendría y que él sería más o menos como su virrey (E. Sanders). Jesús habría de restaurar la esperanza de Israel. Este ambiente apocalíptico está en todo el *Evangelio de Marcos*: ¡El final está cerca! No se nos indica si prosigue la guerra judía (66-70 d.C.) o si Jerusalén ya ha sido destruida, aunque Marcos vive en lo que él considera ‘el fin de los tiempos’. Pero ya han pasado dos mil años y no ha regresado, y al igual que los discípulos, el lector/a de *Marcos* sigue sin comprender. Y solamente los demonios -y Marcos- saben certeramente quién es Jesús.

Jesús, en los relatos, se muestra omnisciente, sabiendo que todo está dispuesto para su llegada. Jesús como ‘Hijo de David’ (Mt 21, 4-9) tiene resonancia del mesías como un guerrero ayudado por Dios para someter a los enemigos de Israel. Pero que Jesús entre montando un pollino y no un corcel, apunta a la profecía de *Zacarías* 9,9, en la que el mesías no es guerrero, sino amante de la paz y la humildad. Las dos concepciones no son en sí contradictorias y convivían en el seno del judaísmo en el que vivió Jesús. Sin embargo, las escenas evangélicas en las que Jesús es llamado o reconocido como ‘mesías’ son escasas (Lc 4,41; Jn 4,25-26; Mt 16,16-17/Mc 8,29-30; Lc 22,67-68/Jn 10,24-25) y presentan grandes dificultades, todo lo cual indica que el mismo Jesús no era muy claro respecto de su mesianismo.

Resulta interesante que, en Mc 8, 34-37, ante la amenaza de los seguidores de proclamarle Rey, él exhorte a que cada uno cargue con su cruz y esté dispuesto para el martirio, misma exhortación que se hacía a quienes adversaron políticamente a los romanos. No es seguro que Jesús se hubiese proclamado mesías antes de la entrada en Jerusalén. Después de tres años de ministerio público, fueron los mismos seguidores quienes lo animaron a entrar en Jerusalén como mesías y liberador de Israel, y Jesús aceptando la idea. Tampoco hay razones para pensar que su mesianismo fuera ‘sufriente’, como lo mostraron sus seguidores a través de la teologización del mismo, convirtiéndolo en el personaje Jesucristo, ni que esperara una muerte segura para sí mismo, tampoco que esperara su resurrección.

Arrancar a Jesús de su contexto histórico provocó la incompreensión del personaje y del mensaje. En *Marcos* no habla de la proclama de Jesús, sino de la proclama de la Iglesia respecto a Jesús, desde la fe postpascual. El *kerigma* eclesástico se valió de *Marcos* para establecer dos supuestos teológicos: el secreto mesiánico y sobrenaturalizar la personalidad de Jesús hasta llegar a su deificación posterior. La actitud de los discípulos a propósito de la resurrección de Jesús es obstinada, comenzando por María Magdalena y terminando por los mismos discípulos. Esta incredulidad se muestra en Mc 16,11, en Lc 24, 10-11 y en Jn 20,9. En Mt 26,56 se hace patente la dura realidad de que la aventura de Jesús había llegado a su fin después del apresamiento, en virtud de lo cual los discípulos le abandonaron y huyeron. El anuncio en secreto de todo lo que pasaría a Jesús no corresponde a los textos que prueban hasta la saciedad que los discípulos desconocían la profecía del secreto mesiánico, el Maestro nunca habló de crucifixión y ni ulteriormente de subida triunfal a los cielos con antelación.

Si uno sigue hasta el final del *Evangelio de Marcos*, se da cuenta que la palabra favorita es “inmediatamente” (unas 40 veces) hasta llegar a las tres mujeres que se

alejan en silencio de la tumba vacía de Jesús. Paradójicamente, las mujeres “tenían miedo” y este final no es del todo el más feliz para hablar de salvación, porque después que Juan el Bautista desaparece en el relato marquiano, todo lo que rodea a Jesús se vuelve realmente ambiguo. Muy en la línea Yahvista, Marcos nos deja con lagunas, pues las palabras de Dios, en quien confía, parecen lejanas, “entre sombras”, aunque los cristianos de hoy creen que todo está muy claro.

El *Evangelio de Marcos* tiene poco interés en los gentiles, e incluso entre los judíos busca salvar a unos cuantos. Jesús tiene una ‘sombria ferocidad’. El más antiguo de los evangelios canónicos fue escrito después del año 70 d.C., por judíos influidos por el helenismo y perseguidos por los romanos. Jesús carece de biografía y su historia es un laberinto, y los milagros de Jesucristo solamente convencen a los ya convencidos.

7. Crónica VI: La cuarta filosofía.

A los creyentes en Jesús les cuesta digerir que la crucifixión de su líder haya sido la consecuencia política de haberse rebelado contra Roma, y no una sanción religiosa por declararse espiritualmente mesías.

Una pena tan infame como la crucifixión (por criterio de dificultad) no pudo ser un dato inventado por sus seguidores. El *titulus crucis* que señala a Jesús como “rey de los judíos” (Mc 15,26; Lc 23,38; Mt 27,37; Jn 19,19) precisamente lo haría culpable de intento de sedición. Jesús fue ideológicamente antirromano, hay demasiados indicios (al menos 35 textos, por criterio de dificultad y atestiguación múltiple) en los evangelios que prueban el carácter sedicioso de Jesús como líder de un grupo cuyo mesianismo apocalíptico terminó en la crucifixión y que, además, terminó de la peor manera: asesinaron seguidores, apresaron y crucificaron al líder y a otros dos implicados, y otros muchos se dispersaron, incluido Simón Pedro, pues la sedición no solamente pesaba sobre el líder (Jesús), sino sobre seguidores y parientes.

Llama la atención que tanto en *Marcos* (15,27) como en *Mateo* (27,38 y 44) se les diga a los acompañantes crucificados de Jesús *lestaí* (λησταί) y que fue traducido con mucha imaginación y poco rigor filológico como ‘ladrones’. *Lucas* (18,11) los denomina “kakourgon (κακοῦργων), ‘malhechores’. Juan habla solo de “otros dos”. Pero los romanos no crucificaban arbitrariamente (hoy sí, mañana no): solamente crucificaban a los insurgentes. Es más, un autor tan poco sospechoso como Flavio Josefo (cf. *Guerra de los judíos*, 2, 254) usa el término *lestaí* referido a aquellos que combatieron contra Roma y que llevaron a los judíos a la primera gran guerra. Pero *Lucas* (13,1) apunta que hubo galileos cuya sangre fue mezclada con la de sacrificios (en alusión a un ambiente sedicioso), mientras que *Marcos* (15,7) y *Mateo* hablan de una insurrección (στάσις, *stásis*) con resultados mortales. Pilato no dudó en condenar a Jesús y a los suyos a la crucifixión y en colocar a Jesús en medio de los otros dos para insinuar sus intenciones regias y su liderazgo (F. Bermejo). Si bien Jesús no fue un personaje sobresaliente, tampoco fue insignificante, su crucifixión debió llamar la atención en ese momento porque Judea estaba relativamente en paz. Sin embargo, hay una variante de los manuscritos del *Testimonium Flavianum* (*Antigüedades judías*, XVIII 2,2 = 63-64) que dice “Apareció un cierto Jesús.... (en griego *lesous tis*)”, lo cual resulta más interesante el texto porque Josefo usa el sintagma de manera despreciativa: porque Jesús es insignificante para él

y también pernicioso, pues creyó que Dios lo ayudaría y que vencería al ejército romano que era cien veces más poderoso que el suyo, por sus pretensiones mesiánicas (A. Piñero) y su capacidad discursiva. (Josefo le llama “sabio”, misma palabra que puede ser traducida por “sofista”, porque arrastró a muchos al desastre de la gran guerra.)

Curiosamente, Flavio Josefo presenta a los movimientos antirromanos de su tiempo despectivamente, porque para él estuvieron motivados por intereses mezquinos (políticamente hablando) que influyen en el deshonoroso desenlace tras la guerra judía contra Roma y la destrucción de Jerusalén por Vespasiano a manos de su hijo Tito, pero, al hablar de la “Cuarta Filosofía (secta)”, dejó claro que su máximo exponente fue el rabino Judas el Galileo (s. I d.C.), unido al fariseo Sadoc, y que representaban un ala más activista de los fariseos intelectuales, pero inspirado religiosamente con estrategia política (teocracia igualitaria): no hay otro señor legítimo sino Dios. Los antecedentes de esta filosofía están en el año 6 d.C. como reacción ante el censo de la población por parte de César Augusto, quien envió a Quirino, legado de Siria, a fin de someterla al pago de tributos y para convertir a Judea en una provincia imperial.

En *Antigüedades judías* (XIII, 10, 5-7) Josefo agrega que en el siglo I d.C. aparecieron los tres partidos, el de los fariseos, los esenios y los saduceos. Los saduceos, seguidores de la ley escrita, eran la nobleza sacerdotal y laica, muy helenizados y no creían en la resurrección. Después de la destrucción del Templo los fariseos fueron los representantes del judaísmo liberal [por lo que eran flexibles en la interpretación del Ley, y creían en la resurrección y en los ángeles, pero confrontaban a los apocalípticos (al estilo de Juan Bautista y Jesús) en sus especulaciones escatológicas y a los cálculos del final de los tiempos], seguían la ley escrita y oral. A los fariseos cultos se les atribuyen los *Salmos* de Salomón (s. I a.C.), Esdras y Baruch (finales del s. II a.C.). De los esenios hablaron Filón de Alejandría, Plinio y Josefo. Qumrán fue una comunidad de esenios, la cual se debió a un grupo de piadosos (*haridim*) cerca del año 128. La persecución de Juan Hircano (134-104) aumentó el número de miembros fariseos en dicha comunidad. Se consideraron ‘santos’ y el auténtico Israel. Pacíficos, pero siempre listos para la guerra escatológica contra los hijos de las tinieblas. Eran célibes y tenían los bienes en común. Esta comunidad fue cismática respecto del sacerdocio oficial. La salvación era obra de la gracia, no de las obras, pero era necesario cumplir los mandamientos. Los sacrificios que hacía eran solo espirituales. El amor era el fundamento de los miembros de la comunidad.

Una cuarta filosofía, o vía a estos tres grupos, fue la propuesta de Judas el Galileo, que fue asociado con Jesús el Galileo.

8. Crónica VII: la Trinidad.

El dogma de la Trinidad ha sido una línea de defensa de la Gran Iglesia contra la acusación judía e islámica de que el cristianismo es un politeísmo disfrazado de monoteísmo, aunque nadie puede negar el encanto creativo y cognitivo de tal misterio (!). Hagamos el intento de racionalizarlo, como lo hizo Tomás de Aquino (1225-1274) con gran ingenio.

Jesús el Nazareno no era cristiano, sino un judío del Segundo Templo, leal a su interpretación propia de la Torá de Yahvé. Por encima de todo, Jesús no era trinitarista,

algo obvio y, además, demoledor por las consecuencias. La Trinidad busca justificar la sustitución del Padre por el Hijo, es decir, la Alianza original (judía) por la Alianza Tardía (cristiana), y también al pueblo judío por los gentiles. Así surge Jesucristo como el modelo grecorromano de Zeus-Júpiter, usurpando el papel de su Padre, Cronos-Saturno. Con lo anterior, Yahvé queda como un Saturno desfasado con el que se queda el judaísmo hasta su vuelta en forma de Alá en el monoteísmo islámico.

En el siglo IV d.C., Atanasio de Alejandría, de tradición griega, convenció a sus colegas teólogos que Jesucristo era Dios sutilmente, pero también hombre. Un hombre en el que los cristianos judíos, liderados por Santiago, el hermano de Jesús, insistían que sí lo era, aunque la batalla la ganara Atanasio siglos después al afirmar la divinidad de Jesús. Jesucristo pasó a ser más Dios que hombre en la práctica, y sutilmente en el dogma teológico.

Y es que la teología que diviniza a Jesús el Nazareno hasta convertirlo en Jesucristo es necesariamente un sistema de metáforas. El dogma es la literalización de esa metáfora. Aunque los cristianos lo nieguen, su ambición produjo que el politeísmo fuera considerado monoteísmo, pero interpretando al Espíritu Santo como una especie de vacío sin atributos propios, y negando la exuberante y peligrosa personalidad de Yahvé. Jesucristo es, dicho por un judío, “la hiperbólica expansión como usurpador de su amado *abba*” (H. Bloom). Dios Padre es una sombra de Yahvé, y su función primordial es amar al Hijo, Jesucristo, y, por tanto, amar al mundo que crucificó a Jesús para salvarlo. No deja de ser irónico que Yahvé interviniera para salvar a Isaac de un Abraham celosamente literal, quien fue el más obediente de los que firmaron la Alianza original, pero no estuvo presente para salvar a Jesús de una muerte tan brutal como lo fue la crucifixión. La respuesta teológica -no bíblica- a la objeción sería la condescendencia divina: Dios asume el momento para salvar a la humanidad sin intervenir directamente. Sin embargo, la condescendencia divina es un supuesto para pasar de lejos al sinsentido del abandono divino.

Según la teología de Nicea (325 d.C.), Jesucristo es “de la misma esencia que el Padre”. Esta fórmula no tiene nada bíblico (nada Yahvista) porque es una abstracción griega. Es una metáfora hermosa, históricamente consistente (porque ha sobrevivido por siglos) y, por supuesto, estrambótica. A los pensadores patrísticos les incomodó esta metáfora y a los católicos debería incomodarlos, aún hoy. La metáfora ha seguido siendo una metáfora: los padres griegos vieron una esencia y tres sustancias (la Trinidad=tres objetos), mientras que los padres latinos una esencia (o sustancia) y tres personas (la Trinidad=tres sujetos). En el fondo, una diferencia lingüística, no real. Como se ve, esto no permite a los cristianos sacudirse el politeísmo. El asunto no se resuelve diciendo que hay que aceptarlo por fe, pues de igual modo contradice a Yahvé, esto es, el monoteísmo ‘duro’ de Jesús el Nazareno. Los Padres griegos (Gregorio Nacianceno, Basilio de Cesarea y Gregorio Niceno) se dieron cuenta que el Concilio de Nicea no había respondido de manera contundente contra la acusación de politeísmo.

La verdad es que detrás de todo este hermoso esfuerzo por racionalizar el misterio trinitario el arma secreta fue la teología negativa. Aun así, la teología negativa es simplemente una negación lingüística que apela a que todo lenguaje referente a la divinidad, bíblica o no, es inevitablemente inapropiado. Esto es sutil: la teología negativa es una técnica metafórica para “desenmascarar y aniquilar la metáfora” (H. Bloom).

Veamos: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son metáforas extremas, mientras que Yahvé es una persona y una personalidad juguetona y peligrosa. Quienes han hablado a nombre de Yahvé han sido llevados al desastre (por ejemplo, los profetas), pero esa es la larga historia del Tanaj, y toda la historia del pueblo judío hasta nuestros días.

Yahvé es enigmático: su Reino sí es de este mundo y, además, Él no es ni omnisciente ni omnipresente, pues Él va a investigarlo todo por su cuenta. Yahvé es el Dios de la tormenta, como una melodía en medio de la batalla para anunciar la entrada del guerrero divino que, por ejemplo, domina al Faraón, enemigo terrenal de Israel, por medio del dominio del mar. Contrariamente, el Dios cristiano es omnipresente: está en todos los lugares y es un fisgón consumado, esto es, imprudentemente curioso. El Dios del cristianismo es un Padre preocupado, pero es un Yahvé disminuido y con poca personalidad. (El Dios del Nuevo Testamento es un Yahvé disminuido, como en la gnosis cristiana.) Además, Yahvé disfruta aparecer armado (*Josué 5, 13-15*) en su epifanía y todo hombre debe quitarse el calzado. Uno no se imagina a Dios Padre cristiano con una espada en mano, pues además de ocioso resulta antidemocrático, pues usa intermediarios (=casta sacerdotal) que se han dado a sí mismos ese calificativo. Yahvé, después de la destrucción del Templo, es incapaz de pasear por el Edén y de festejar en el Templo porque Yahvé reside en la Biblia judía (H. Bloom). Que los judíos disculpen el atrevimiento, pero Yahvé no necesita del Tercer Templo, pues Él está en la Biblia judía, como siempre lo ha estado.

El monoteísmo occidental se ve representado por el judaísmo con Yahvé y el islam con Alá. Jesucristo es una asombrosa metáfora mixta, mientras que el Padre y el Espíritu Santo son 'analogías endebles'.

9. Crónica VIII: Verdades sobre Jesús.

A tenor de un conjunto considerable de investigadores creyentes o no creyentes, lo cual imprime mayor verosimilitud a los resultados, podrían considerarse plausibles los siguientes elementos sobre el personaje Jesús.

Habría que comenzar señalando que no se sabe el año del nacimiento del personaje Jesús, aunque es probable que haya acontecido finalizando el reinado de Herodes alrededor del año 4 a.C. Su familia fue numerosa, se conocen los nombres de varios de sus hermanos (Santiago, José, Judas y de Simón) y dos hermanas (Mc 6,3); sus padres fueron José y María que, al principio de su predicación no se le adhirieron, aunque otros lo hicieron más tarde. Que Jesús tuvo hermanos se deriva de los criterios de atestación múltiple y plausibilidad histórica, y ha sido aceptado por la exégesis independiente al menos desde Strauss. No sabemos si estaba soltero o casado, o si era viudo. Su personalidad era intensa y religiosamente entusiasta, se atuvo a las creencias de prácticas de su pueblo. Bautizado por Juan, este le dio una autocomprensión religiosa con el juicio divino sobre Israel y la institución del Reino y los motivos de su predicación. Tuvo un grupo de discípulos (12) nacionalista a favor de Israel y se comportó como un profeta escatológico en sintonía con la Torá. Usó imágenes hiperbólicas y persuasivas parábolas, siendo tratado como un rabino, aunque polemiza con los fariseos. Predicó la venida del Reino, sin saber cuándo vendría, pero para los judíos, sin un carácter universalista, en estrecha dependencia de la voluntad de Dios, con un matiz en el que lo religioso y lo político eran indisociables. Centró

su atención en los sujetos marginales desde el punto de vista religioso, transgresores de la Torá. Su enseñanza no destruyó el culto, pero lo postergó en función de aspectos éticos que radicalizó. Protagonizó un incidente en el Templo. Fue a Jerusalén a celebrar la Pascua, no para morir. Fue arrestado y ejecutado por motivos políticos en tiempos de Tiberio, crucificado junto a varios rebeldes políticos.

10. A manera de epílogo

El Jesús histórico es muy diferente al Cristo de la fe. Aunque hay intentos, desde la ‘investigación confesional’ (por ejemplo, J. A. Pagola y A. Puig, entre otros), por acercarse a este Jesús de la historia, sus investigaciones suponen un salto epistemológico que les condiciona en virtud de las limitaciones impuestas por la teología dogmática. Si no se aclara el Jesús histórico con herramientas modernas (filología neotestamentaria y crítica histórica), Jesús es incomprensible para el hombre del siglo XXI. Este Jesús, en particular sus rasgos de judío nacionalista (sedicioso y derrotado), no resulta un modelo de conducta para el hombre de hoy.

Referencias.

- Bermejo, Fernando. (2018). *La invención de Jesús de Nazaret*. Siglo XXI.
- Bloom, Harold. (1995). *El libro de J*. Interzona.
- Bloom, Harold. (2006). *Jesús y Yahvé. Los nombres divinos*. Taurus.
- Cascante, Luis Diego. (2017). *La lucha armada de Jesús*. Uruk.
- Flavio Josefo. (1997) *Antigüedades judías*. 2 tomos. Akal Clásica.
- García Martínez, Florentino. (1992). *Textos de Qumrán*. Trotta.
- Lois Fernández, Julio. (1998). “La investigación histórica sobre Jesús.” En *Revista Senderos*, 20, pp. 289-321.
- Montserrat Torrents, José. (2007). *Jesús el galileo armado. Historia laica de Jesús*. EDAF.
- Penna, Romano. (1994). *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo. Textos y comentarios*. Desclée de Brouwer.
- Piñero, Antonio. (2015). *Guía para entender a Pablo de Tarso*. Trotta.
- Piñero, Antonio y Peláez, Jesús. (1995). *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*. El Almendro.
- Swanson, J. (1997). *Diccionario de idiomas bíblicos*. Griego. Nuevo Testamento. Logos Research Systems.

Andrea Leitón Redondo

El pensamiento de Orígenes de Alejandría sobre la mujer en el libro VI de su obra Contra Celso

RESUMEN

Este artículo hace un análisis del libro VI del *Contra Celso* del padre de la Iglesia Griega Orígenes de Alejandría, dicha obra evidencia la alta influencia de la filosofía platónica sobre el autor y cómo éste integró algunos postulados filosóficos a su propuesta, pero también el uso que hace de la doctrina paulina referente a la mujer, para formular un ideal femenino que resistiera los ataques de los adversarios del cristianismo.

Palabras Claves: antropología origenista, cristianismo, filosofía patristica, mujer, platonismo.

Abstract: This paper analyzes the book VI of the *Contra Celso* of the father of the Greek Church Origins of Alexandria, this work demonstrates the high influence of the Platonic philosophy on the author and how he integrated some philosophical postulates to his proposal, but also the use that makes of the Pauline doctrine concerning women, to formulate a feminine ideal that would resist the attacks of the opponents of Christianity.

Keywords: origenist anthropology, Christianity, patristic philosophy, woman, platonism.

Autor/ Author

Andrea Leitón Redondo

Universidad de Costa Rica

ORCID ID: 0009-0005-8406-7687

Correo: aleitonredondo@gmail.com

Recibido: 23/02/23

Aprobado: 15/05/23

Publicado: 17/03/24

1. Introducción

La figura de Orígenes de Alejandría resulta ser una de las más trascendentales dentro del cristianismo, ya que es uno de los primeros pensadores que reconocen en la filosofía una herramienta vital para darle sustento al nuevo movimiento religioso, que en la época enfrentaba importantes ataques en virtud de su juventud y poca sistematicidad (la poca con que contaba el cristianismo) y porque también estaba luchando por arraigarse en un terreno dominado mayoritariamente por el judaísmo y el helenismo, sin dejar de lado la fuerza cultural que traía inercialmente el Imperio Romano.

Con el alejandrino, por una parte, podría decirse, nace el

intento de asimilar, dentro del movimiento cristiano, la tradición platónica a través de Filón y que se refleja en la obra origenista y, por otra, le viene el insumo dado por la doctrina paulina, columna vertebral del cristianismo.

Dentro de todas las temáticas desarrolladas por Orígenes, una de ellas es de interés directo para la investigación, a saber, el papel que juega la mujer, que es concebida como «problemática» en la tradición judía y pagana, su debilidad natural arrastra al hombre, situación que debe ser regulada en el cristianismo. Mediante el ascetismo, el celibato y el martirio, se logrará controlar a las mujeres propensas a la concupiscencia, es decir, el ideal de perfección girará en torno a la capacidad femenina para someter su cuerpo.

El presente escrito busca comprender, en primer lugar, la influencia paulina; en segundo lugar, la influencia filosófica platónica y, en último lugar, cómo lo anterior contribuyó a la conformación de un ideal femenino que le fuera útil al cristianismo y que, lejos de ocasionarle dificultades, más bien le colaborará en su lucha por hacerse un espacio en medio de las arraigadas corrientes de pensamiento de la época.

2. Orígenes, lector de Pablo

2.1 El inicio del uso de la filosofía como insumo para el cristianismo

Posicionar al recién nacido cristianismo dentro de una estructura claramente judía -por un lado- y grecorromana -por otro-, no fue tarea fácil para los pensadores del nuevo movimiento religioso que, además, luchaban con otros subgrupos de la misma corriente (gnósticos y seguidores de Santiago el hermano de Jesús). Ante tal coyuntura, aparece Orígenes de Alejandría¹ quien intentará zanjar las diversas problemáticas que se suscitaban, haciendo uso de la filosofía griega (especialmente la platónica) como un instrumento que permitiera la comprensión de los textos sagrados, estos dos elementos permitieron que formulara las bases de su doctrina.

Uno de los puntos discutidos por el alejandrino consiste en que las *Sagradas Escrituras* poseen un triple significado: el somático, el psíquico y el espiritual; esto lo lleva a establecer una relación con el hombre que es un compuesto tripartito: cuerpo, alma y espíritu (Abbagnano, 1973, 255). Es necesario reconocer que para hacer exégesis de las *Escrituras*, se debe distinguir el significado literal (corpóreo) del significado alegórico (espiritual), teniendo en cuenta que el primero cederá al segundo, puesto que existe una superioridad en cuanto a conocimiento se refiere:

Así, pues, la divina sabiduría, en cuanto es distinta de la fe, es el primero de los que se llaman carismas o dones de Dios; el segundo después de ella es la llamada gnosis o ciencia que se concede a los que saben puntualmente estas cosas; y el tercero es la fe, pues también han de salvarse los sencillos que se acercan según sus fuerzas a la religión (*Contra Celso* VI, 13).

Tal superioridad se fundamenta en el hecho de que no todos los creyentes asumen el mensaje de la misma forma, ni con el mismo compromiso, pero es necesario que todos accedan, incluso los «simples» como él denomina a quienes recurren de una

forma ciega al sentido literal.

Hecha la aclaración sobre los niveles de conocimiento y la justificación de la existencia de los mismos, Orígenes inicia su arduo camino exegético de los textos sagrados, aplicando como podrá verse elementos de la filosofía platónica, a los contenidos de las escrituras para blindarlos de los ataques y para robustecer la doctrina cristiana.

2.2 La antropología origenista

Orígenes toma el relato de la creación del Génesis y lo plantea desde la filosofía, como un acto de bondad de la divinidad, así tenemos a Dios que es la sustancia espiritual absoluta e inmutable, el Uno primitivo y la fuente de vida y, por tanto, el principio que no ha sido nunca creado ni procreado, de él brotan a su imagen y semejanza las mentes libres, solo una de ellas se mantuvo adherida al *Logos*, para posteriormente unirse hipostáticamente, el resto se distribuyeron en distintos círculos que representan los niveles de alejamiento de Dios: las jerarquías angélicas, el diablo y los demonios y, por último, las que llegarían a ser humanas (Trevijano, 2001, 176). Dicho de otra forma, Orígenes sugiere que, por libre elección, los ángeles, los demonios y las almas aparecieron en la creación divina.

Debe rescatarse lo que para Orígenes significa la libertad de las naturalezas, porque esto conduce a uno de los puntos medulares en toda su propuesta: el libre albedrío, que constituye una novedad frente al relato tradicional de la creación, en el cual tal posibilidad es inexistente. El alejandrino más bien considera que Dios ve como una oportunidad de corrección y de educación progresiva la creación de este mundo y de los cuerpos humanos (*Contra Celso* VI, 55).

Ahora bien, el cuerpo funciona como un recordatorio para el alma, puesto que es su castigo por haberse alejado de la divinidad, pero eso no quiere decir que está imposibilitada para regresar, al contrario, la añoranza por el retorno hacia ese estado de perfección dará lugar a la *apocatástasis* o restauración universal (*Contra Celso* VI, 56).

Tal propuesta de interpretación origenista para el relato de la creación, resulta novedosa y de alguna manera escandalosa, al respecto señala Dussel (1974, 82):

En el Génesis no se habla para nada de un alma, y mucho menos que sea preexistente. La falta de Adán es un hecho acaecido en este mundo. Para nuestro autor en cambio el alma tiene ya un sentido platónico o neoplatónico, distinto a la visión bíblica del hombre; la falta es transhistórica, transmundana. El hombre es el fruto de una *caída* que es algo muy distinto a una *expulsión* ocurrida dentro de nuestro mundo.

De inmediato saltan varios puntos, a saber: hasta ese momento, el cristianismo había asumido el relato creacionista tal y como aparecía en el Génesis, ahora con la interpretación de Orígenes cambia el modo de entender el mensaje bíblico, pues la *caída* se produce de un «mundo anterior» al «mundo material»; hablar de un alma preexistente transforma la concepción de ser humano, ya que este buscará deshacerse de las ataduras del cuerpo, liberar su alma y retornar a la presencia divina;

y, por último, deja claro que todo lo anterior se debe a un asunto de elección, es decir, el ser humano es quien finalmente decidió someterse a todo este proceso, y no depende de nadie más que de sí mismo para mejorar o mantener su condición (*Contra Celso* VI, 63).

El alejandrino sí deja en claro que, por sí solo, el ser humano no retornará a Dios, necesita de un intermediario que lo conduzca hacia ese estado de perfección primigenio, el Logos es quien tiene esa misión: en primer lugar, Orígenes atribuye al Logos la misma función que le atribuían los estoicos:

El Logos es el orden racional del mundo, la fuerza que determina su unidad y lo dirige. Precisamente como tal, se distingue de Dios. Solamente el Padre es el Dios en sí: el Logos es la imagen y el reflejo de Dios. Es distinto del Padre «por la esencia y el sustrato» y dejaría de ser Dios sino contemplase continuamente al Padre. Por esta naturaleza suya subordinada, el Logos ha recibido del Padre el encargo de penetrar en la obra de la creación y de infundirle orden y belleza. Pero, en segundo lugar, el Logos vive en los hombres que participan todos de él: aun permaneciendo idéntico a sí mismo, el Logos se adapta a los hombres y a su capacidad de llegar hasta él y se reviste de formas diversas, según aquellos que se acercan a conocerle, esto es, según su disposición y capacidad de progreso. El Logos es, pues, la fuerza inmanente que diviniza el mundo y al hombre. En la misma medida en que se acerca al mundo y al hombre para penetrarlos y volverlos a conducir a la perfección originaria, se aleja del Padre (Abbagnano, 1973, 257).

Por lo anterior, se justifica la encarnación, pues la aceptación por parte del hombre (es decir, la fe en Cristo), es el primer paso del camino ascendente hacia la contemplación, para acoger con mayor perfección la venida espiritual que el misterio de la encarnación ofrece en adelante a todos los hombres (Trevijano, 2001, 177). Esto permite comprender mejor que el hombre es imagen de Dios, aunque posea un alma caída y que puede alcanzar la divinización participada del alma siguiendo el Evangelio (Dussel, 1974, 84). Por ello, la división tripartita del hombre adquiere un sentido más claro: el cuerpo es la materialización de una culpa, el alma es la naturaleza y el espíritu es la participación misma de la vida divina (*Sobre los principios* IV, 2, 4).

2.3 Asimilar a Pablo desde la óptica del pensamiento origenista

Orígenes buscó incansablemente situar al cristianismo por encima de las doctrinas dominantes del momento, a saber, el judaísmo y el helenismo, incluso, luchó hacia el interior del mismo cristianismo contra de los gnósticos.

Para lograrlo necesitaba ofrecer una perspectiva novedosa que atrajera adeptos, es decir, debía proporcionar una opción que superara a las corrientes con las que estaba rivalizando, cómo podría hacerlo, si tanto el judaísmo como el helenismo, se encontraban arraigados en la mentalidad de sus seguidores, arrancar muchos siglos de creencias no es una tarea que se logre de la noche a la mañana.

Además, fundamentar sus verdades de fe recurriendo tanto al *Antiguo* como al *Nuevo Testamento*, le estaba costando caro ya que eran el blanco de ataque, sus otros oponentes criticaban que no existiera una secuencia entre lo dispuesto en el *Antiguo*

Testamento y lo estipulado en el *Nuevo Testamento*, las diferencias eran evidentes: escritos en lengua distinta y con mensajes que discrepan, solo por mencionar dos de las problemáticas en las que se hallaban (von Campenhausen, 2001, 54).

Filón de Alejandría había dado inicio a un intento de reconciliación entre el helenismo y el judaísmo, tal y como lo indica Jaeger (1965, 59):

Allí en tiempos de Jesús y Pablo, el filósofo judío Filón había tratado de demostrar en sus numerosas obras escritas en griego que su religión hebrea podía ser expuesta y entendida en los términos de la filosofía griega, justificándola ante el tribunal de la razón.

Por supuesto que tal intento le fue de gran utilidad al cristianismo, principalmente a la escuela de Alejandría, pues Clemente y Orígenes, como herederos de Filón, aprovecharon para iniciar el allanamiento del camino. El paso a continuación era incorporar exitosamente el trabajo greco-judaico filoniano al cristianismo urgido de bases sólidas para su fundamentación. Por tal razón el alejandrino dedicó casi toda su vida al estudio de las *Sagradas Escrituras* y se le reconoce su monumental trabajo con las hexaplas², como el primer intento de establecer un texto crítico del *Antiguo Testamento* y a la vez fue el método para ponerlo a salvo de sus detractores. La revisión erudita del alejandrino permitió dilucidar que las *Escrituras* poseen tres significados: literal, histórico y espiritual (que también tienen relación con la división tripartita del hombre) pero que el fin de las mismas es que las comprendan desde su significado espiritual. Esto justifica que recurriera a las explicaciones alegóricas para conseguirlo, otros pensadores bíblicos ya habían recurrido a tal técnica, entre ellos Pablo de Tarso, el cual fue concebido como un maestro de exégesis bíblica.

Al resolver la dificultad que el *Antiguo Testamento* representaba, a continuación debía solucionar el conflicto que se hallaba en el *Nuevo Testamento*, la doctrina paulina fue su guía para llevar a cabo esta otra tarea.

Según Orígenes, en Pablo se encuentran ejemplos de interpretación bíblica paradigmáticos, identifica versículos de sus cartas como reglas de interpretación, lo cual conduce al autor a aseverar que Pablo es un ejemplo de hombre espiritual que accede al contenido espiritual de la *Escritura* (Fernández, 2013, 610).

Para sustentar lo anterior, el alejandrino recurre a 1 Cor. 2,13 en donde Pablo exhorta a comparar las realidades corpóreas con las realidades espirituales, pues pretender que exista coherencia en los escritos es imposible y no sería una medida apropiada, la sabiduría humana no es equiparable a la sabiduría espiritual:

Puesto que, como será evidente para los lectores, la coherencia es imposible en lo que se refiere a la letra, mientras no es imposible, sino además verdadero el sentido principal, hay que esforzarse para comprender todo el sentido, conectando inteligiblemente el significado de lo que es imposible según la letra con lo que no solo es imposible, sino que, según la historia, es también verdadero, lo que se comprende de modo alegórico junto con aquello que no ha sucedido en la letra. Pues, acerca de toda la divina escritura, se nos presenta que toda ella tiene sentido espiritual, mientras no toda tiene sentido corporal. Pues en muchos lugares se demuestra que es imposible lo corporal (*Sobre los principios IV, 2, 6*).

De esta forma Orígenes asesta un golpe a sus adversarios, pues les demuestra que la *Escritura* sí es coherente consigo misma, pero sí se recurre a confrontar a nivel espiritual no a nivel de la letra.

Otro de los versículos que resulta esencial es 1 Cor. 10, 1-13 porque, según el alejandrino, Pablo proporciona un modelo para interpretar los libros de la Ley, no solo relata el paso del pueblo judío por el desierto, sino que ofrece una regla que se debe aplicar sistemáticamente a la interpretación del *Antiguo Testamento* (Fernández, 2013, 612), interpretación fundada en la espiritualidad paulina, que tiene como base lo expresado en Rom. 7,14: “sabemos en efecto que la ley es espiritual, mas yo soy de carne, vendido al poder del pecado”. Por eso asumir las *Escrituras* en sentido literal no permite en el caso del *Antiguo Testamento*, salvar a los textos de los ataques de los adversarios, al aclarar que la ley es espiritual y que, por lo tanto, los relatos poseen un sentido alegórico, funciona de tal manera que el *Nuevo Testamento* ahora es concebido como una herramienta de mejor comprensión para aproximarse al *Antiguo Testamento*. Claramente lo anterior provocará que algunos escojan a uno por encima del otro, en este caso, que dejen de lado las viejas *Escrituras* por complejas y que tomen las nuevas por sencillas y accesibles.

El autor visualiza tal escenario y de inmediato corrige indicando otro texto paulino: “toda escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia; así el hombre de Dios se encuentra perfecto y preparado para toda obra buena” (2 Tim. 3, 16-17); con esto termina por resolver la crítica de la inutilidad de algunos textos bíblicos, el carácter inspirado de los mismos, los convierte automáticamente en un beneficio para el lector, así logra establecer un principio hermenéutico: todo texto bíblico es útil.

Finalmente eso lo conduce a concluir porqué Pablo es el modelo (Fernández, 2013, 621): en su persona se haya quien ha recibido el don del Espíritu, es quien mediante la ejercitación, la aplicación y la constancia ha logrado comprender la *Escritura* (*Contra Celso* VI, 70).

3. La mujer en tiempos de Orígenes

3.1 Un “cambio” en las condiciones de las mujeres: del judaísmo al cristianismo

Como se sabe, el judaísmo ofrecía un modelo de mujer claramente definido en los libros del *Génesis* y del *Levítico*: nacían y morían sujetas al dominio masculino, vivían confinadas en sus casas y no contaban con la mínima posibilidad de cambiar tales condiciones.

Al aparecer la figura de Jesús y con él un cambio en la manera de relacionarse con los otros, la mujer inicia un camino en el cual es partícipe activa del nuevo movimiento que nace con el galileo, como lo atestiguan múltiples fuentes, los apóstoles no fueron los únicos acompañantes, también habían mujeres, lo cual resulta escandaloso en el sentido que no se apegaban al tipo de mujer configurado por el judaísmo:

Por su especial predilección hacia los pobres, Jesús no dudó en desafiar todas las prohibiciones

legales para dirigir su mensaje a las mujeres, hasta el punto de aparecer inmoral o como escandaloso. En oposición a la actitud rabínica, Jesús toca la mano de la suegra de Pedro; no rechaza a la hemorroísa. Pero sobre todo –mientras que para los judíos era impensable enseñar la ley a las mujeres o, incluso, conversar libremente con ellas o aceptar su servicio– Jesús da el espectacular ejemplo de lo contrario con su familiaridad con las hermanas Marta y María; resultaba inaudito para cualquier judío entrar en una casa donde vivieran dos mujeres solas. *Jesús hace tambalear todos esos prejuicios y tabúes*, a veces incluso ante la sorpresa de sus propios apóstoles, sorprendidos por el ejemplo de ver hablar al Maestro cara a cara con la samaritana. Recuérdese su actitud, chocante para los fariseos hacia la mujer adúltera o hacia la prostituta arrepentida. De igual modo, en sus enseñanzas mediante parábolas, trataba a menudo a mujeres y generalmente de las más pobres (Aubert, 1976, 24).

Que Jesús les diera tal importancia a las mujeres judías y que las incluyera en su ministerio, tuvieran *buena* o *mala* reputación, es síntoma de que en verdad estaba interesado en ellas y que se había adjudicado la función de darles respuesta a sus hondas expectativas religiosas.

Pero, además, tal comportamiento constituía la base para que las mujeres iniciaran una búsqueda de igualdad con respecto a los hombres dentro del contexto religioso que les había sido vetado. Por supuesto que eso generó la incomodidad de algunos de los seguidores del galileo y, evidentemente, se desataron conflictos a lo interno del movimiento. Valga indicar que hasta este punto estamos hablando de un escenario completamente judío.

Luego, al entrar en escena Pablo de Tarso, y asumir el proyecto del Cristo celeste, debía buscar la forma de integrar exitosamente toda la doctrina del Maestro y que nada ni nadie quedaran excluidos, pues la idea era que esta nueva propuesta religiosa incluyera a todos y ganara cada vez mayor número de seguidores justamente por ese carácter innovador (en virtud de la inminencia de la restauración de Israel).

A lo largo de las epístolas paulinas se rastrea un giro con respecto a la mujer: si bien no volverá a estar sujeta completamente a lo estipulado en el *Antiguo Testamento*, sí tendrá que seguir ciertas disposiciones, dicho de otra forma, dejará de ser una mujer judía para convertirse en una mujer cristiana, lo cual indica que continuará sometida al orden estipulado por los varones.

Pablo apuntará especialmente a exhortar a las mujeres a que renuncien al matrimonio y, en caso de llegar a enviudar, lo recomendable es no volver a casarse. Debemos recordar que la Ley judía tenía un plan de vida para sus mujeres: matrimonios arreglados, divorcios condicionados y, si la viudez llegaba antes de tiempo, habían establecido un procedimiento a seguir (Dt. 24, 1-4; 25, 5-10; 1 Tim. 5, 2-16; Rom. 7, 1-3; 1 Cor. 7, 2-15). Por nada del mundo una mujer en el mundo judío debía quedar sola o desamparada, el pueblo de alguna manera era responsable de ella.

Escoger una vida célibe, libre de las demandas matrimoniales, de la maternidad y de las cargas que conllevaba ser mujer en el ambiente judío, fue la «novedad» ofrecida para las mujeres cristianas, por supuesto que los varones también eran invitados a seguir el mismo camino, pero ellos no percibían los «beneficios» como sí lo hacían las mujeres.

3.2 La configuración de un ideal femenino

La formulación a la que recurrió Pablo para comenzar a abrirse paso entre los adversarios, fue señalar que en el cristianismo todos son iguales y que no hay distinción: “[...] ya no importa el ser judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer, porque unidos a Cristo Jesús, todos ustedes son uno solo” (Gál. 3, 28). Una doctrina que presenta una *igualdad* ante los ojos de la divinidad cuando venga el Reino, en medio de creencias en las cuales las mujeres son lo peor, resultó llamativa y si se agrega que ofrece la posibilidad de *liberarse* de los deberes impuestos, aún más interesante es optar por seguir esa nueva lectura de la *Torá* que ofrece condiciones favorables para el sector femenino en una época de excepción³ (es decir, de restauración).

Lo anterior le valió a Pablo ser considerado un personaje que trastoca y arruina matrimonios, porque al iniciar las conversiones hacia el cristianismo como secta judía, las mujeres que se sometían a tales procesos, terminaban abandonando sus planes matrimoniales o se alejaban de sus maridos⁴. Por supuesto que ante tales situaciones amenazantes del orden familiar, social, político, religioso y cultural, las reacciones no se hicieron esperar y se produjo una disputa por restablecer el orden e instaurar controles a las mujeres disidentes a fin de restaurar la convivencia.

Como Pablo «incitó» a que las mujeres renunciaran a cumplir las obligaciones (maritales, maternas y de la casa en general) y en su lugar optaran por acogerse a una vida ascética, célibe y de entrega a Cristo, los padres de la iglesia fijaron precisamente la figura de Cristo como un ideal por alcanzar. Hombres y mujeres podían trabajar para conseguirlo, pero a las segundas se les iba a dificultar más: su condición de mujeres y toda la carga que eso conlleva les exigiría mayor esfuerzo, mayor entrega y mayor sacrificio. Para ser como Cristo, hay que ser hombre, pero si se es mujer, el único medio por el cual se consigue es apropiarse de las características distintivas de los varones y anularse como mujeres, de ahí que se diera el nacimiento del concepto *mulier virilis* muy utilizado en el periodo patrístico (Pedregal, 2005, 146; Schüssler, 1989, 335). Pareciera que ante la necesidad de mantener normados los espacios, tal propuesta fue la mejor salida: retomar principios tanto judíos como paganos y mezclarlos con lo que el cristianismo paulino ofrecía, para obtener un producto más o menos original que pregonaba ser el prototipo de mujer que el cristianismo necesitaba.

Además, el nuevo movimiento religioso aspiraba a presentarse como una opción respetable en medio de lo arraigados que estaban tanto el judaísmo oficial de la época como el helenismo. Los cristianos ya habían librado batallas por múltiples señalamientos hacia sus doctrinas, en cuenta, que se les conociera como una religión de mujeres, rasgo que resultaba perjudicial: “[...] ya era motivo de desprecio y burla para los paganos el hecho de que el cristianismo fuera una “religión de mujeres, niños y esclavos”, individuos que eran social e intelectualmente inferiores” (Marcos, 2006, 37). Ante tal panorama, el cristianismo se veía en la obligación de transformar la concepción de las mujeres que eran seguidoras, es decir, ya no podían continuar con la labor de transmisión de enseñanzas, debían dar un giro en el que su función se concentrara en alcanzar a Cristo como ideal. De ahí que las mujeres iniciaran un proceso en el que identificaban la suma perfección con la virginidad o la abstinencia

sexual, condiciones que atentaban en contra de las funciones que tradicionalmente se les había asignado.

3.3 Mujeres viriles, ascetas y mártires

Como se ha dicho, las mujeres iniciaron un camino en el que buscaban ser dignas de pertenecer al cristianismo, ya no bastaba únicamente con reproducir las enseñanzas del galileo, sino que ahora debían ser como él, por tal razón, la opción de una vida en la que renunciara a los bienes materiales y se conservaran castos, resultó ser una vía con la cual se sintieron identificadas⁵ al respecto señalan Anderson y Zinsser (2015, 97):

En los primeros siglos de la religión, el ascetismo era la vida más santa para un cristiano. Estos cristianos intentaban vivir no para este mundo, sino para el venidero. Sus metas eran el crecimiento espiritual y el progreso moral, cultivados por la oración, las obras de caridad y la inmersión en las Escrituras por medio del estudio y la discusión. El crecimiento espiritual requería también la negación de los apetitos carnales que, se creía, encadenaban el alma a la tierra y evitaban que se acercara a Dios. El ascetismo suponía la negación de las necesidades corporales de alimento, agua, sexo, limpieza, y de dormir el máximo posible. Algunos hombres griegos, romanos y hebreos habían ensalzado el ascetismo y seguido esa vía, pero el ascetismo cristiano fue todavía más allá. Enaltecía no sólo la continencia sexual, sino la virginidad sexual [...] al igual que los hombres, estas mujeres abandonaron sus cometidos tradicionales y se dedicaron a una vida de celibato y devoción piadosa.

Aquellas que voluntariamente se acogían a la virginidad, debían permanecer en sus casas, bajo la tutela de la familia, preferiblemente de la madre, por compañera tenían a la soledad, pues no podían mantener relación con nadie, ni con los de su propia casa, excepto su madre, tampoco debían asistir a ninguna actividad que las distrajera de su recogimiento (Pedregal, 2005, 156).

Renunciaban, además, a las comidas, someterse a ayunos prolongados contribuía a que el cuerpo se limpiara de las impurezas que los alimentos podían transmitirles, pues algunos de estos (como la carne o el vino), les exaltaban los ánimos. Con el tiempo, las consecuencias inmediatas eran una delgadez extrema (lo que en la actualidad denominaríamos anorexia) y trastornos en el periodo menstrual (amenorrea). Es significativo el hecho de que en una mujer desaparezca la menstruación, por lo que representa para ella y lo que la distingue del hombre, pero en su elección resulta ser un obstáculo, pues le recuerda su femineidad, cuando lo que busca es la anulación de la misma (Pedregal, 2005, 156-157).

A tales renunciaciones se le suma la interrupción de los ciclos de sueño para orar y el descuido de la apariencia física en general, pues el objetivo era que desapareciera cualquier indicio de rasgos que fueran llamativos. Como puede verse, las mujeres atravesaban un proceso de total negación de su condición, pues era el único medio por el cual conseguirían merecer a Cristo⁶.

En el caso de las mujeres que fueron martirizadas, las benefició en el sentido de que eran admiradas y respetadas, pues al mostrar que estaban dispuestas a entregar

la vida por su fe, les acarreó una enorme devoción entre los fieles cristianos. Algunos vieron en la actitud de estas mujeres cierto aire de protesta, porque se atrevían a aceptar públicamente su elección religiosa, a pesar de los deseos de sus familias, a su vez representaba la ruptura con las imposiciones tradicionales, pues ya no estaban sujetas al padre o al marido, sino que ahora respondían a Cristo como el nuevo señor a quien debían rendir cuentas:

El ejercicio de protesta rompía también con los moldes tradicionales en los que ellas estaban inmersas: matrimonio, cuidado de los hijos, sumisión al marido y ausencia de la vida pública y de iniciativas que traspasaran el umbral del hogar [...] las mártires ejercían su derecho a ser autónomas, negándose a cumplir actividades contrarias a su fe, confesándose cristianas y abandonando sus obligaciones terrenas (Torres, 2005, 192).

Negarse a cumplir con el papel que tradicionalmente habían desempeñado las mujeres significó una clara amenaza a la estabilidad y continuidad de la estructura familiar, que inmediatamente se vería reflejada en la sociedad, de ahí la reacción tan hostil y las torturas a las que fueron sometidas para que se retractaran y volvieran a ocupar su lugar:

Uno de los primeros tratos vejatorios es despojarlas en público de sus vestidos. La desnudez es interpretada como un castigo en sí mismo, pues si el cuerpo de una mujer casta debe mantenerse siempre al abrigo de todas las miradas, por el contrario, un cuerpo mostrado abiertamente es signo de accesibilidad sexual, y en el mundo grecorromano ésta se asocia con la prostitución [...] tal acto las despoja de sus signos externos y, por tanto, las excluye del grupo de las mujeres respetables, y en consecuencia, se ataca una de las virtudes más apreciadas en ellas: el pudor (Pedregal, 2000, 290).

La violencia a la cual eran sometidas les servía de oportunidad para demostrar su temple, ante quienes deseaban el desfallecimiento de las transgresoras, podría catalogarse de despiadado, sí, pero constituía el momento idóneo para acercarse más a Cristo, pues ese era el objetivo, mostrar que no solo podían ser viriles, sino también dignas y si debían ofrecer su cuerpo para alcanzarlo, este servía de garantía:

[...] desde la interpretación cristiana, puesta en la boca de las mujeres, la desnudez es un paso más en su propósito, el primer síntoma de la disociación entre su cuerpo y su mente; y la belleza un rasgo de su feminidad que debe ser destruido como signo de rechazo al mundo e inicio de la vía de perfección [...] el ideal estético de la fealdad, que tiene su referente inicial en la Magdalena penitente, forma parte de la negación del cuerpo femenino y tiene su continuidad, más allá de las torturas de las persecuciones, en la convicción imperativa de afear el rostro y en los rigores ascéticos que ponen fin a la belleza deslumbrante (Pedregal, 2000, 291).

Esto muestra que la mujer al someterse voluntariamente a tales vejaciones, dejaba en claro su deseo de suprimir por completo su naturaleza, convertirse en un varón renunciando a las demandas impuestas por la tradición, pero adecuándose a las nuevas necesidades y al contexto en el que estaban insertas.

Por lo anterior, podría decirse que el cristianismo, en medio de las luchas que libraba, ofreció tanto a hombres como a mujeres la idea de una igualdad; ante tal posibilidad, la mujer debía someterse a una serie de requerimientos, que de entrada resultaron ser atractivos, porque podía renunciar a la heredada doctrina judía, en la que no pasaría de ser esposa y madre. Ahora, en cambio, tenía acceso a las enseñanzas cristianas y a la vez alcanzaba la oportunidad de socializarlas, preferiblemente si se apegaba a un molde original que no guardaba relación con el modelo hebreo, concebido como restrictivo.

Los requerimientos básicamente tenían que ver con todo lo referente a la sexualidad, que a su vez guarda estrecha relación con lo que representa el cuerpo para los cristianos –un obstáculo-, de ahí que se justifique el desprecio y la valoración negativa que en adelante pesara sobre él y porqué la búsqueda incesante de un estadio superior que libere el alma de su carcelero:

En el caso del cristianismo el cuerpo está separado del alma y habita en él como si estuviese en un espacio oscuro y sucio, al que hay que limpiar continuamente para no contaminarse. De ahí que la renuncia a la sexualidad y a la maternidad llegaba a ser elección decisiva para poder conservar una virginidad inmaculada, situación que implicaba además la privación de comer carne, beber vino y de todo aquello que se relacionara con la oralidad [...] de esta manera, se podía llegar al objetivo más importante del pensamiento cristiano sobre el cuerpo, que fue no solo su dominación sino su transformación, acción que no se contemplaba en el pensamiento pagano y que tiene su explicación en la visión del cuerpo como enemigo por parte los cristianos de la época (Hidalgo, 1993, 231-232).

El papel de las mujeres girará en torno a la toma de conciencia de poder elegir libremente un modelo de vida alternativo a lo ofrecido oficialmente por el judaísmo o el helenismo, aunque tuviese que renunciar a su naturaleza humana, a cambio obtenía una nueva autonomía (7), aunque eso significara alterar dos de las estructuras básicas de la sociedad de su tiempo: la familia y la religión.

4. El cristianismo platonizante: la mujer en el libro VI del *Contra Celso*

4.1 La mujer cristiana explicada desde el platonismo

Orígenes, al ser un conocedor de la filosofía platónica, no pudo evitar tomar categorías prestadas para hacer una apología utilizando a Platón, como un representante que estaba más cerca del cristianismo que del helenismo, así fue como combatió a Celso y a su *Discurso Verdadero* en el que desacreditaba al movimiento cristiano.

La enorme cantidad de referencias origenistas hacia Platón le costaron que se le señalara como hereje, pues logró empatar la doctrina cristiana con muchos de los postulados platónicos, cosa que resultó ser escandalosa, pero a la vez fue efectiva porque el objetivo era que el cristianismo contara con una sólida base, con la cual lograra defenderse de los constantes ataques, sin la filosofía difícilmente podría sostenerse y Orígenes fue consciente de ello.

Lo esbozado por Orígenes especialmente en el libro VI del *Contra Celso* es muestra de cómo logró convertir postulados paganos a planteamientos cristianos, que iniciaron la formulación de la antropología cristiana y que marcará para siempre a sus sucesores, pues ya no se podrá nombrar al cristianismo a secas, sino que lo atraviesa una importante cuota de platonismo, por lo que sería más apropiado referirse a un cristianismo platonizante.

Las constantes alusiones al dualismo al que el ser humano y el mundo están sujetos son la muestra de que los cristianos no superaran la división de la cual son objeto y que pesará sobre ellos para siempre, con Pablo se habían dado los primeros pasos, pero con Orígenes se terminará el aterrizaje de tal idea.

Un ejemplo de ello se halla en cómo el alejandrino concibe lo indignos que son los seres para contemplar a la divinidad, pues están atados al cuerpo que es un impedimento y hasta no ser superado, no podrán retornar a su antiguo estado de perfección:

[...] Dios puso como escondrijo las tinieblas [...] con lo que quiso dar a entender la Escritura que es oscuro e incognoscible lo que dignamente pudiera pensarse de Dios, como quiera que Él mismo se esconde entre tinieblas de los que no pueden soportar los esplendores de su conocimiento ni verlo a Él mismo, ora por causa de la impureza del espíritu, ligado que está al cuerpo de humillación humano, ora por su misma limitada capacidad para comprender a Dios (*Contra Celso* VI, 17).

Tal dualidad obliga al hombre a superarse a sí mismo, debe ejercitarse de manera que ponga su alma por encima del cuerpo, hasta aquí aunque se habla de la propuesta origenista, es inevitable ver las similitudes con el pensamiento platónico, el cual sostiene que:

Cualquier alma que, en el séquito de lo divino, haya vislumbrado algo de lo verdadero, estará indemne hasta el próximo giro y, siempre que haga lo mismo, estará libre de daño. Pero cuando, por no haber podido seguirlo, no lo ha visto, y por cualquier azaroso suceso se va gravitando llena de olvido y dejadez, debido a este lastre, pierde las alas y cae a tierra (*Fedro* 248c).

Tanto Platón como Orígenes coinciden en que las almas deben ser capaces de controlar sus tendencias, para no alejarse de la búsqueda de perfección, de lo contrario, cuanto mayor sea su distanciamiento recibirán como castigo un cuerpo que les dificultará alcanzar el estado primigenio, es decir, gozar de la presencia de la divinidad.

Como se sabe, el cuerpo (*República* VII, 518-519b) tiene en Platón una connotación negativa, porque recuerda lo contingente, lo débil, lo susceptible, lo limitado y lo percedero; es por esto que funge como una cárcel, que encierra al hombre y lo condena al mundo material. De esta forma obliga al hombre a demostrar que es capaz de alcanzar el conocimiento, el cuerpo es un impedimento y dependiendo de la cantidad de culpa por haber perdido la racionalidad, así deberá esforzarse para ganar la prueba que en este caso, tiene que ver con superar su cuerpo. Esto conduce a las

diferentes posibilidades que enfrenta el alma, antes de regresar al ansiado estado de perfección, pues según la propuesta platónica, en primera instancia le correspondería un cuerpo de hombre, si no logra dominarlo, es degradado a un cuerpo de mujer (que es un peso extra, porque la corporeidad femenina implica una mayor cantidad de trabajos) y, por último, si tampoco consigue someterlo, degradará en un animal:

Todos los varones cobardes y que llevaron una vida injusta, según el discurso probable, cambiaron a mujeres en la segunda encarnación. En ese momento, los dioses crearon el amor a la copulación, haciendo un animal animado en nosotros y otro en las mujeres de la siguiente manera. Perforaron el conducto de salida de la bebida en dirección a la médula [...] allí donde evacúa el líquido que ha recibido y que fue comprimido por el aire a través del pulmón y los riñones hasta la vejiga. La médula, tras ser animada y haber recibido ventilación, infunde un deseo vital de expulsar el fluido al conducto por donde se ventila y lo hace un Eros [amor] de la reproducción. Por ello, las partes pudendas de los hombres, al ser desobedientes e independientes, como un animal que no escucha a la razón, intentan dominarlo todo a causa de sus deseos apasionados. Los así llamados úteros y matrices en las mujeres [...] les ocasiona, por la misma razón las peores carencias y les provoca variadas enfermedades, hasta que el deseo de uno y el amor de otro, como si recogieran un fruto de los árboles, los reúnen y, después de plantar en el útero como en tierra fértil animales invisibles por su pequeñez e informes y de separar a los amantes nuevamente, crían aquellos en el interior, y, hasta hacerlos salir más tarde a la luz, cumplen la generación de los seres vivientes. Así surgieron, entonces, las mujeres y toda la especie femenina (*Timeo* 90c-91d).

Nótese lo señalado por Platón: las mujeres naturalmente tienen una predisposición hacia el deseo y la procreación, eso las hace incitar a los hombres, de ahí que se le endilgue a la mujer que ella es la provocadora e incluso quien impide que el varón avance o progrese en su superación.

Lo anterior explica por qué Orígenes y el cristianismo rechazan la sexualidad humana, ella es la desviación del alma hacia el camino a la divinidad y la mujer es la principal distractora, pues no discierne con claridad lo que es bueno de lo que es malo. Asimismo, se entiende la exhortación origenista hacia la práctica del ascetismo, del martirio y de la castidad, pues son las vías para alcanzar nuevamente la virtud.

4.2 La concepción origenista sobre la mujer

Se ha dicho que la tradición platónica será la responsable y, de alguna manera, la que hereda al cristianismo la noción de que la naturaleza femenina es débil y que es amiga de actuar a hurtadillas y es tramposa (*Leyes* VI, 781a). Orígenes da una muestra de que tal era la concepción que imperaba en la época:

Sin embargo, por lo que sigue me parece que su diagrama, descrito en parte, se funda en malas inteligencias de la secta, a mi juicio, más oscura, la de los ofitas. Llevados de nuestro amor a la verdad, hemos dado con ese diagrama, en que encontramos fantasías, como las llamó Pablo, de *hombres que se cuelan en las casas, y cautivan a mujerzuelas, cargadas de pecados, traídas y llevadas de concupiscencias varias, que están siempre aprendiendo y no son jamás capaces de*

llegar al conocimiento de la verdad (2 Tim 3, 6-7). Pero el diagrama era tan de todo en todo inverosímil, que ni siquiera lo aceptaban las mujerzuelas, tan fáciles de engañar, ni esos rústicos en grado superlativo, prontos a dejarse llevar por todo lo que tenga visos de probabilidad (*Contra Celso* VI, 24).

La mujer que se retrata en la obra origenista es un ser colmado de vicios, pero habría que precisar que, en el cristianismo, esta imagen negativa parte del judaísmo por un lado y de la concepción gnóstica, por otro, ya que la referencia a un tal diagrama de los ofitas guarda relación con una de las sectas gnósticas que se desarrollaron en el siglo II:

La mujer en los sistemas gnósticos, como generadora principal y más visible de nuevos seres humanos, cuyo espíritu está aprisionado en la materia, representa sobre todo el aspecto más material de la pareja humana, aquel donde se percibe con más nitidez el proceso de generación y corrupción. El fenómeno de la menstruación al que se unen concepciones míticas en torno a la sangre y la mácula, ayuda también a considerar a la mujer como representante de la carnalidad dentro de la dualidad del ser humano. De ahí no es extraño que, invadido por estas ideas, junto con las judías antes expresadas, se haya derivado en el cristianismo una inmensa prevención contra el sexo, generador de seres encadenados a la materia y, consecuentemente, contra la mujer como la personificación más visible y adecuada del sexo (Piñero, 2007, 153-154).

Lo anterior permite comprender por qué el cristianismo considera a la naturaleza femenina como inútil en cuanto a la virtud se refiere: en definitiva, es incapaz de mejorar porque su constitución se lo impide, por eso se justifica que siempre se le conciba como un ser inferior. Precisamente eso provocará que Orígenes tenga que defenderse de los señalamientos de Celso, con respecto a la procedencia de Jesús, pues este apunta a que el vientre de María es «tamaña suciedad» y que la naturaleza divina fue arrojada a una impureza que quedará mancillada (*Contra Celso* VI, 73). Orígenes reacciona aduciendo que Celso no entiende que el nacimiento del salvador, debía proceder de una mujer casta y pura, lo cual demostraba la ausencia de cualquier inmoralidad.

El alejandrino continuará la idea de la mujer virgen que dio a luz al salvador de los cristianos, por lo que hacia esa dirección se dirigirá para configurar un molde femenino que le evite ataques como los de Celso. Es consciente de la naturaleza «torcida» de la mujer, pero María será el referente para todas las seguidoras cristianas, lo que es totalmente coherente con la propuesta origenista que exhorta a la castidad, al ascetismo y, en última instancia, al martirio.

5. Conclusión

Orígenes propone que las mujeres se acojan a una vida ascética, libre y de entrega a Cristo, siendo este último un ideal que debían alcanzar. Fundamenta su propuesta en la igualdad cristológica de *Gálatas* 3, 26-28, hay que ser como Cristo, la mujer debe anularse para ajustarse a ese molde. Si bien se libera de cumplir con los deberes tradicionales, las exigencias cristianas la llevan a superar esa condición “natural”

El cuerpo para Orígenes es el obstáculo para alcanzar a Cristo (ideal de perfección espiritual y moral), principalmente para las mujeres que por su naturaleza están predispuestas hacia los deseos sexuales, de ahí que exista un explícito rechazo hacia la sexualidad humana en el cristianismo.

Notas:

1. Padre de la Iglesia Griega (185-253), nacido probablemente en Alejandría, de padres cristianos, tuvo que hacerse cargo de su familia, pues su padre Leónidas cayó mártir en la persecución de Septimio Severo, discípulo de Clemente, apodado «adamantius» (hombre de acero) debido a su férrea posición en defensa del cristianismo, se acogió a una vida de ascetismo, conocido también por aplicar al pie de la letra la cita Mt. 19,12 y emascularse, algunos pensadores como Eusebio señalan que lo hizo más bien para eliminar ideas malintencionadas, pues a sus enseñanzas no solo acudían hombres sino también mujeres.
2. Dispuso seis columnas paralelas al texto hebreo del Antiguo Testamento en: (1) caracteres hebraicos; (2) el texto hebreo en caracteres griegos con el fin de determinar su pronunciación; (3) la traducción de Aquila, judío contemporáneo de Adriano; (4) la traducción griega de Símaco, judío contemporáneo de Septimio Severo; (5) la traducción de los Setenta (aquí es donde Orígenes incorpora su crítica) y finalmente (6) la del judío Teodoción (Jaeger, 1965, 73).
3. Tal mensaje paulino, posteriormente fue parcializado, la igualdad que proclamaba Pablo, ocurría en el plano cristológico no en el social, es decir, dependía de la segunda venida del Señor, mientras tal acontecimiento llegaba, la sociedad mantenía el orden jerárquico.
4. A modo de ejemplo, el caso de Tecla, quien estaba comprometida e iba a contraer matrimonio, abandona a su novio, a su madre y a su vida cómoda con tal de seguir los pasos y enseñanzas de Pablo (Torres, 2005, 179).
5. Orígenes consideraba que el desprendimiento del mundo no puede adquirirse más que por la práctica del ascetismo durante toda la vida: las frecuentes vigiliass domeñan el cuerpo; los ayunos severos lo doblegan; el estudio ininterrumpido día y noche de las *Sagradas Escrituras* debería ayudar a concentrarse en las cosas divinas; la virtud de la humildad debe prevalecer por encima de cualquier cosa (Quasten, 2001, 407-408).
6. Orígenes concebía que el supremo bien consistía en «asemejarse a Dios lo más posible», el mejor camino hacia el ideal de perfección es la imitación de Cristo (Quasten, 2001, 405).
7. Varios autores hacen referencia a la documentación conocida como Actas Apócrifas, en las cuales se han plasmado la sensibilidad y el entusiasmo femenino por la predicación apostólica; la evangelización; la castidad como un alto valor que promovían y admiraban; el abandono que hacían algunas mujeres de sus esposos e hijos y la problemática que eso les acarrearba; la hostilidad hacia el matrimonio; el rechazo de algunas esposas cuando iniciaban su conversión hacia sus maridos (Hidalgo, 1993, 233-234).

Referencias

- AA.VV. (2005). *La Biblia de estudio*. Brasil: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Abbagnano, N. (1973). *Historia de la filosofía*. (Trad. J. Estelrich y J. Pérez, Vol. I, 2^{da} ed.). Barcelona: Montaner y Simón.
- Anderson, B. S. y Zinsser, J. P. (2015). *Historia de las mujeres. Una historia propia* (Trad. T. Camprodón y B. Villacañas, 3^{era} ed. 2^{da} reimpresión).
- Aubert, J. M. (1976). *La mujer: antifeminismo y cristianismo*. Barcelona: Herder.
- Campenhausen, H. von (2001). *Los padres de la Iglesia I: Los padres griegos*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Dussel, E. (1974). *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- Fernández, S. (2013). Pablo, maestro de exégesis bíblica, según Orígenes. *Teología y Vida*, 54, 605-623.
- Hidalgo de la Vega, M. J. (1993). Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo. *Gerión*, 11, 229-244.
- Jaeger, W. (1965). *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: FCE.
- Marcos, M. M. (2006). El lugar de las mujeres en el cristianismo primitivo: uso y abuso de la historia antigua en un debate contemporáneo. *Studia Historica: Historia Antigua*, 24, 17-40.
- Orígenes. (1967). *Contra Celso*. Madrid: BAC.
- Pedregal, A. (2000). Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino. *Studia Historica: Historia Antigua*, 18, 277-294.
- Pedregal, A. (2005). *La mulier virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo, en I. Gómez (ed.). *La mujer en los orígenes del cristianismo (141-167)*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Platón. (1988). *Fedro*. (Traducciones, introducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo). Madrid: Gredos.
- Platón. (1988). *República*. (Traducción, introducción y notas de C. Eggers Lan). Madrid: Gredos.
- Platón. (1992). *Timeo*. (Traducciones, introducciones y notas de María Ángeles Durán y Francisco Lisi). Madrid: Gredos.
- Platón. (1999). *Leyes*. (Traducción, introducción y notas de Francisco Lisi). Madrid: Gredos.

Piñero, A. (2007). *Los cristianismos derrotados*. Madrid: EDAF.

Quasten, J. (2001). *Patrología* (2 Vols., 6^{ta} ed.). Madrid: BAC.

Schüssler, E. (1989). *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

Torres, J. (2005). El protagonismo de las primeras mártires cristianas, en I. Gómez (ed.). *La mujer en los orígenes del cristianismo* (171-209). Bilbao: Desclée De Brouwer.

Trevijano, R. (2001). *Patrología*. Madrid: BAC.

Hernán Mora Calvo

Antonio Machado: poema y meditación en la vida cotidiana. A propósito del pensamiento filosófico en Antonio Machado

A falta de una felicidad infatigable, un largo sufrimiento crearía al menos un destino.

Albert Camus: *Novela y rebeldía*

RESUMEN

Antonio Machado elabora una teoría de la vida humana. Las experiencias de cada uno se registran en la interioridad personal y desde ahí se elabora el mundo íntimo, el cual le descubre al ser humano en qué consiste realmente estar vivo.

Palabras Claves: Vida, interioridad, camino, andar, tiempo, muerte.

Abstract: Antonio Machado develops a theory of human life. The experiences of each one are registered in the personal interiority and from there the intimate world is elaborated, which discovers to the human being what it really means to be alive.

Keywords: : Life, interiority, road, to walk, time, death.

1. Introducción

La obra de Antonio Machado (1875-1939), poeta español y también filósofo, como veremos, suele ser considerada una de las más difundidas y con un mensaje tan claro como evidente. Discrepamos, como también se verá. Su mensaje se encuentra enlazado al tema filosófico más diverso; no se trata de un literato o de un político a secas y claramente evidente. En este trabajo deseamos evidenciar en uno de sus poemas el tratamiento filosófico de aspectos de la vida cotidiana y de la ubicación de lo cotidiano como paisaje de la vida humana.

2. El poema de un día

Pertenciente a la serie machadiana de *Campos de Castilla*, aparece el poema CXXVIII (Poema de un día), Meditaciones rurales, que data de la residencia y labor educativa del autor

Autor/ Author

Hernán Mora Calvo

Universidad de Costa Rica

Correo: hernan.mora@ucr.ac.cr

Recibido: 23/02/23

Aprobado: 15/05/23

Publicado: 17/03/24

en Baeza, en 1913¹.

El poema se compone de ocho estrofas y 203 versos; y en ellos la vida cotidiana es un continuo referente, así como Unamuno y Bergson e incluso rápidamente y por mención Inmanuel Kant.

3. ¿Quién soy yo?

El punto de partida es el autorreconocimiento, quién soy yo y la respuesta más ajustadamente honesta, ¿Quién soy yo? La respuesta parece clara y la respuesta empieza por parecerlo también: (a) hoy soy un profesor de francés (¡lengua viva!), (b) ayer, ayer era un maestro que se inspiraba repasando el *Gay saber* de Nietzsche; ayer era un aprendiz de discursos y palabras; (c) hoy, con la experiencia del pasado, de ese camino ya andado, descubro que fui un aprendiz solamente y que ahora devengo docente, maestro de francés en un pueblo español campesino, noble, ingenuo de la ciencia y la política e inmensamente católico, un pueblo casi abandonado de Dios y de los hombres, la Baeza de 1913, previa a una presentida amenaza mundial de Gran Guerra.

Soy yo, quien está en Baeza, “[...] en un pueblo húmedo y frío,/ destartalado y sombrío,/ entre andaluz y manchego” (vv. 5-7). Soy un docente que enseña una lengua propia del antiguo invasor y eterno rival y vecino, el francés. Soy un docente de una lengua que pocos hablan correctamente en este pueblo (mundo) en que me encuentro a diario, pueblo destartalado (desarticulado, caótico), repleto de bruma y frío, pueblo helado... en más de un sentido..., pueblo que en 1913 es pueblo anónimo, agonizante o muerto.

4. El mundo que me rodea

Será hasta 1914 que don José Ortega y Gasset (1883-1955), filósofo y difusor español, declare por escrito en sus *Meditaciones del Quijote*, publicado por la Residencia de Estudiantes, entonces centro editorial de los jóvenes profesores y escritores españoles, su apotegma filosófico: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”²; quiere decir, el ser humano es un yo que se compone del yo personalísimo (interior) y del yo externo y extrovertido rodeado (¿aprisionado?) necesariamente por un contorno, el contorno que a cada quien le corresponde como ser con espacio, tiempo, cuerpo e incluso como realidad histórica y espiritual a desarrollar (autoformación y proyecto).

Machado, después de ubicarse quién es él, se concentra en ubicarse con el lugar, en el lugar por dónde va, en el mundo: soy en Baeza, durante el invierno de 1913, estoy pegado al fuego del hogar, a fin de sobrellevar la inexistente calefacción de que gozan los países desarrollados modernos y la helada ambiental que se cierne abrazadora desde fuera hacia mi propio cuerpo. “Fuera llueve un agua fina,/ que ora se trueca en neblina,/ ora se torna en aguanieve” (vv. 8-11).

Esa naturaleza es reconocida por el autor como una naturaleza con leyes periódicas, recurrentes, muy bien establecidas, exactas, tan exactas que es presumible aceptar una matemática interior en el gran libro de la naturaleza: “Llueve,

llueve [...] agua constante y menuda sobre alcaceles [campos cultivados con cebada y alfalfa] y habares [terrenos de habas], viñedos y olivares” (vv. 14-16). Llueve con certera precisión, y por cumplida necesidad natural. con lo que se logrará obtener aquellos y otros productos de campo y así vivir en el año que viene y que ya está encima. ¡La naturaleza es sabia y organizada! ¡Sabiamente organizada! ¡Y eso lo sabe el pueblo y por eso el pueblo es sabio! ¡Y el pueblo lo sabe por compartir a diario con la naturaleza y sin necesidad de ir a recibir lecciones en la Universidad!

En consecuencia, y contrario a lo que se parezca desconocer, Antonio Machado hace un juicio de creencia causal y la descubre también en el alma popular: “¡Señor, ¡qué bien haces” tu obra natural! (vv. 13-14). La declaración acerca de esta causalidad *naturante* (divina, creadora, sostenedora, planificadora providente, geométrica, matemática y arquitecta) es personalizada por Machado con vistas a una acción *naturante-naturalizada-natural* (triple, entonces): el Señor activa, favorece, planifica y envía su lluvia, su agua constante y menuda, esa agua muda sobre los campos, sobre las semillas, sobre los sembradíos, sobre los frutos que en el futuro estarán en los mercadillos y en los platos y las mesas para alimentar y, de esta manera, incluso sobre la vida humana de un futuro presente en el año porvenir. Luego ese Señor es exacto, matemático relojero y persona buena, sobre todo es bueno, tan bueno como la naturaleza que, como Señor, quiso crear y siempre renueva.

El poeta Machado reconoce la gentileza y dadivosidad de semejante Señor, ¡de ese Señor y no de otro Señor! Por eso al poeta sólo le resta y no le molesta *bendecir* (agradecer) a ese Señor, de igual manera que hacen los labriegos españoles: “Te bendecirán conmigo,/ los sembradores de trigo;/ los que viven de coger la aceituna;/ los que esperan la fortuna/ de comer” (vv. 19-24)³. Machado no permanece en ese agradecimiento al matemático arquitecto, preciso relojero de la naturaleza que se acuerda de la gente también; no, sabe lo terrible de depender (sobre todo los labriegos) de “la traidora rueda del año”, de esa moneda que es como una rueda de lotería de año en año: ¡hoy hubo cosecha, mañana... mañana quién lo sabe! Mañana será mañana. Machado sabe que la suerte de los cultivos no depende siempre del deseo humano del agricultor, depende e incluye también de los giros de lo inesperado que, como puede ser fiel al pronóstico cíclico acertado, con mala suerte puede ser la experiencia de una catástrofe natural, la demostración de los alcances de alguna perversidad humana. Machado conoce cómo se deprecian y qué tan fácilmente las oportunidades de seguir vivo, caminando como un ser humano vivo. Por eso se debe estar contento y agradecido:

Llueve, llueve; tu neblina
que se torne en aguanieve,
y otra vez en agua fina!
¡Llueve, Señor, llueve, llueve! (vv. 30-33)

5. El momento de la meditación: el tiempo es encontrado

La plomiza tarde de neblina y lluvia, la neblina paseante, la continua suave y muda lluvia invitan al sueño, al reposo y a la meditación: en la tarde que va tamizada por la lluvia y el cristal se puede soñar y meditar. El reloj mide el tiempo y es como

el tiempo, no cesa de ser, su repetitivo tic-tac siempre golpea, es como el tiempo. Tanto el tic-tac del reloj como el tiempo golpean y golpean y de tanto golpear... se nos olvidan; el ser humano los olvida, olvida que el reloj de cada vida va corriendo y que el tiempo como corre, pasa, el tiempo pasa corriendo y se va corriendo. El tiempo pasa. El ser humano olvida que cabalga sobre el tiempo y que su vida es radicalmente su propio tiempo, el tiempo personal, aunque no siempre personalizado, formado y auto-diseñado por cada quien.

El reloj..., ¡corazón de metal!, el ser humano, corazón de carne y que a veces se aburre... en el tiempo, ¡¡¡con el tiempo!!! Despreciado el tiempo por cada quien, de cada quien, equivale entonces a despreciar la propia oportunidad de vivir la propia vida. Los pueblos pueden hacer caso omiso del tiempo, pueden clausurar sus oídos y su conciencia al paso de la vida y al hecho de que la vida es caminar haciendo un proyecto personal (autónomo, decidido personalmente) con la vida propia. Así, es posible preguntar y responderse ya no por las personas que “matan” el tiempo, sino por los pueblos que desprecian y malogran su propio tiempo. “En estos pueblos, ¿se escucha/ el latir del tiempo? No” (vv. 47-49). “En estos pueblos se lucha/sin tregua con el reló” (vv. 50-51). La interioridad que se hace vida sólo se descubre cuando se descubre el tiempo de la meditación. Los trabajadores se desgastan de sol a sol y por la noche oran, comen y se quedan rendidos. Estos pueblos son la constancia histórica y real de que hay pueblos que tienen una vida molida por el trabajo y la rutina o que hay otros pueblos en los que la maquinización y la utilidad favorecen ser indiferentes a darle valor a la propia vida, sea ésta individual (personal) o popular (histórica y social): los pueblos a veces, casi siempre, viven adormecidos, no saben de despertar ni que lo importante siempre es despertar. El pueblo no lo sabe y no lo puede saber, porque lucha sin tregua contra el reloj (*reló*, dice el pueblo), porque el tiempo vital del pueblo (y personal, en la gente del pueblo) ha sido carcomido y anestesiado por las monotonías cotidianas. Por eso, el tiempo popular (y personal del pueblo) es un tiempo siempre vacío, sin conciencia, sin interioridad plena, sin meditación (cf. vv. 47-52 N).

La meditación de Machado prosigue: cotidianamente, cada día se compone de acciones donde se puede ver la naturaleza, estar en el mundo de entorno, escuchar el reloj y su tiempo y escuchar nuestro tiempo personal y percatarse de una tarea personalísima, propia de cada quien con ese tiempo que nos toca en suerte vivir. En el proceso de la reflexión sobre el reloj (*reló*), y con ello sobre el propio tiempo personal, es posible advertir la urgencia de resolver una inquietud: “¿Es tu tiempo, reloj, mi tiempo?” (v. 54). Esto equivale tanto como afirmar preguntando: ¿Reloj, tu tiempo es realmente mi vida o he vivido engañado y autoengañándome? Con una sincera meditación el poeta logra una brutal, tremenda y contundente respuesta (auto-confesión):

(Tic-tic-tic-tic)... Era un día
(tic-tic-tic) que pasó,
y lo que yo más quería
la muerte se lo llevó. (vv. 55-58)

En efecto, de contar con cuatro tic-tic y un día por vivir llegamos a encontrarnos que nos restan tres tic-tic de vida en el reloj personal y que este día se nos fue, pasó y no vuelve más. Advertimos con esos pasos, con “esas desapariciones”, además, que lo que más se ama (y lo que no se ama también) la muerte se lo lleva, la muerte lo desaparece. Con el tiempo que pasa desaparece lo que se ama y lo que no se ama. Nada permanece con nadie por más que se ame ese bien. Descubrimos, finalmente, que el ser humano experimenta, tarde o temprano, el peso de las ausencias y de la conciencia inmediata de su segura desaparición de entre los seres humanos. El paso del tiempo es un detonante personal: llegará el momento en que cada quien y cada pueblo⁴, se percate de que la vida se ha ido... y que lo humano propiamente es hacer acciones y pasar, morir y que, en el mejor de los casos, es dejar recuerdos en la memoria de los demás.

6. Nuevos hallazgos en la meditación: el hallazgo de la posibilidad de dialogar:

6.1. El diálogo con el Señor de la lluvia:

Ese día que se va pasando permite al poeta meditar y entre sus meditaciones surgen los campos de Castilla que van como recuerdos. Aquello que han sido vivencias formativas, vivencias de valía y mucho más cuando se admira la belleza natural se conservan en las galerías del alma. Los campos de Castilla son recordados con la nostalgia de los bello vivido que se ha ido y son acompañados por el clamor de las campanas vecinas y por el repiqueteo de la lluvia sobre las ventanas. La unión de estos elementos se funde en una asociación integrada por el encuentro de hoy-el recuerdo de ayer-la vivencia siempre posible de saberse viviendo un instante. Así se logra la integración de esta imagen-recuerdo-vivencia actualizada: Dios, fantástico labrador junto a los campos de Castilla. Un diálogo íntimo es la prolongación de esa experiencia: “;Señor, cuánto te bendecirán los sembradores del pan!” (vv. 64-66). Se reconoce a ese Señor como propiciador de la lluvia (“la lluvia ley”, v. 67) y con ello del trigo de calidad que obtendrán los sembradores para hacer luego pan; ese Señor es dueño y soberano de la naturaleza y favorecedor de la alimentación de todos los hombres. La ley natural de ese Señor se refleja en el fenómeno lluvioso que baña tanto los campos arados por las bestias como los palacios del rey. Dios es Dios de todos, campesinos y nobles. Dios no es propiedad y uso de nadie: todos en España son iguales y Dios es el Señor y Dios de todos. ¿Cuál es ese Señor de Machado? El Señor de la ley que rige la naturaleza, el Señor que se descubre en la naturaleza, el Señor que propicia la lluvia y el pan y el agua, sea sobre campesinos o sobre nobles.

6.2. El diálogo con la lluvia y con el agua:

El diálogo con el Arquitecto Legislativo divino se desliza luego hacia diálogo también íntimo con el agua:

¡Oh, agua buena, deja vida
en tu huida!
¡Oh tú que vas gota a gota,
fuente a fuente y río a río,
como este tiempo de hastío
corriendo a la mar remota. (vv. 70-75)

Se le solicita a la lluvia, que es agua, que vez haya caído sobre toda la tierra no sea recordada como riada, como inundación destructiva, como muerte, sino como medio para favorecer la vida en general, que obedezca por favor a su propósito natural, ser fuente de vida (“deja vida en tu huida!”. vv. 70-71). El poeta reconoce, así, en el agua su progresiva realidad sustancial de transformación: favorece el crecimiento de los cultivos, la producción y existencia de los alimentos, la existencia real de las fuentes, de los ríos y del mar. Las gotas de agua tejen fuentes, ríos y mares. La interioridad del poeta retorna inexplicablemente una vez más al tiempo, como una consecuencia entre otras de estar dialogando con la lluvia y con el agua: cada gota sumada a otra gota le recuerda los ríos que se forman con los instantes vitales humanos, esos instantes que luego permiten recordar que la vida humana se constituye de la reunión de instantes siempre tan pequeños.

Inexpresable resulta entonces la vida, inexpresable porque se compone de fardos continuos de agobiantes instantes que no cesan de integrarse unos a otros dando lugar a eso que es la vida de cada quien. ¡Tiempo personal, ¿cómo es posible que no te hartes, que no te sacies, de fastidiarte sumando un instante a otro instante para dar lugar siempre a la vida humana?!!! A causa de esa suma, como gotas de gotas a más gotas para formar el mar, así también se forma el mar que la vida humana de cada quien.

La imagen que recorre este nuevo diálogo íntimo concurre hacia la semejanza de todo cuanto “quiere nacer” (v. 76) y hacia todo cuanto es humano y que, indefectiblemente por humano que es, se convierte en motivo o elemento de la razón o de la locura o de la amargura, del querer o no poder, del creer y no poder creer. Así, el paralelo de la imagen entre tiempo-mar-vida se destaca en estos nuevos términos:

[...] como este tiempo de hastío

corriendo a la mar remota,
con cuanto quiere nacer,
cuanto espera
florece
al sol de la primavera,
sé piadosa que mañana
serás espiga temprana,
prado verde, carne rosa,
y más: razón y locura
y amargura
de querer y no poder
creer, creer y creer. (vv. 74-87)

Resta destacar, por lo tanto, los siguientes elementos:

- 1) existe el tiempo de hastío formado de reuniones incesantes y nunca infaltables de instantes; se retrata el tiempo como sustancia de la vida humana;
- 2) todo cuanto es, incluida la vida humana y toda vida naciente, recorre un incesante cambio hacia su desaparición segura; todo instante, individual o colectivo tiende a su garantizada desaparición: todo cuanto es, dejará de ser, eso también es ley de la naturaleza (“corriendo a la mar remota”, v. 75);
- 3) se sigue de lo anterior que todo cuanto existe es momentáneo, perentorio; la vida humana se desarrolla en un instante y como una realidad vívida y muy personal de conciencia sumada a instantes en que marca el paso quien anda y que, por ir andando, cesa de andar un día; así, llegará un final inevitable cuando ese andar llegue a la mar (= la muerte como mar océano);
- 4) las acciones humanas no quedan eximidas de este paso-desaparición: cada una de las acciones y actividades humanas, aunque individuales y cargadas de toda la intensidad que la decisión y libertad les quieran conceder, han de ser para desaparecer algunas casi inmediatamente, otras permanecerán más que sus autores, son las que se llamarán obras de la humanidad. Sin embargo, todo es una pequeña gota de agua en ese inmenso ser histórico que es la existencia colectiva; todo es momentáneamente, existencia perentoria y real, río o mar océano personal, pero a fin de cuentas reunión de una gota unida a otra gota que, como todo, corre hacia la mar remota”, v. 75);
- 5) los elementos vitales de la naturaleza están a la mano del hombre y cada quien puede contemplarlos con sólo llegar a su propia interioridad; así, el ser interior humano logra descubrir que hay cosas en la naturaleza que quieren nacer, otras que esperan vivir de cierta manera, otras muchas que evolucionan, cambian y son las mismas transformándose; se incluye en esa pequeña realidad interior la experiencia de la posibilidad concreta de ser capaz de descubrir la percepción de que la propia vida humana es una realidad mutante: unas veces razón y otras locura, amargura y siempre un deseo de ser y una sentida resistencia a no haber sido lo que se pudo ser e incluso de haber sido lo que se fue.

La vida humana y la naturaleza, por lo tanto, se conjugan: el ser humano descubre el valor transitivo, regenerador y pedagógico oculto como ley en la naturaleza y, a su vez, se auto-descubre aquel a sí mismo al descubrir la naturaleza de entorno. La lección final es tan sintética como dramática: es la constatación definitiva de limitación humana; la vida es una voluntad y un poder de voluntad y es también la experiencia de la limitación evidente de esa voluntad; la voluntad humana quiere, pero la realidad se esquivo y quiebra las voluntades. La vida humana es, entonces, la fractura de la voluntad y la pervivencia de los propósitos: querer creer; creer y creer pese a no

poder más andar donde se quiere y como se desea andar. Se trata, en consecuencia, de pese a todo no perder la proporción de las cosas: andar, atreverse andar⁵.

7. Un efecto de la meditación: percatarse de sí

La lluvia ha pasado, ha sido, cumplió su propósito; en Antonio Machado se identifican andar y cumplir con un propósito; en efecto, pueden ser lo mismo si es que se ha cumplido con el andar del diseño propuesto, sea porque el elemento natural obedece la ley de la naturaleza, sea porque el ser humano libremente y bajo el peso de su voluntario caminar se decidió andar por los caminos a que lo arrastró su vocación personal. En el primer caso, el acontecimiento natural es obediente a la ley de su Señor, que es el Señor del poeta; y, en el segundo caso todo depende de la consecuente fidelidad a la propia conciencia⁶. En medio de esa realidad que se descubre como efecto de los datos externos que reviven la actividad de la conciencia humana del poeta, puede ser que tal vez permanezca un rastro de agua y de lluvia deslizándose aquí o allá, pero ya va anocheciendo en ese día cotidiano. La débil bombilla es débil, sí, ;pero es mejor que una cerilla (fósforo)! Para ese instante hay luz tenue, así como el poeta yace ahora desconcertado, entre penumbras de conciencia. La bombilla poco a poco reanima, se vuelve roja primero y luego brilla reanimada; una bombilla es mejor que estar ciego y absolutamente desorientado⁷. Saber que se va el tiempo y que éste es vida que se nos va es mejor que nunca saberlo. Saber esto, aunque no se pueda explicar cómo y por qué sucede así y no es otra la realidad, es mejor que el desconocimiento de la propia vocación y del sentido humano, expresado incluso en sentido artístico e histórico colectivo social. Saber y sentir algo es mucho mejor que no saber ni sentir; por eso, el poeta está desconcertado, desorientado, ¿dónde dejé las gafas?, pregunta (vv. 94-95). En un día cotidiano, como este, todo es posible, incluso con ese acto de olvido tan frecuente que como siempre nos lleva a preguntarnos, dónde quedaron las gafas, dónde me las quité o dónde las dejé. Misteriosamente Dios vuelve a la escena, en este momento escena de desorientación personal:

Dios sabe dónde andarán
mis gafas..
entre librotos,
revistas y papelotes,
¿quién las encontrará?... Aquí están. (vv. 94-97)

¿Qué ha sucedido hasta entonces? Llovió, la mente y la interioridad se conjugaron y divagaron como ensimismamiento personal entre la lluvia, el agua, la naturaleza y las leyes naturales y un Señor y las gafas se perdieron entre libros, revistas y papelotes sin saber cómo ni por qué. Y las gafas también aparecieron, casi sin saber cómo ni por qué. La vida, en algunas condiciones, enseña al ser humano que algo sencillo e inesperado puede suceder tarde o temprano. La conciencia atenta descubre que el acontecimiento inesperado existe y que no es suficiente la planificación ni el control racional de los acontecimientos a ningún ser humano. El poeta salió de su

interioridad donde la lluvia (dato externo) lo sumergió en meditaciones interiores (datos interiores, datos de intimidad personalmente inmediatos).

Ahora el poeta topa con un libro en su escritorio, es un libro recién escrito, es un libro nuevo que ya ha leído y que ha sido publicado ese mismo año de 1913; es un libro escrito por Miguel de Unamuno. Miguel de Unamuno lo asocia Machado con varias cosas; la más intensa es la agitación que describe y que trasmite: España, ¿nace o resucita? La alternativa es crucial: si España nace, luego nunca ha existido antes (vivido); si España resucita, entonces había muerto y estaba sepultada. A España le ocurre algo: o nace o deja de estar muerta. En ese día anochecido, el poeta se identifica con Unamuno y su lúgubre planteamiento acerca de España:

Siempre te ha sido, ¡oh Rector

de Salamanca!, leal
este humilde profesor
de un instituto rural. (vv. 104-107).

No sólo se encuentran las gafas entre los libros y entre los libros un libro de Miguel de Unamuno recientemente publicado y leído; también se da con el recuerdo muy personal del Rector de la Universidad de Salamanca; también se da con la fidelidad a su pensamiento y con la amarga verdad de que la vida de España es una vida ambigua flechada por una alternativa: o España no ha existido o España está muerta; quiere decir tajantemente: ¡o España nace o España resucita! Se trata, consecuentemente, de una alternativa a seguir, de poner en juego el desarrollo del peso de la decisión de caminar en uno u otro sentido a favor cada quien de sí mismo y, además, favor, a modo colectivo, de toda España.

Machado admite con Unamuno, además, la coincidencia del sentir mutuo acerca de España; ve en Unamuno al Maestro ideal; se coincide con la manera de éste de estimar la filosofía: esa manera de tratarla como un aficionado (diletantismo), de una modo versátil y ocasional (voltaria), por divertir y atraer a la reflexión y formar una conciencia donde no existe aún (funambulesca). Y en el mejor gesto cordial de discípulo, hace suya la identidad entre filosofía y poesía. Y así parece decir a Unamuno:

Esa tu filosofía [...]
Agua de buen manantial,
siempre viva,
fugitiva;
poesía, cosa cordial. (vv. 108; 112-115).

O con mayor cercanía: “Esa tu filosofía [...] gran Don Miguel es la mía” (vv. 108 y 111).

Luego el poeta descubre y reconoce en Unamuno la filosofía como idéntica a la poesía (filosofía poética); filosofía donde “[...] no hay cimiento ni en el alma ni en el viento. Bagadora, marinera, hacia la mar sin ribera” (vv. 117-121).

La filosofía es sólo un elemento orientador para navegar mar adentro, en ese mar que es la vida, que es bogar mar adentro. Pero véase bien, esa filosofía, además, de poética, se admite sin fundamento, sin principio y sin cimiento para fundar un

sistema tradicional del pensamiento, un edificio o algo parecido; con esa filosofía sólo se hace viaje en el mar que es la vida o hacia la otra imagen de mar que es la muerte⁸. En consecuencia, el poeta admite que no hay riberas sólidas para afianzar y asegurar esa cosa que es la vida; la vida se hace, no viene hecha ni se puede pedir a nadie que la haga ni ande por uno. Más aún, la vida no es un concreto material dado, es un alejarse de seguridades y de estribaciones materiales; la vida es andar como Jesús sobre el mar⁹. La vida humana no tiene fundamentos, sí tiene drama, inventiva, creatividad y algo de teatro; la vida humana no es material porque es creación espiritual (decisión-voluntad-libertad-querer-crear-crear-crear), porque es atrevimiento y riesgo al andar sobre los caminos de alta mar.

Al lado del libro de Unamuno, quizá *El Sentimiento trágico de la vida*, encuentra el ahora des-ensimismado poeta otro libro sobre su mesa y que también ya ha leído, su autor es Enrique Bergson¹⁰:

Enrique Bergson: *Los datos
inmediatos
de la conciencia. ¿Esto es
otro embeleco francés?* (vv. 122-125).

Bergson, su libro de 1889, ¿otra atractiva seducción creada por los franceses? ¿Un placebo para los españoles? ¿Un distractor ante las realidades que se han vivido y se viven en España? Bergson, por lo pronto, semeja un pícaro, un tunante (v. 126); hábilmente evita introducir en sus razonamientos la grave aporía del alma, la antinomia kantiana de la inmortalidad humana; Bergson parece hacer tema de su filosofía la libertad completa, la más exacta y posible: libertad es la búsqueda propia de la perfección moral y es la opción para elegir, es el libre albedrío. Bergson es un astuto judío que divaga en su pequeño cuarto de estudio, como un experto matemático, entre argumentos intelectuales y realidades vitales. Divaga sobre la libertad humana que se teje en el tiempo-duración humanos en que consiste el hecho de estar vivos.

Unamuno como Machado, Machado como Bergson: los tres navegando en el océano, preguntándose por la vida sin menor o mayor inmortalidad humana a ser demostrada, arriesgando toda la vida en un zarpazo de cara al mismo oscuro mar adentro.

No está mal:
cada sabio, su problema,
y cada loco, su tema.
Algo importa
que en la vida mala y corta
que llevamos
libres o siervos seamos;
mas si vamos
a la mar,
lo mismo nos han de dar. (vv. 134-143).

Y así, confiesa Machado, realmente poco es todo y pocas son todas las especulaciones, respecto a lo ya dicho por Salomón y otros sabios en cuanto a la vida humana, sus entresijos y sus significados.

¿Todo es
soledad de soledades,
vanidad de vanidades,
que dijo Eclesiastés? (vv. 148-151)¹¹.

8. Pasa, todo pasa en este día

El poema como la vida cobra un giro. De repente el espacio en que uno se encuentra ya no es importante; a fin de cuenta, vivir humanamente es imposible sin contar con un espacio, aunque a uno ese espacio le sea a veces indiferente. Ahora ya ha concluido la luz del día y la meditación, tal vez el día depare algo más, algún momento para reflexionar más breve o coloquialmente. Pero de súbito el poeta parece lanzar una sorpresiva reacción¹². Es hora de retirarse. Parece desconocerse o no importar dónde se estaba, dónde se está cuando se trata de ir viviendo cada día. En un momento del día todo puede pasar y con ello dejar de ser lo que es y se está viviendo y transformarse o dar lugar, por lo tanto, a otra vivencia. La novedad de las vivencias, la sustitución de unas por otras es una entera posibilidad a lo largo del día. En el poema es tiempo de retirarse, de abandonar un lugar en el que nos ha tomado el anochecer.

Mi paraguas, mi sombrero,
mi gabán... El aguacero
amaina... Vámonos, pues. (vv. 152-154).

Y así, de regreso a un nuevo y ya conocido espacio, la calle; y la calle da con la botica y en la botica se da con la posibilidad de una conversación. Los espacios siempre serán necesarios a la vida del ser humano, lo mismo los tiempos y lo mismo la necesidad de intercambiar palabras y experiencias con otros. Entre un espacio y otro se deambula y cotidianamente pueden ser los mismos espacios (p. ej. el instituto, el campo, el despacho de profesor en el instituto de Baeza, la calle, la botica y el hogar que espera; los tiempos son distintos y la gente tal vez; la posibilidad de la vivencia que trae el avance y paso del día definitivamente siempre es enteramente nueva. Aquí introduce Antonio Machado una conversación de dos. Lugar, la botica del farmacéutico y gimnasta español Adolfo Almazón, allí al atardecer se reunían los profesores del lugar a conversar. El tema de este día anochecido es la política: -¿cuándo cambiarán las cosas en España? ¿Por qué los liberales son tan inmorales? -No hay que inquietarse tanto, también los liberales pasarán; y ya verá usted, con la llegada de los carnavales, los conservadores parecerán otra vez de verdad, ya los verá argumentando, creyendo que administran su casa; y luego, con el paso del carnaval, todo cambiará de nuevo; todo cambia, amigo. “Todo llega y todo pasa” (v. 166). -Sobre política es vano angustiarse, la política no hace más que ruido; la vida de

nadie debe hacerse desde la política, esa desmedida no debe aceptarse; la vida se hace desde la propia libertad, desde la angustia personal, las congojas de lanzarse de cara al inmenso mar adentro¹³. -La vida propia personal se hace pese a la política. Nada es eterno: ningún político o tipo de gobierno duran para siempre... no hay mal que dure cien años ni cuerpo que lo resista. Eso parece ser la conversación que a esas horas de la noche tiene enfrascados a los profesores en la botica de Baeza. Quiere decir, y hacia ahí conduce Machado la conversación que se ofrece en la descripción de este segmento del poema, la naturaleza es un ejemplo similar a lo que acontece al ser humano que vive cada día, es un ejemplo para cada ser humano. Éstos deben contemplar la naturaleza que les rodea, el mundo, y aprender para su vida. Así como ocurre en la naturaleza, así ocurre en la vida humana. La cebada va creciendo en los campos y llega a estar crecida; las habas también y cuando llega marzo todo tendrá frutos y flor... y luego vendrá el invierno con su escarcha y con sus hielos y en los veranos que también vendrán se escucharán los gritos de todos al Cielo pidiendo agua a torrentes; vendrán esos tiempos de los ahogos de los sembradores en medio de mil calores y fatigas extenuantes y lloverá de nuevo, como siempre ha llovido y crecerán las verduras. Siempre es así en la naturaleza, siempre así y cuando Dios quería y quiere (v. 188).

En consecuencia, la naturaleza cambia, pasa, es precedera; pero la naturaleza pasa cumpliendo con sus ciclos siempre renovados la ley de su Señor; la ley de ese Señor que se esconde en la naturaleza y que indirectamente vela en el cumplimiento cósmico por la alimentación de los campesinos, de los nobles y de toda España. Sin embargo, a ese aspecto de la vida humana que no es encontrarse en la naturaleza ni depender de ella, a ese resto que es ser ejecutivo de la propia vida y caminar haciéndola a ella, a ese resto no le competen ni leyes ni querer divinos: eso depende enteramente del yo soy de cada quien. Ese resto de la vida humana, ese darle rumbo y consistencia a la vida propia y concederse el ejercicio de la libertad para perfeccionarla, ese recorrido le corresponde enteramente sólo a cada ser humano y nadie lo puede andar por otro. En este aspecto, nadie es más que nadie.

-Tras estos tiempos, vendrán
otros tiempos y otros y otros,
y lo mismo que nosotros
otros se jorobarán.
Así es la vida, Don Juan.
-Es verdad, así es la vida. (vv. 171-176).

Tic-tic, tic-tic... Ya pasó
un día como otro día. (vv. 190-191).

Ley de la naturaleza: el sol concluyó su ciclo, la luna marcó a la noche; la noche lleva a descansar a las gentes, al final del andar por ese día... aunque dormir es una manera inconsciente de andar. Por eso, lo importante no es dormir ni estar despiertos, lo importante es despertar¹⁴ para andar mañana. El día de hoy pasó ya y pasa cada quien por cada día que se va; cada uno pasa en cada día que pasa y que

concluye cuando ese día concluye. Los días concluyen su existencia, igual que todo ser humano algún día concluirá su propia existencia, su vida misma. ¿Monotonía?, pregunta Machado. No, contesta: la monotonía es propia del reloj, de ese cacharro de metal; la monotonía no es propia del corazón que late, no es propia de los latidos del corazón; la monotonía es ajena a quien camina cada día queriendo caminar; la monotonía no se encuentra en quien tiene voluntad de vivir, en quien quiere seguir creyendo en algo a lo largo del día; tampoco hay monotonía en el corazón de quien cree que después de dormir hay un despertar y un nuevo día y que en cada camino de ese nuevo día hay algo trascendental que cada uno habiéndolo construido ayer puede llevarlo a mejor término hoy¹⁵. Ese es precisamente el acto de seguir viviendo y el mérito de conservarse despierto en el camino que se anda. Sólo quien es consciente puede saber que va andando y por dónde anda y qué hace en su camino; sólo quien está consciente puede saber a dónde lleva dar un paso y luego otro. Estar consciente es la condición indispensable para desarrollar en la dirección que uno quiere y debe los nuevos pasos que hacer en ese nuevo día cotidiano. Estar consciente es lo que ocurre en el proceso de la meditación y es el paso preliminar para comprender y tener confianza y por eso es un preliminar necesario para amar¹⁶. Estar consciente sólo es posible si se tiene un corazón de carne y latidos de amor¹⁷. Caminar no es dar tumbos aquí y allá, eso es caminar entre tinieblas o en la oscuridad; caminar de verdad y hacer el camino de cada día implica la esperanza de recorrer el camino y de amar con el corazón el paso que se piensa dar¹⁸.

Sobre mi mesa *Los datos*
de la conciencia, inmediatos.
No está mal
Este yo fundamental,
contingente y libre, a ratos,
creativo, original;
este yo que vive y siente
dentro la carne mortal
¡ay! por saltar impaciente
las bardas de su corral. (vv. 194-203).

Rescatemos, a modo de conclusión, lo que ya al acostarse descubre nuestro poeta en ese día que ha pasado.

- 1) Topa sin quererlo con un objeto, un libro que ya ha leído y vuelto a revisar al atardecer. Los objetos se aparecen a uno, por eso se dice que los objetos están ante uno. Cómo le sean dados los objetos a la percepción de cada uno eso sí es muy distinto¹⁹. La sensibilidad individual es algo más que sólo tener un cuerpo y recurrir a cinco sentidos sensoriales. Ciertamente hay caminos que andan los sonámbulos, así como hay gente que anda muerta en vida; significa, hay quienes desconocen que la vida es aquí y ahora y que se hace en el camino y despierto y andando como Jesús sobre el mar.
- 2) *Los datos de la conciencia* (Machado abrevia, *Los datos*), los datos...

¡inmediatos! de la conciencia, así lo termina de calificar Machado. Quiere decir, dato es todo lo que rodea al ser humano y que, éste siendo consciente, puede captar y comprender e integrar como suyo, dentro de su ámbito estrictamente personal. Entonces, cuando se vive cotidianamente tiene valía afinar la conciencia hacia las realidades más inmediatas a cada quien, a cada yo. La indiferencia al mundo circundante pasa irremediable factura: esa desconexión implica una ruptura entre el yo y su mundo y un evidente peligro a la hora de emprender la realización del camino vital. La fractura entre el yo y su mundo es materialmente el camino de la confusión de la vida y del sometimiento a otros. Algo es muy claro: nadie puede vivir sin encontrarse en el mundo; pero algo es más rotundamente claro y peligroso: nadie puede dejar en manos de otro la administración de su propia vida, incluido su correspondiente mundo circunstancial. Sin embargo, es posible el paso de los autómatas, de quienes no desarrollan su humanidad, de quienes no se percatan que no solamente poseen un cuerpo.

3) Con la conciencia se descubre la interioridad humana y que desde ésta se da la existencia radical del yo personal; éste existe, es una realidad irrefutable, pero percatarse de ello es sólo posible por el recurso del viaje a la conciencia, a los datos inmediatos de la conciencia, a la selva muchas veces inexplorada de la interioridad humana.

4) El yo descubierto por la conciencia no es el yo conceptual, sino el fundamental: el yo que goza de una razón, el que vive de emociones contradictorias, el que experimenta la razón y a veces comete actos de locura a causa de sus variados sentimientos y encontradas emociones, el que puede sumirse posteriormente en tormentosas y frecuentes amarguras o en la progresiva nostalgia, aquel yo íntimo que puede querer y cree que puede y que a su vez se inunda de temores y de deseos, a veces de morir y a veces de vivir.

Ese yo fundamental es el que absorbe sus propias experiencias cotidianas como datos, los que momentos después integra a sí mismo como recuerdos, como insatisfacciones o triunfos; ese es el yo donde reside la memoria. Es el yo donde habitan las personas amadas, donde residen los “tú esenciales”, esas personas que se han tratado más allá del saludo, a lo largo de ese trayecto de caminar paso a paso al lado del otro, proceso en el que también consiste la vida.

Ese yo es el yo fundamental de Antonio Machado; se trata ciertamente un yo-ser limitado por su espacio, por su tiempo y por la historia y por lo que algunos hacen con la historia y desde las organizaciones sociales contra los demás. Ciertamente eso es así. Y más aún, ese yo también es limitado al no poder evitar los inesperados eventos que le traerá cada día; pero es también, ese yo que ha de elegir qué paso dar y cuál negar; el yo que no puede esperararlo todo ni del alma ni del viento, porque está pisando un camino sin riberas, donde sólo permanece como constante la aventura marinera.

Se trata, entonces, de un yo limitado en algunos aspectos, pero (a veces) más libre en otros; ese yo que, cuando es libre, aunque sienta la sofocación de lo inevitable sobre sí que lo limita, y aunque desde su carne mortal guarda una interioridad y la realización íntima de ésta; la cual se puede expresar como la consumación de su vida espiritual (= acceso y consistencia de la verdadera libertad = Bergson); como la aspiración de una vida menos urgida, menos agónica y con un diseño más trascendental (= Unamuno); y, como la conclusión del andar del hombre bueno en muchos aspectos (Machado). Un yo que sabe tanto de su carne como de su espíritu; de ese espíritu suyo que vuela y ama impaciente por saltarse las fronteras que señalan los límites de la propia vida espiritual y que, por eso, tiene como reto hacer de cada día de su vida una vida nueva, la incansable labor del corazón que siendo de carne no puede sino amar. Ese yo que incluso incluye al sueño como parte de sí; el sueño, ese otro mundo que no se puede negar y donde todo es posible, incluso encontrar lo que se perdió y a la mujer amada alguna vez, a ella que la muerte tuvo el atrevimiento de arrebatársela del mundo mortal; sueño donde todo es posible, incluso conversar con Dios, con ese Dios que en la sabiduría popular, se dice, que tiene su tiempo para todo y que quiere que de alguna u otra manera algo bueno ocurra y que tal vez, quizá tal vez, ama a quien sueña para andar después²⁰. Ese, y no otro, es el yo fundamental que Antonio Machado descubre en un día cotidiano. Ese yo fundamental es el yo verdadero, el no sólo cuerpo y pensamiento. Ese yo, dirá Machado, será cósmicamente poca cosa, pero por su interioridad qué gran cosa! Un yo, que moralmente, no debería morir.

Conclusion

Notas

1. Las referencias a esta poesía y de la obra de Machado, hasta que no se señale lo contrario, se hacen desde la edición de Antonio Machado: *Obras. Poesía y Prosa*, editada por Aurora de Albornoz y Guillermo de Torre; Losada, 1973. La poesía en cuestión se ubica entre las páginas 196-201 de esta edición.
2. José Ortega y Gasset: *Meditaciones del Quijote*. En: OC I, 757. Puede estimarse que Ortega enuncia la filosofía del hombre y el mundo con toda claridad y que Machado la prelude en sus poemas.
3. Agradecen quienes siembran y ven resultados; esperan quienes saben que la fortuna puede cambiar por muchas circunstancias, por ejemplo, la resistencia inesperada de la naturaleza (la sequía, el huracán, la riada) o la voluntad de algunos hombres (el acaparamiento alimentario, la sobrevaloración de costos y de precios, la inconsecuencia administrativa de los políticos, el egoísmo de algunos y de manera significativa la guerra).

4. En el pensamiento de Antonio Machado el pueblo goza de la sabiduría popular, la cual se destaca en los refranes y en la manera práctica de enfrentar y llevar la vida cotidiana. Esta sabiduría tiene rasgos algunas veces regionales y herencias culturales de familia. Esta sabiduría es una riqueza que pierden generalmente las grandes ciudades. Sin embargo, el pueblo en general carece de la preparación y del discernimiento sobre el significado de los procesos históricos y políticos que de una u otra forma lo envuelven. La culpa de ello no es del pueblo; el pueblo es inducido a su estado de ignorancia histórica y social. Pero el drama social continúa y no termina ahí: los habitantes de las grandes ciudades no son más sabios al respecto de estas situaciones; los profesionales son un ejemplo de ello, quizá dominen sólo su profesión pero no pueden dar exacta cuenta de los motivos históricos y sociales que los han envuelto y los compromete; el “señorito” y gente bien pueden ser unos ejemplos, su vida aparece como desconectada de su entorno y, además, no hay en ellos las posibilidades de entender lo que viven ni de querer crear condiciones mejores. Algo similar se puede encontrar en José Ortega y Gasset, profesor de Antonio Machado, en su concepto de masa y señorito satisfecho; cf. a este propósito *La rebelión de las masas* (OC IV, 347-528; y, 319-321; 437-439; 970ss respectivamente). Una excepción a este drama de ignorancia y de modorra sociales es el despertar que produce en todos la guerra como acontecimiento y como experiencia de vida.

5. “Es el mejor de los buenos/quien sabe que en esta vida/todo es cuestión de medida:/un poco más, algo menos [...]” (*Campos de Castilla*: CXXXVI: Proverbios y cantares, núm. XIII), p. 214.

6. Se trata sin duda de un símil, de una imagen machadiana: el agua-lluvia, agua nieve y el poeta, vida humana tienen analogía y una misma realidad como destino: ser lo que deben ser. El elemento natural, p. ej. el agua o la lluvia, se identifica con la vida consecuente del poeta a su propia vocación de perfección interior y de la realización de sí desde su voluntad y libertad; en el caso del elemento natural todo depende de Dios Arquitecto Diseñador de Leyes Naturales; en el caso del ser humano todo depende de sí mismo, pequeña criatura, pequeño creador, porque está diseñado para ser el responsable creador de sí mismo.

7. El desorientado o cuanto más el ciego lo son por su incapacidad a ubicar el peso de sus pasos o encontrarse como seres creativos, quiere decir, están desubicados en su interioridad; conocen poco de estar en las galerías del alma y por eso no pueden saber que son artistas creadores y porfían con la imposibilidad de crear y de que no hay creadores. Repárese en estos poemas: “¿Dices que nada se crea?/ No te importe, con el barro/de la tierra haz una copa/para que beba tu hermano”; y, “¿Dices que nada se crea?/Alfarero a tus cacharros./Haz tu copa y no te importe/si no puedes hacer barro”. (*Campos de Castilla*: CXXXVI: Proverbios y cantares, XXXVII y XXXVIII, 220).

8. Referencia a Jorge Manrique; los ríos son como la vida que llega al mar que es la muerte. Cf. Jorge Manrique: *Coplas a la muerte de su padre*, especialmente I-IV.

9. Caminar no es fruto del azar. Sólo los sonámbulos o los muertos en vida no saben para qué caminar o hacia dónde (hacia adelante, naturalmente). “¿Para qué llamas caminos/a los surcos del azar? [...] /Todo el que camina anda,/como Jesús sobre el mar” (*Campos de Castilla*: CXXXVI: Proverbios y cantares: II; 212).

10. Se conserva la terminología castellanizada del nombre de los autores extranjeros tan propia de la época de Antonio Machado.

11. Machado supone que el límite que descubre la interioridad guarda relación con la limitación del yo fundamental humano y aprender a administrar la propia vida. “¿Dónde está la utilidad/de nuestras utilidades?/Volvamos a la verdad: vanidad de vanidades” (*Campos de Castilla*: CXXXVI: Proverbios y cantares, XXVII, 217).

12. Ortega hace hincapié en que esta es la virtud poética de Machado: su poesía no es una descripción de la realidad, es encaminar al oyente o al lector a recrear con vivacidad los personajes o las escenas que en la poesía figuran. Ahora, el día cesa y lo que sigue parece tan cotidiana como local en cualquier comunidad o experiencia humana. Cf. Ortega y Gasset: *Los versos de Antonio Machado*. En: OC II, 48-149.

13. José Ortega y Gasset afirma que este es el espíritu poético de Antonio Machado, experimenta congojas porque es un poeta de la interioridad y desde ahí se lanza a la circunstancia como lanzándose desde el extremo de las congojas de su corazón (cf. J. Ortega y Gasset: *Los versos de Antonio Machado*. En: OC II, 146-150).

14. “Tras el vivir y el soñar,/está lo que más importa:/despertar”. Y, “Si vivir es bueno,/es mejor soñar,/y mejor que todo,/madre, despertar” (*Nuevas canciones*: CLXI: Proverbios y cantares: LIII y LXXXI; respectivamente, 280 y 285).

15. Muy fina es la observación de Roberto Murillo cuando dilucida un mundo reverso y un mundo anverso en el planteamiento del ejercicio humano de la vida en Antonio Machado. Hay una tendencia usual en todos a encontrar el mundo cotidiano como de una única dirección, es el mundo anverso, la parte visible, sensitiva y material. Pero hay otro mundo; a este es imposible de llegar a partir de la mirada, su acceso es por la conciencia y sólo la angustia o la tristeza de espíritu parecen revelarlo realmente (= ;despertar!), ese es el inicio de la introspección y de la interioridad, es el mundo reverso. La dialéctica se establece con facilidad: el ser humano con conciencia tiene espíritu y descubre el amor a toda la realidad circundante y a sí mismo, descubre todas las posibilidades como un sueño o una esperanza siempre posible y puede andar de un mundo al otro y procurar la transformación en ambos mundos. En eso consiste la unión entre el pensamiento y el amor y por eso su transformación en saber y querer andar. Cf. Roberto Murillo Zamora: *Antonio Machado. Ensayo sobre su pensamiento filosófico*, 230-233.

16. “¡Oh fe del meditabundo!;/Oh fe después del pensar!/Sólo si viene un corazón al mundo/rebosa el vaso humano y se hincha el mar” (*Campos de Castilla*: CXXXVI: Proverbios y cantares: XXXII, 219).

17. El amor aparece súbitamente como una consecuencia de la experiencia de la exploración interior en que consiste la meditación. El amor denota que se está en el camino de la sabiduría para aprender a vivir. “El amor comienza a revelarse como un súbito incremento del caudal de la vida, sin que, en verdad, aparezca objeto concreto al cual tienda” (*De un cancionero apócrifo*: CLXVII: Abel Martín; 319); por otra parte, las ideas integradas con el amor son mejores e incluso

más bellas (cf. la fuente anterior, 318). El amor, como bien sostiene Santiago Montserrat, comienza lentamente a pensar y le da vida y calidez al desierto que es el pensamiento o actividad de pensar; las palabras son rocas sino cuentan con la respiración que es su espíritu. Por otra parte, el amor es el despertar súbito de que se tenga conciencia; quien ama se concentra y comienza a comprender. Esa es la Escuela de la Sabiduría de Juan de Mairena, según Machado. Cf. Santiago Montserrat: *Antonio Machado, poeta y filósofo; passim*.

18. La sabiduría se expresa como el amor ejercido en la vida, como la oportuna manera de saber ser bueno junto a los otros y con consigo mismo. En ello la vida humana encuentra su realización plena. “Poned atención:/un corazón solitario/no es un corazón” (*Nuevas canciones*: CLXI: Proverbios y cantares, LXVI, 282); y, “Late, corazón [...] No todo/se lo ha tragado la tierra” (*Campos de Castilla*: CXX, 90).

19. Este es precisamente uno de los énfasis de la teoría del conocimiento según Juan de Mairena, heterónimo de Antonio Machado. Cf. al respecto, p. ej. *Cancionero apócrifo*: CLXVIII: El Arte poética de Juan de Mairena, 341-349.

20. Dios como elemento del sueño y el sueño como posibilidad de otro mundo alternativo al ser humano; este juego psico-antropológico de Machado es uno de los medios machadianos para encontrarse el ser humano con Dios, realidad más allá de toda explicación racional, como la realidad de los sueños, las esperanzas, los sentimientos y las dificultades humanas: “Soñé a Dios como una fragua/de fuego, que ablanda el hierro,/como un forjador de espadas,/como un bruñidor de aceros,/que iba firmando en las hojas/de luz: Libertad. -Imperio” (*Campos de Castilla*: CXXXVI: XXXIII, 219). Este Dios habla al corazón en los sueños y, según Machado, manifestado en Jesús de Nazaret, su mensaje más importante es: velar, quiere decir, permanecer atento y despertar para que el espíritu no sea negado por la carne y consumido por el mundo exterior (cf. al respecto: en la fuente anterior, XXXIV, 219; y, *Soledades*: LIX y *Campos de Castilla*: CXXXVI: XLVI).

Referencias

Bergson, H. (1959). *Oeuvres*. Paris: P.U.F.

Coy, Juan José (1997). *Antonio Machado. Fragmentos de biografía espiritual*. Valladolid: Consejo de Educación y Cultura.

Deleuze, G. (2020). *El bergsonismo*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.

Gullón, R. (1958). *Las secretas galerías de Antonio Machado*. Madrid: Taurus.

Machado, Antonio (1973). *Obras, poesía y prosa*. Buenos Aires: Argentina. Losada.

Montserrat, Santiago (1943). *Antonio Machado, poeta y filósofo*. Buenos Aires: Argentina. Losada.

Muñoz, Adolfo (1949). “Sueño y razón en la poesía de Antonio Machado”. Madrid. En: *Cuadernos hispanoamericanos* (11-12), 643-651.

- Murillo, Roberto (1981). *Antonio Machado. Ensayo sobre su pensamiento filosófico*. San José, Costa Rica: Universidad Estatal a Distancia (UNED).
- Orozco Díaz, E. (1962). *Antonio Machado en el camino*. Granada, España: Universidad de Granada.
- Ortega y Gasset, José (2004-2010). *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Revista de Occidente-Taurus.
- Pombo, A. (1958). Antonio Machado o la conciencia creadora. Madrid: En: *Cuadernos de Arte y Pensamiento* (1), 35-36.
- Ribbans, Geoffrey (1957). Unamuno and Antonio Machado. Liverpool: University of Liverpool: *Bolletín of Hispanique* (XXXIV), 10-28.
- Salinas, Pedro (1933). La poesía de Antonio Machado. Madrid, España: *Índice Literario*. (II) 9, 233-237.
- Sánchez, Barbudo (1967). *Los poemas de Antonio Machado*. Barcelona: Lumen.
- Thibaudet, A. (1923). *Le bergsonisme*. París: N.R.F.
- Torre, Guillermo de (1959). Identidad y desdoblamiento de Machado. Buenos Aires, Argentina: *Cuadernos* (36), 33-38.
- Unamuno, Miguel (1958). *Ensayos*. 2 vols. Madrid, España: Aguilar.
- Vaccaro, Héctor (1948). El atisbo existencialista en Antonio Machado”. New York: Columbia University: *Revista Hispánica Moderna*. (XIV), 272-276.
- Valverde, José M. (1949). Evolución del sentido espiritual de la obra de Antonio Machado. Madrid, España: *Cuadernos hispanoamericanos*. (XII-XII), 399-414.
- Valverde, José M. (1955). “Notas sobre el misterio de la poesía de Antonio Machado”. Madrid, España: Editora Nacional: *Estafeta Literaria*. 25 de junio de 1955.
- Valverde, José M. (2013/1986). *Antoni Machado*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Viturreira, C. (1914). *El ejemplo de Antonio Machado*. Montevideo: Uruguay: Conferencia de la Cultura Democrática Malvin.
- Yndarain, D. (1975). *Ideas recurrentes en Antonio Machado (1898-1907)*. Madrid, España: Ediciones Turner.

Hanzel J. Zúñiga Valerio
Hablar de “Dios” es hablar de “pluralidad”: Diálogo interreligioso como ejercicio práctico

RESUMEN

El artículo debate las dimensiones del diálogo en el lenguaje cotidiano y propone la categoría de des-centralización desde el cristianismo para propugnar una mayor apertura en la práctica del diálogo interreligioso. Asimismo, analiza las posibles confusiones que se dan en la práctica de este ejercicio y explora algunas alternativas a los distintos fundamentalismos religiosos desde la experiencia de un grupo presente y actuante: el Foro Interreligioso de Costa Rica.

Palabras Claves: diálogo interreligioso, diversidad religiosa, filosofía de la religión, fundamentalismos.

Abstract: diálogo interreligioso, diversidad religiosa, filosofía de la religión, fundamentalismos

Keywords: interreligious dialogue, religious diversity, phenomenology of religion, fundamentalisms.

1. Contextualización

Las sociedades occidentales europeas y norteamericanas han venido, no sin complicaciones, levantando las banderas del “diálogo” y de la “diversidad”. La polisemia de estos lexemas ha abierto las posibilidades para que éstos sean aceptados en ámbitos plurales, en mayor o menor medida. América Latina y, concretamente, Costa Rica, no es la excepción. En la propaganda electoral de las últimas campañas políticas y también, cada vez más, en anuncios publicitarios de grandes compañías transnacionales se hace eco de esta terminología porque el contexto occidental lo propugna. Hace apenas dos décadas, hablar de “pluralismo” era bastante impopular y muchos movimientos sociales minoritarios que clamaban por visibilidad eran, en muchos países, ignorados y hasta perseguidos. Pensamos en los pueblos originarios de los continentes americano y africano, en los grupos del campesinado en los países industrializados, en las personas de

Autor/ Author

Hanzel J. Zúñiga Valerio

Universidad de Costa Rica

ORCID ID: 0000-0001-5708-120

Correo: hanzel.zuniga.valerio@una.cr

Recibido: 23/02/23

Aprobado: 15/05/23

Publicado: 17/03/24

la diversidad sexual, en las asociaciones de mujeres y, evidentemente, en los grupos religiosos que, no necesariamente, son mayoría según su contexto.

Aunque esta visibilidad que los grupos étnicos, sexuales, políticos y religiosos han venido ganando es un motivo *per se* de alegría, no podemos creer tan fácilmente que las campañas comerciales de *Coca Cola*, *Disney*, los *mass media* en general, se apunten en la dinámica de la inclusión gracias a que han tomado consciencia de la importancia de esta. No. En realidad, el mundo del mercado se los demanda, la sociedad populariza *slogans* y las grandes compañías compiten por tener un *marketing* popular que responda a las demandas del imperio de consumo. Es maravilloso que, en muchos estamentos, las sociedades occidentales asuman el proyecto de la inclusividad, pero precisamente, quienes hemos sido colaboradores de ese proyecto desde distintos flancos, debemos tener claridad al saber que tanta publicidad y éxito mediático no se da de buena fe siempre, sino que responde a los intereses del sistema económico. Por eso, con mucha más razón debemos hoy dejar de lado los discursos superficiales que reducen “diversidad” a estereotipos y ahondar en lo que significa “dialogar”, “asumir la diversidad”, “cambiar de paradigma” para dejar raíces firmes que resistan el devenir de lo panfletario.

Quisiéramos esbozar, en este breve trabajo, algunos elementos que, creemos, nos pueden ayudar a ese cambio de paradigma del que hacemos referencia en el amplio mundo de las religiones y las espiritualidades. ¿Qué significa dialogar con quien no cree como yo? ¿Cómo poder entender al otro/a si reza distinto, tiene una fe incompatible con la mía o del todo no cree? ¿Cómo lograr conversar sin caer en el juego de “competir” o “demostrar” que mi creencia es superior? En el ámbito cristiano, ¿tiene cabida seguir afirmando, a la vez, que “Jesús es el único mediador” y que “Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1 Tm 2,4)? ¿No es esto contradictorio? ¿Salvación de qué? De estas y otras preguntas nos ocuparemos ahora desde la concreta experiencia del grupo del cual el autor forma parte, ha trabajado desde sus inicios, y a quien dedica estas líneas: el Foro Interreligioso de Costa Rica.

2. “Dialogar”–“polilogar”

“Dialogar” no es sólo discutir o hacer un intercambio verbal, de gestos o miradas. “Dialogar” significa compartir la vida, compartir proyectos, desatender y estar en desacuerdo. “Dialogar” es “polilogar”. Si *dia*-logamos solamente dos vías intervienen, es decir, el encuentro se reduce a un intercambio bilateral y no es la idea global. Más bien, desde nuestra experiencia consideramos que, cuantas más voces puedan sumarse, mejor suena la melodía. No es que pensemos en un barullo desconcertante, sino que, en medio de la multiplicidad de sonidos, nos percatemos que todos/as tienen el mismo derecho de hablar y ser escuchados/as. Se trata de un derecho en libertad y que, precisamente por ser un acto libre es, a la vez, un acto responsable. Dicho de otro modo, la libertad de expresión no puede convertirse en libertad para agredir, atacar o destruir la dignidad personal. La tolerancia debe ser tan amplia que permita llegar al respeto, un valor infinitamente más grande que el simple soportar-tolerar. Estamos pensando, lo puede atisbar el avezado lector/a, en la paradoja ética

de K. Popper (1945): la tolerancia no puede tolerar la intolerancia. Y, aunque sea una evidente paradoja *in terminis*, es la única manera de obtener el respeto y darlo sin comprometer los ideales básicos de cada uno/a, a la vez que se valora al otro/a por ser quién es y por cómo piensa.

Por otro lado, “dialogar” no quiere decir, como siempre se cree, llegar a acuerdos. No se trata de olvidar “lo que nos divide” para hablar de “lo que nos une”. Aunque esta premisa es un punto de partida importante y es hermosa en sí misma, se demuestra limitada cuando realmente quieres compartir vida más que ideas, entrar en la amistad y el caminar hacia proyectos más profundos. “Dialogar” implica, en todas sus formas, celebrar las diferencias, no ocultarlas. Si se acabaran los contrastes, se acabaría el diálogo:

En realidad, si llegamos a un acuerdo perfecto entre nosotros, no habría más diálogo. El diálogo permite valorar toda la bella complejidad y la grandeza sorprendente de lo que nos separa. El diálogo nace de la diferencia, se alimenta de ella, la sublima haciéndola hermosa y amable (Druel, 2017, 18).

Como lo apunta J. Druel, hay muchas maneras de hablar, sobre todo cuando de religión se trata. A partir de aquí podemos entrar en materia de lo que nos compete en este trabajo reflexivo interreligioso. Al hablar, podemos fomentar la polémica, ese tipo de comunicación que privilegia los ataques personales, que rebusca el “pasado oscuro” de cada religión y que señala los errores con el fin de reducir al interlocutor. También podemos hablar de nosotros mismos/as y de nuestra creencia al unísono, como si se tratara de un monólogo que, en el fondo, se convierte en un tipo de *conversación proselitista*. En realidad, el verdadero diálogo busca mucho más comprender que convencer. Del mismo modo, al hablar de religión, un tipo de discurso usual es el que subraya la *identidad* propia y que teme diluirse en medio de la diversidad de criterios. Este discurso es una máscara del verdadero diálogo porque abrirse a conocer y a compartir perspectivas diferentes no implica vaciarse de las creencias propias. Muy por el contrario, quien entra en el desafío del diálogo lo hace porque tiene elementos distintivos que aportar, así como también sabe que saldrá enriquecido de los que le aporten sus interlocutores. Siente miedo e inseguridad quien no conoce su fe, quien no se conoce a sí mismo o sus principios y quien teme que su debilidad esté en no poder aceptar más que a quienes piensan como él/ella.

“Dialogar” no significa dejar de ser quien se es, sino aprender, comprender y fortalecer aquella máxima de saberse necesitado de otros/as y enriquecido por ellos/as: “La fidelidad optimal a la propia fe religiosa no excluye una apertura maximal hacia las otras creencias” (Küng, 2000, 161). Yo apuntaría algo más a las palabras de H. Küng: la fidelidad optimal a la propia creencia no solo no excluye la apertura maximal hacia otras creencias, sino que la supone. La propia fe religiosa exige apertura y humildad al reconocernos limitados y abiertos de escuchar aquello que nos sobrepasa en el ámbito de la comprensión y las espiritualidades.

Dichosamente, la otra manera de hablar es, ahora sí, el diálogo auténtico. Este implica escucha, respeto, aprendizaje, humildad, sinceridad y, cuando hablamos de que este intercambio es un ejercicio “interreligioso” no solo debemos referirnos

a las religiones en cuanto tales, sino a todas las formas de espiritualidad porque nuestras definiciones de “religión” parten, muchas veces, de nuestra perspectiva occidental que clasifica historia y trata de comparar sus formas religiosas con las de los demás, siendo siempre un espejo donde se buscan “paralelos” pero donde no necesariamente se pueden encontrar.

“Diálogo interreligioso” es, pues, dialogar con creyentes, no creyentes, escépticos, con quienes se creen parte de una religión institucional, con quienes, aun formando parte, difieren de elementos doctrinales o éticos en el lastre de la historia de su religión, con quienes entienden su creencia más como una “filosofía” o “espiritualidad”, incluso con los no religiosos, es decir, con quienes difieren de nuestro lenguaje y evaden todo lo que les suene a “religión”. En fin, dialogar en el mundo de la religiones, creencias y espiritualidades exige ir más allá de uno mismo para dar y recibir riqueza.

3. Pero, ¿y si tú religión ha pretendido ser exclusiva? El cristianismo a examen

Dialogar implica dejar de ser el centro. La historia de Occidente nos ha legado una herencia cultural donde el cristianismo está presente e incorporado como “religión oficial”, cosa que persiste legalmente en algunos estados y, en otros, pervive en el imaginario colectivo. Pero, ¿qué pasa cuando le proponemos a cristianos/as llegar a ese punto de dialogar descentrándose con otros credos y hasta con no creyentes? ¿Es tan patente el temor que podría verse obstaculizado el diálogo? Tal vez el punto de partida, la posición desde la que realizamos este ejercicio, podrá ayudar a dejar de lado estos aparentes miedos. Dejar de ser centro no significa marginación, significa igualdad de acceso. La célebre fórmula *extra ecclesiam nulla salus*, que responde a los condicionantes históricos de la comprensión de “Iglesia” para los autores de época patristica (inicialmente se entendía como fórmula de exclusión de heterodoxos y cismáticos, es decir, siempre cristianos; fue hasta después del s. IV cuando se aplica a no cristianos) y que, parte de un principio de “salvación” que otras religiones no poseen, ha sido piedra de tropiezo para el diálogo interreligioso por mucho tiempo (Dupuis, 2000, 137).

El detalle acá radica en que la pretensión del axioma se ubica en un paradigma *eclesiocéntrico*. Justamente por ello, otros han pensado el asunto desde un exclusivismo *cristianocéntrico* como el teólogo protestante K. Barth (2006) con su argumento de la consciencia de la “falsa religión” -presente solo en el cristianismo- lo que acaba constituyéndola en verdadera. También hemos sido testigos de otros cristianocentrismos que son, más bien, “incluyentes”, como es el caso de los “cristianos anónimos” del teólogo católico K. Rahner (2007). Su argumento antropológico depende del “existencial sobrenatural” presente en todo ser humano y es un elemento presente, de fondo, en la teología subyacente a los documentos del Concilio Vaticano II. Lo que sucede es que siempre nos ubicamos en el paradigma cristiano: son “cristianos anónimos”, de alguna forma, “deficientes”. Un tercer paradigma para leer esta realidad es el paradigma pluralista que decide pasar al teocentrismo: Dios está más allá de lo que cualquier religión pueda definir,

esa “realidad última” nos sobrepasa, pero todos apuntamos al mismo misterio. De esta forma lo piensan R. Panikkar (2008) y J. Dupuis (2000). Este paradigma tiene la flaqueza en que no es cierto que todos/as apuntemos al mismo misterio, no todos/as tenemos la misma comprensión de Dios, sea monoteísta, personal, amoroso, inclusivo, entre otros atributos. Es más, no todas las religiones creen en el Dios judeocristiano popularizado en Occidente, mayoritariamente, y más bien comprenden este como una suerte de “imperialismo”.

A pesar de ello, podemos proponer una cuarta vía: la *aproximación post-liberal*, que algunos autores prefieren llamar *pluralista contextual*. G. A. Lindbeck (2018) formuló una propuesta que no piensa en homogenizar un concepto último de “lo real” sino que, más bien, considera el valor propio de cada religión en su propia particularidad. Es decir, la verdad de una religión no se mide por su eficacia simbólica para interpretar la experiencia de un mismo “real último” sino que su pertinencia se desprende de sus cristalizaciones particulares que la distinguen de otras religiones. En este sentido, la verdad de una doctrina es relativa a la comunidad que la produce y no tiene sentido más que en ella. Es lo que denominamos “verdad categorial” (Chéno, 2017, 117). Las formas de vida que producen una cultura, una religión y una doctrina tienen un peso determinante sobre ella.

Cada religión es, en sí misma, inconmensurable. No podemos encontrar equivalentes en una lengua o en una tradición para expresar las palabras esenciales de la otra. “Dios”, “salvación”, “iglesia” son categorías que, para cristianos/as, no existen de la misma manera en otras religiones a pesar de la fenomenología comparada que podamos establecer. Encontrar los elementos comunes de la psique humana y de la cultura propia de cómo los seres humanos de distintos grupos responden ante el dolor, la muerte, el nacimiento, la enfermedad, las celebraciones, entre otras cosas, son elementos de alto valor, pero cada uno tiene una carga simbólica diferente en cada cultura. En el diálogo interreligioso, es posible reconocer un valor de verdad categorial en las otras religiones sin renunciar a la verdad de su propia religión. La inconmensurabilidad evita que lo insuperable de cada religión se sienta exclusivo (Chéno, 2017, 129). Es lo que J. A. Dinoia denomina “diversidad providencial de las religiones” (1992, 65) porque son tan inabarcables y tan propias cada una que el principio soteriológico de “salvar infieles” queda superado y no tiene sentido en el trabajo interreligioso.

Para quienes, como el autor, se consideran cristianos/as, ¿es posible poner a dialogar nuestra condición “insuperable” sin que sea exclusiva? La pretensión de exclusividad cristiana está sumamente presente, aún en aquellos cristianos que se reúnen para entablar encuentros interreligiosos. Pero dichos encuentros no son más que eso, nunca serán diálogos hasta que puedan asumir que su particularidad, su distinción y su singularidad no agotan la polifacética dimensión trascendental. Trato de no usar acá “Dios”, “divinidad”, “sentido último”, para no caer en la trampa etnocéntrica de algunos pluralismos. Sin embargo, si ya nos ubicamos en un universo cristiano propiamente, dentro de las mismas categorías y doctrinas de la tradición religiosa es absolutamente necesario pensar que no solo los bautizados pueden acceder plenamente a Dios. Las “semillas del Verbo”, que cita el Vaticano II, son aquellas de las que habló Justino Mártir cuando elucubraba que en todas las personas

se puede encontrar una semilla de la divinidad, porque el *Logos* sembrador siembra en todas las culturas (Justino, *Apología* II, 7: Ruiz Bueno, 1954, 269).

Así pues, es posible que desde el mismo cristianismo pueda plantearse una teología pluralista o universal de las religiones porque el Dios que se revela no es exclusivo de la fe cristiana, sino que en todas las culturas y pueblos se ha manifestado de formas diferentes y “[...] en estos últimos tiempos, nos ha hablado por medio del Hijo” (Hb 1,2). Esto posibilita entender su voluntad salvífica universal y también nos da luces para poder construir una teología cristiana de las religiones que asuma la diferencia como un valor y no pretenda competir por plenitudes o superioridades. El teólogo J. Dupuis lo dejó escrito con claridad y ahora, luego de tantas persecuciones y conflictos por él vividos, el cristianismo debería estar a tiempo de entenderle:

[...] tener fe en Jesucristo implica haber encontrado la autodonación y la comunicación de vida de Dios en la persona humana de Jesús de Nazaret; y no que esta persona histórica constituya el camino obligatorio para todos los seres humanos, cualquiera que sea la circunstancia de lugar y tiempo. En otras palabras, creer en Jesucristo es creer que soy salvado a través de él, no que él es el Salvador del mundo. Jesús es el camino para los cristianos, pero la existencia de otros caminos hace que no sea necesario para los otros (2000, 280).

No se trata, entonces, de convertir el criterio doctrinal cristiano en “el criterio”, sino de abrirse a la realidad de que no estamos hablando con los mismos códigos, que las doctrinas dependen de los contextos donde nacieron y no pueden ser válidamente aplicadas a todos los ámbitos. Por esta razón, debemos desarrollar una teología *en* el diálogo y no una teología *para* el diálogo (Dinoia, 1992, 111). Este reto se puede trabajar si logramos adentrarnos en una atmósfera de respeto y apertura. Pero, entonces, ¿por qué se dan los conflictos interreligiosos? ¿Por qué la falta de comprensión? ¿Por qué a veces no nos entendemos?

4. Cuando hacemos un “arroz con mango”

Si dialogar implica, previamente, llevar una actitud abierta y desinteresada, ¿por qué, aunque lo deseemos, generamos conflictos o hasta llegamos a ofender sin saberlo? Siguiendo la propuesta de J. Druel (2017, 21-31), podemos distinguir cuatro tipos de enunciados que empleamos en la conversación cotidiana. Los enunciados pueden ser científicos, dogmáticos, simbólicos o sentimentales. Mucha de la incompreensión en el diálogo interreligioso es consecuencia de la mezcla irresponsable e inconsciente de estas categorías. Hablamos desde un punto de vista y escuchamos desde otro lo que nos genera un “arroz con mango” y más de un disgusto o frustración:

- a) Los enunciados científicos son aquellas expresiones históricas, factuales, objetivamente verificables por cada uno/a, independientes de las creencias de unos y otros. Su verdad está en el mismo enunciado y no depende de quien los enuncia. Decir que “el universo está en expansión”, que “el cristianismo reconoce como ‘canónicos’ cuatro evangelios” o que

- “el islam nació en el siglo VII” son buenos ejemplos de esta categoría.
- b) Los *enunciados dogmáticos* son los que dependen de las creencias personales de quien los enuncia. No obstante, no son del todo individuales porque son avalados por instancias colectivas y grupos determinados. Su verdad depende de instituciones religiosas, movimientos intelectuales, filosóficos o políticos. Ejemplos de esta categoría pueden ser: “Dios existe”, “Mohammed es el profeta último de Dios”, “Todos los hombres nacen libres e iguales en derechos”, entre otros.
 - c) Los *enunciados sentimentales* son aquellas expresiones personales, subjetivas, que no son verificables sino por aquel/aquella que los dice. Pueden ser creencias compartidas por muchas personas o que nacen de acontecimientos, pero que no son parte de las doctrinas definidas como “dogmáticas” y que todos deben profesar. Podemos decir “Amo a mi mamá”, “Me asustan los musulmanes”, “La misa me aburre”, “Daría mi vida por la verdad...” y todo ello implica otro nivel en la subjetividad.
 - d) Los *enunciados simbólicos* son expresiones culturales, literarias y poéticas, compartidas en un mismo contexto social. Las religiones, como expresiones de la cultura, producen este tipo de frases y pensamientos que pueden llegar a convertirse en enunciados dogmáticos. Ejemplos de esta categoría serían: “El ser humano es la cumbre de la Creación”, “La cruz es el árbol de la vida”, “En la Torá Dios abre los labios”, entre otros.

Estos enunciados, que pueden subdividirse y clasificarse en más pero que no lo hacemos porque complicaríamos la labor práctica que nos hemos propuesto, no expresan verdades del mismo orden y, en este sentido, no son contradictorios entre sí. La contradicción se daría solo si chocan dos expresiones del mismo tipo. Por ejemplo, para un científico, un debate sobre la composición química de la hostia antes y después de la consagración no tiene pies ni cabeza porque él se ubica en un registro y el fiel creyente en otro. De la misma manera, podemos decir que el ser humano es fruto de una larga evolución biológica (enunciado científico), que es creado a imagen de Dios (enunciado dogmático), que es apasionante en su comportamiento (enunciado sentimental) y que es hijo de Adán (enunciado simbólico). El diálogo no sólo exige que nos escuchemos con respeto, sino que presentemos atención a los puntos de vista desde donde nos hablan y hablamos.

No es que lo objetivo o subjetivo de los enunciados carezca de valor, sino que no es ese el punto de partida para dialogar realmente. La verdad y el error no son exclusivos de un tipo de enunciado porque cada uno de los cuatro tipos de enunciados pueden, a su manera, servir de vehículo de verdades y errores. A su vez, cada enunciado tiene sus formas de verificación: para enunciados científicos, experimentación; para enunciados dogmáticos, argumentos teológicos; para enunciados sentimentales, delicadeza de la individualidad; para enunciados simbólicos, el mismo registro cultural. No podemos evaluar todo con el mismo instrumento porque no todas las cosas o personas son iguales.

Una de las confusiones más seguidas que encontramos radica en que pensamos que todos estamos hablando en la misma categoría. Los estudiosos/as de las

religiones deben tener un enorme cuidado porque, a veces, pretendiendo hablar de forma neutra, vehiculan allí sus enunciados creyentes o, por el contrario, los no creyentes pretenden hacer una correcta interpretación de una tradición vivida hoy por un grupo de fieles. Una cosa es decir “te amo” y otra ver al ser amado con una mirada de ternura.

Necesitamos de “fineza epistemológica”. No podemos, en el nivel dogmático, debatir, sino solamente intercambiar conocimientos. Oponer principios propios del cristianismo al islam o al judaísmo es tan desubicado como refutar una teoría científica con un libro de oración. El diálogo interreligioso nos permite hacer nuestro propio diálogo intra-religioso porque, al aprender de nosotros mismos/as, aprendemos a valorar sin necesidad de imponer. Ciertamente, se nos invita a un cambio porque la perspectiva hace que cada quien se ubique en su universo epistemológico y reconoce las verdades a lo interno de su cuadrícula cultural (Dinoia, 1992, 65). No podemos comenzar un auténtico ejercicio dialógico pensando en la “imperfección” o “ignorancia” del otro y sus dogmas. Ese punto de partida no es el adecuado:

La inteligencia humana puede escrutar los dogmas, los axiomas y los principios religiosos para extraer de ellos sentido y coherencia. No obstante, si yo parto del principio que el otro con el cual discuto es idiota, que su dogma es una aberración, que nada puedo sacar de ahí, hay que apostar, sin duda, a que la conversación no irá muy lejos (Druel, 2017, 104).

El punto de partida, entonces, debe ser tomar en serio la racionalidad del otro, el valorar su pensamiento basado en sus dogmas, reconociendo su coherencia interna aun sabiendo de su no “demostrabilidad” porque no fueron pensados de manera científica. Adentrarse en el mundo conceptual de alguien es una aventura increíble, inclusive hace ver las semejanzas y nos permite identificarnos sin ocultar las diferencias.

Pero, para adentrarse en ese mundo conceptual, debe haber coherencia en el propio. Una de las realidades más frustrantes del diálogo interreligioso es quedarse estancado en un diálogo de ignorancias, entre personas que no conocen bien sus propias tradiciones, ni sus dogmas, ni su historia. Lo que puede resultar de esto son insultos y enojos. El reto está en conocerse uno para conocer al otro. De hecho, “[...] el diálogo interreligioso se hace mucho más a partir de estudio y escucha que de palabra y debate” (Druel, 2017, 114).

5. Un camino más allá de los fundamentalismos: diálogo interreligioso

Cuando no logramos distinguir las categorías de enunciados, cuando los confundimos con nuestros registros, estamos sembrando una peligrosa semilla. Estamos allanando el camino a los fundamentalismos. Ser “fundamentalista”, como su nombre lo indica, tiene que ver con buscar un único fundamento inamovible.

The Fundamentals fue la colección de libros que, a finales del siglo XIX, la *Niagara Bible Conference* comenzó a editar buscando en la lectura de la Biblia “los fundamentos” de toda comprensión científica, social, moral, etc. En el fondo, este tipo de fundamentalismo religioso lo que hizo (y hace) es confundir registros de

habla en un único tipo de enunciado: considera que la verdad dogmática es la verdad histórica y viceversa. Su único criterio de validez es la propia interpretación de su fe y, debemos decirlo, no hay fundamentalismo que sea tan literalista como dice ser porque siempre media la interpretación.

Vivimos en una era de fundamentalismos. Este fenómeno no se reduce al campo religioso. Posiciones arbitrarias e inamovibles están en la ideología política, las perspectivas filosóficas, la interpretación de la economía, entre otros elementos. Las posiciones encontradas y cerradas sobre sí mismas han vuelto al escenario mundial, ahora con distintos rostros; tal vez esto evidencie que jamás se fueron de nuestras sociedades y que las personas sigamos expresando nuestro miedo a las diferencias mediante la exclusión y la violencia. El diálogo, ese ejercicio comunicativo que hemos delineado en este trabajo, puede ser una herramienta útil en el caminar del encuentro. No se trata de llegar a acuerdos cuando no se quiere. Tampoco de olvidar las diferencias. Se trata, más bien, de comprender la lógica del otro/a, de adentrarse en su mundo y colocarse en su piel para así sentir y respirar su punto de vista. Eso implica que quien que se zambulla en este caminar debe saber que no es el centro, sino un punto equidistante más con respecto al centro.

Y renunciar al centro no es una pérdida. Más bien, es la posibilidad de comprender que nadie es dicho centro más que el principio espiritual de bondad profesado en múltiples expresiones religiosas. Las diferencias no deberían ser obstáculo. No se pretende hacer una mezcla de religiones ni de fomentar un sincretismo que amalgame lo posible y lo imposible (Küng, 2000, 124) y así olvidar las diferencias. Se trata de reconocer las particularidades, celebrarlas y verlas como puntos fuertes. En la pluralidad está la riqueza para tender puentes hacia metas comunes. Sin dejar de ser nos-otros, al entrar en contacto los-otros, crecemos y superamos esa barrera divisoria de una letra (de “n” a “I”). Estamos ya en la perspectiva intercultural del diálogo interreligioso que nos hace renunciar al control y al poder para acceder a un espacio de libertad (Fornet-Betancourt, 2016).

Sólo la libertad de sentirse equiparado en dignidad, de sentirse igual en trato e importancia, puede gestar el verdadero diálogo. Además, solo en ese camino se puede conocer la fe propia con mayor profundidad porque las diferencias son valoradas, lo que es distintivo es destacado y admirado por uno mismo/a y por otros/as. Además, la fuerza de ese principio ético permitiría buscar encuentros donde se unan esfuerzos por una sociedad que garantice los derechos fundamentales para todas las personas. La libertad religiosa es uno de esos derechos inalienables que va ligado al respeto por la diferencia religiosa. El ideal de la armonía interconfesional puede ser un camino maravilloso para desenmascarar los intereses políticos de quienes usan la religión para sus fines económicos y de control geopolítico. La paz entre las religiones puede gestar un modelo de paz entre tradiciones culturales distintas, puede ser prototipo de acción ética y social: “[...] imposible la paz entre las naciones sin una paz entre las religiones; imposible la paz entre las religiones sin un diálogo de religiones” (Küng, 2000, 165) porque “Lo que nuestro tiempo necesita ante todo es tender puentes, tender puentes en lo pequeño y lo grande. Tender puentes para, a pesar de las dificultades, las divergencias y confrontaciones, poder ver lo común, lo común sobre todo en los valores éticos y las actitudes éticas para profesar esos valores y normas

comunes y tratar también de vivirlos” (Küng, 2014, 252).

Referencias

- Barth, Karl (2006). Introducción a la teología evangélica. Sígueme: Salamanca.
- Chéno, Rémi (2017). Dieu au pluriel. Penser les religions. Du Cerf: Paris.
- Dinoia, John (1992). The Diversity of Religions. A Christian Perspective. The Catholic University of America Press: Washington.
- Druel, Jean (2017). Je crois en Dieu! -Moi non plus. Introduction aux principes du dialogue interreligieux. Du Cerf: Paris.
- Dupuis, Jacques (2000). Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso. Sal Terrae: Santander, 2000.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2016). “De la inculturación a la interculturalidad”. Servicios Koinonía: <http://servicioskoinonia.org/relat/355.htm>
- Küng, Hans (2000). Proyecto de una ética mundial. Trotta: Madrid.
- Küng, Hans (2014). Humanidad vivida. Trotta: Madrid.
- Lindbeck, George (2018). La naturaleza de la doctrina. Religión y teología en una época postliberal. Clie: Barcelona.
- Panikkar, Raimon (2008). De la mística. Herder: Barcelona.
- Popper, K. (1945). La sociedad abierta y sus enemigos. Paidós: Barcelona (2017).
- Rahner, Karl. “Los cristianos anónimos”: Rahner, Karl (2007). Escritos de Teología. Tomo VI: Escritos del Tiempo Conciliar. Cristiandad: Madrid.
- Ruiz Bueno, Daniel (1954). Padres Apologistas Griegos (s. II). Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid.

Juan Gabriel Alfaro Molina

El fenómeno jerárquico en el cristianismo. Entre una visión de servicio (diaconía) y el uso oculto del poder (kratos)

RESUMEN

Se disertará de manera descriptiva y crítica sobre el verdadero sentido de las jerarquías cristianas. Esto es, describiendo la forma en que funcionan dichas jerarquías, así como la interpretación personal de lo que realmente significan y ocultan, esto es, el uso del poder. Si bien es cierto, la estructura de toda organización social requiere de puestos de poder, en la religión cristiana dichos puestos son disfrazados con el término amigable de servicio (*diaconía*), presentándolos de manera positiva como espacios de oblación o dedicación desinteresada por parte de los líderes religiosos. Esto se abordará desde la crítica que Michael Foucault hace al sistema jerárquico como una estructura de poder. En la práctica, dichas jerarquías implican un nivel de sometimiento y pleitesía de los niveles más bajos hacia los más altos.

Palabras Claves: jerarquía, poder, estructura, servicio, privilegios.

Abstract: The true meaning of Christian hierarchies will be discussed in a descriptive and critical manner. That is, describing the way in which these hierarchies work, as well as the personal interpretation of what they really mean and hide, that is, the use of power. While it is true that the structure of every social organization requires positions of power, in religions, these positions are disguised with the friendly term of service (*diakonia*), presenting them in a positive way as spaces of oblation or selfless dedication on the part of the religious leaders. This will be addressed from Michael Foucault's critique of the hierarchical system as a power structure. In practice, these hierarchies imply a level of submission and obeisance from the lowest levels to the highest.

Keywords: hierarchy, power, structure, service, privileges.

Autor/ Author

Juan Gabriel Alfaro Molina
Universidad de Costa Rica

ORCID ID: 0000-00023935-3298

Correo: Juan.alfaromolina@ucr.ac.cr

Recibido: 06/12/23

Aprobado: 12/01/24

Publicado: 17/03/24

1. Introducción

La estructura de la religión cristiana responde a criterios fundamentales de la institucionalidad social (Matthes, 1971, 13), y uno de estos criterios es la cuestión jerárquica. La

fundamentación religiosa de esta jerarquía proviene desde su misma visión metafísica, dado que se establece una estructura de seres celestiales en orden y cercanía con la deidad principal. Por ejemplo, el Pseudodionisio el Areopagita, siguiendo la estructura de su maestro Hieroteo, establece tres jerarquías, primero los serafines y querubines, luego las virtudes, dominaciones y potestades, y finalmente los ángeles, arcángeles y principados (Pseudo Dionisio Areopagita, 2007, 124-125). Esta clasificación refiere al grado de importancia de cada uno de los seres, todos ellos remitidos a la divinidad suprema.

Para Durkheim, la jerarquía surge del binomio sagrado-profano, lo profano se vincula con lo sagrado y “se lo representa, en efecto, ocupando en relación con él una situación inferior y dependiente” (Durkheim, 1968, 4; cfr. Alberigo, 1993, 80ss), de tal forma que hay unas cosas y personas más sagradas que otras, que ocupan por derecho propio un nivel superior en el orden del universo. Esto genera la idea de clases o niveles de objetos y personas, desde las más importantes o sagradas hasta las más insignificantes y profanas. De hecho, a lo largo de la historia de las religiones han existido críticas a sus sistemas jerárquicos, censuras que provienen tanto desde lo interno como desde lo externo de dichas organizaciones religiosas, y dichas objeciones enfatizan en que las jerarquías responden a sistemas de privilegios y exclusiones sociales.

El presente artículo analizará la jerarquización en el cristianismo como una estructura de poder desde la visión de Foucault. Este grupo religioso justifica la necesidad de dicha jerarquía desde su misma perspectiva de lo sagrado, el cual sigue un orden desde el ente divino, pasando por los diversos grupos de seres celestiales, hasta los seres más ínfimos e insignificantes. Lo anterior implica, que en dicha organización religiosa se emula dicha estructura, de tal modo que quien asume los puestos más altos en la pirámide jerárquica es quien está más cercano a lo sagrado y a los seres celestiales. Para cimentar dicha propuesta, se argumenta que los que ocupan dichos cargos son por elección divina, lo cual hace que se vuelva irrefutable e inquestionable la presencia de los individuos en dichos puestos de mando.

Para desarrollar esto, el artículo estará compuesto por tres apartados, el primero versará sobre la vinculación de lo jerárquico con el binomio profano-sagrado, el segundo con el análisis de lo jerárquico como estructura de poder, según Foucault, y el tercero con la técnica de maquillar el uso del poder con el criterio de servicio a una comunidad o sociedad y con la apelación al principio de la obediencia, implicando que obedecer al líder religioso es obedecer a Dios.

2. Lo jerárquico y la relación profano-sagrado

Los fenómenos religiosos se fundamentan en las creencias y los ritos, la primera estaría vinculada con una forma de conocimiento, asociada a la opinión, y la segunda a la praxis o acción (Durkheim, 1968, 4). En efecto, las religiones se fundamentan en sus rituales, dado que estos responden a una necesidad científica del ser humano de visibilizar sus creencias, el poder aplicar sus sentidos para experimentar dicha presencia de lo divino. El rito establece una jerarquía de expresiones y objetos, desde lo profano hasta lo sagrado, de tal manera que dicha jerarquía implica un proceso de

ascenso, desde lo material hasta lo espiritual. Ello responde a la propuesta aristotélica de la unidad de la materia y la forma (hilemorfismo), que Tomás de Aquino retoma como explicación del sacramento en el cristianismo (Suma Teológica, C.60. a7, 515), donde vincula la realidad visible (material) y la invisible (espiritual).

La distinción entre lo sagrado y lo profano se relaciona con lo jerárquico, dado que unas cosas están más cercanas a las realidades materiales y profanas, y otras a las realidades celestiales y supremas, “[...] por eso una religión no se reduce generalmente a un culto único” (Durkheim, 1968, 44), sino que tiene niveles en sus creencias y ritos, niveles que son emulados en cuanto a las funciones que cumplen cada uno de los miembros del conglomerado religioso. De hecho, en la jerarquía cristiana, conforme se tiene un nivel más alto en la línea de lo sagrado, el individuo que ostenta dicho cargo tiene más potestades espirituales que sus subalternos, como la realización de rituales exclusivos propios de su categoría, la entrada a ciertos lugares sagrados restringidos para ellos, el perdón o la absolución de ciertas penas, el levantamiento de ciertos impedimentos para que el resto de los individuos puedan recibir lo sagrado, etc.

Desde lo anterior, se considera que los puestos jerárquicos en el cristianismo, y en general en todas las religiones (cuando hay alguien que sobresale e influye en los otros), se manejan desde un principio como puestos de poder, donde existe una vinculación de amo y esclavo, de legislador y legislado, de guía espiritual y del necesitado de dicha guía. El superior jerárquico es el que sabe lo que debe hacerse, debido a que los miembros del grupo religioso tienen la firme convicción, promovida históricamente por la misma religión cristiana, que la designación de sus jefes es el querer divino, y dado que Dios es quien lo ha elegido, todo lo que disponga es fruto de su iluminación y disposición sagrada. Conforme con esto, la existencia de la jerarquía cristiana no se distingue de la jerarquía civil, debido a que ambos buscan tener un control de sus militantes o súbditos.

El mismo término de jerarquía implica que hay unos que mandan y otros que obedecen, y este se ha establecido desde la antigüedad en la relación entre lo civil y lo religioso, sobre todo en la época medieval que se fortaleció la idea de dos poderes sagrados, los dos brazos de Dios, el brazo secular y el brazo religioso, uno correspondiente al rey y el otro al papa. Esta relación permite que muchas veces lo civil haga uso de lo religioso, sobre todo con el fundamentalismo, que es darle peso a una decisión política mediante argumentos religiosos, y lo religioso haciendo uso de lo civil, cuando se busca que su buena relación con el Estado se traduzca en la obtención de ciertos privilegios y comodidades para el desarrollo de su ejercicio sacro. Igualmente, a lo largo de la historia, el cristianismo ha logrado que sus posturas tengan una fuerte resonancia en el fuero externo, esto es, influir en el desarrollo político y social de una nación.

Estas son las estrategias utilizadas en algunas naciones con la teología de la prosperidad o la teología del imperio (Hinkelammert, 1992, 515s), donde existe la mezcla entre las decisiones políticas, económicas y sociales con lo religioso, generando un estado confesional y represor. También, como detalla Peter Singer en su obra *The President of Good and Evil: The Ethics of George W. Bush*, ello ocurre cuando el gobernante toma decisiones en nombre de una nación y lo justifica como una

iluminación o mensaje divino (Singer, 2004, 90ss), de tal forma que no hay solamente un argumento de poder civil sino también de poder religioso. No obstante, como señala Weber, “[...] el anhelo de salvación genuinamente místico y carismático de los virtuosos religiosos ha tenido un sentido apolítico o antipolítico” (Weber, 1978, 77), pero en la práctica, más bien se ha dado lo contrario, la conjunción de lo místico con lo político, dado que el objetivo de las jerarquías cristianas ha sido la máxima expansión de su poder.

Tradicionalmente “[...] casi todas las plataformas de las instituciones religiosas han presentado una religiosidad relativa en lo que atañe a los valores sagrados, la racionalidad ética y la autonomía legal” (Weber, 1978, 78), precisamente porque el mensaje religioso busca constituirse en una norma de vida, en las actitudes éticas que debe seguir el creyente y a las leyes que considera debe estar sometido. Este tipo de ética es llamada por Weber como la ética social orgánica (Weber, 1978, 78), la cual consiste en la diferenciación de dones y carismas que tiene cada individuo, y que está llamado a poner al servicio de las otras personas. Todo ello se hace con el objetivo de estar cerca de lo sagrado y en aras de la salvación individual.

Tanto “[...] para el hombre disciplinado, como para el verdadero creyente, ningún detalle es indiferente, pero menos por el sentido que en él se oculta que por la presa que en él encuentra el poder que quiere aprehenderlo” (Foucault, 2009, 162), dichos detalles se imponen por la presión de poder que tienen las jerarquías cristianas sobre sus militantes. Una presión que corresponde a la apelación a lo sagrado, de ahí que se le proponga al creyente un modelo de vida que debe seguir, el del hombre de Dios, modelos que en muchos casos son figuras sumamente obedientes y sometidas a lo que les han propuesto sus jerarquías. Igualmente, el anhelo de poder del ser humano es una realidad que se le impone, y más cuando este es presentado como algo bueno y del querer divino.

3. La estructura jerárquica como estructura de poder.

Conforme con la propuesta de Foucault sobre las múltiples estructuras de poder presentes en muchas de las actividades humanas, se considera que la existencia de las jerarquías cristianas son una estructura de poder basada en la investidura sagrada y en la apelación a que quienes ostentan dichos puestos han sido puestos allí por el mismo designio divino. Foucault utiliza la expresión *microfísica del poder*, “[...] cuya formalización es el panóptico de Bentham, para aludir a esa forma del poder que penetra los cuerpos, sin necesariamente recurrir a la violencia o las instituciones, para volverlos políticamente dóciles y económicamente rentables, es decir, para disciplinarlos” (Foucault, 2019, 15), de tal forma, que en virtud de poseer un puesto importante en la jerarquía del cristianismo, el individuo es capaz de controlar a todos aquellos que se encuentran bajo su autoridad, vigilándolos desde una posición suprema.

Como indica Bentham (1979, 66), y luego desarrolla Foucault, dicho control desde el poder se hace sin signos de violencia, y más bien la postura de dichos líderes jerárquicos es presentarse ante su comunidad como los pastores o cuidadores de sus ovejas. Les hablan como un padre a sus hijos, lo cual conlleva también la línea

patriarcal, de protección y dominio, y ponen cargas pesadas a sus súbditos, leyes o mandamientos, que ellos mismos son incapaces de llevar. De hecho, los que están sometidos a estas jerarquías buscan siempre su aprobación, sienten presión para agradar al superior jerárquico, con la esperanza de formar parte de su círculo de confianza. Dichas jerarquías ven cualquier cuestionamiento de sus dirigidos como una falta de respeto y compromiso, y directa o indirectamente generan en ellos la idea de que serán castigados.

El control que ejercen sobre los otros es absoluto, de tal forma que vigilan su forma de actuar, de hablar y de vestir. Desde el actuar se establece un tipo de ética abstraída de los libros sagrados y de su tradición religiosa, que curiosamente, en la práctica, para muchos creyentes lo más importante de dicha ética religiosa es lo que ven los demás, el conservar las apariencias, más que el cumplimiento certero de dichos códigos de comportamiento. En el caso del control del lenguaje, psicológicamente los altos niveles jerárquicos utilizan un tono de voz amable y de bondad, excepto cuando se les confronta sobre la inviabilidad de sus propuestas religiosas, donde no les queda otra opción que recurrir a la violencia o a la anatematización (Alberigo, 1993, 14). El anatematizar, condenar o maldecir, es la aplicación de la falacia *ad hominem*, dejar al adversario como el villano y pagano, tal como se procedía antiguamente en los concilios ecuménicos contra los llamados herejes. Este es el sistema de presión de entidades al servicio de la jerarquía como por ejemplo la inquisición, los tribunales religiosos, los consejos de ancianos, cuya solución al problema de las opiniones contrarias, es la expulsión de cualquier miembro de su agrupación que cuestione su ejercicio del poder.

Igualmente, el lenguaje que conoce el individuo religioso es propio del ámbito del dominio jerárquico, más si el individuo ha estado vinculado con la religión desde su niñez, con abundancia de frases de la sagrada escritura, la mención insistente de Dios, los discursos elaborados o hechos de tinte religioso, lo cual muchas veces se agrava con el desconocimiento que tiene el creyente del lenguaje fuera de su religión. La estructura jerárquica para denigrar dicho lenguaje, le da el apelativo de “mundano”, que es el idioma de la ciencia, la tecnología, los derechos humanos, etc. En relación con esto, desde la propuesta de la epistemología genética de Piaget, el lenguaje que maneja cualquier individuo es un constructo desde su niñez, “[...] el método genético equivale a estudiar los conocimientos en función de su construcción real, o psicológica, y en considerar todo conocimiento como siendo relativo a cierto nivel del mecanismo de esta construcción” (Piaget, 1978, 32), porque todo conocimiento depende de una estructura y de un funcionamiento, la estructura es el elemento biológico y el funcionamiento la forma como el individuo lo expresa.

Para Foucault, siempre hay una vinculación entre el poder y el conocimiento, de tal forma que no son pocos los filósofos que a lo largo de la historia han buscado liberarse de ídolos (Francis Bacon), o despertarse de sueños dogmáticos (Immanuel Kant), en relación con sus antiguas creencias. En cuanto al control jerárquico sobre la forma de vestir de sus seguidores, en las religiones se establece un código de vestimenta, y es conocido las problemáticas que estos códigos generan en cuanto al tema de la equidad de género y la eliminación de la cultura patriarcal. También, los miembros de dichas jerarquías utilizan atuendos particulares y diferenciados para

reforzar la idea del poder y el respeto que merecen debido al alto cargo que poseen. Conviene agregar, que la idea jerárquica es uniformar a todos los miembros de su grupo, en cuanto al diseño, estilo, dimensiones de las vestiduras (por ejemplo, en los centros educativos religiosos), como signo externo del control que tienen sobre ellos. Controlar implica que el conocimiento que manejan los superiores jerárquicos es “[...] un sistema de poder que bloquea, prohíbe, invalida ese discurso y ese saber” (Foucault, 2019, 131) de las clases más bajas y de los gobernados.

Cuando las jerarquías se sienten amenazadas por sus súbditos se vuelven represivas, su ideal es mantener el *statu quo*, el mantener todo bajo su control, de tal forma que los miembros de sus rebaños, como comúnmente llaman a sus fieles, permanezcan en el redil, es decir, que no les cuestionen sus decisiones y que acaten sus leyes. La principal forma como las jerarquías religiosas controlan a sus súbditos es a través de la formación y monitoreo de sus conciencias, mediante la idea de que deben evitar hacer lo malo, aquello que es contra Dios, y que, si incurrían en ello, deben realizar actos penitenciales o compensatorios. Aquí se refuerza, en palabras de Deleuze, las estructuras del encierro, donde “tanto la interioridad psíquica como el encierro físico se encuentran estrechamente subordinados a funciones de exterioridad. Hablando de la *Historia de la locura*, Blanchot tiene una fórmula excelente: ¿Qué es lo que está encerrado? Lo que está encerrado es el afuera” (Deleuze, 2015, 8, Cfr. Foucault, 2019, 136), esto es, que el individuo pasa de un encierro a otro generado por los diversos actores sociales que rodean su vida.

Una vez que el individuo que ha buscado acceder al poder religioso lo obtiene, se siente medianamente pleno, pues por una parte ha alcanzado su meta, pero por otra, anhela aún más, su ambición no tiene techo, quiere ascender hasta el primer peldaño. Ello implica que vivan en un clima de miedo y desconfianza de aquellos quienes le rodean y que podrían hacerle caer de su pedestal, “y solo quienes están a distancia del poder, quienes no están ligados en nada a la tiranía, encerrados en su habitación con sus meditaciones y su estufa, pueden descubrir la verdad” (Foucault, 2019, 161), porque ellos no anhelan el dominio o mando sobre los otros, sino su función meditativa sobre el mundo. Como se mencionó anteriormente, para Foucault el poder está vinculado con el saber, el cual es parte de la estructura de control del cristianismo, sobre todo en el denominado *fuero interno*, la interioridad del individuo, el adentrarse en la vida de los individuos para conocer sus secretos. En los procesos confesionales que someten las jerarquías religiosas a sus creyentes, hay una “extracción del saber” (Foucault, 2019, 182), una invasión de la intimidad del individuo, y una vez que se tiene dicha información, logran que el individuo se sienta presionado de que las jerarquías puedan utilizar dicho conocimiento para denigrarlo o crearle un conflicto social. Esto refuerza el poder del jerarca, el manejar los miedos y debilidades de sus subalternos, mediante la apelación a lo que le faculta el derecho divino y a su condición de soberano.

Tanto desde el punto de vista religioso como desde el secular, “[...] desde la Edad Media, el papel esencial de la teoría del derecho ha sido fijar la legitimidad del poder: el problema fundamental, central, alrededor del cual se organiza toda esa teoría, es el problema de la soberanía” (Foucault, 2019, 236). Esta soberanía implica evidenciar las potestades de quienes mandan, alardear de su poder, frente a las obligaciones

de quienes están sujetos a dicha soberanía, obligaciones contenidas en los códigos legislativos religiosos. Las normativas del cristianismo es instrumento de dominación, parte del sistema de la vigilancia y el castigo. Muchos de los jerarcas del cristianismo se han formado en leyes, dado que quien maneja el derecho puede determinar la justicia, y ello es tener potestad sobre las personas. Ahora, el poder es algo que no se estanca en un individuo, sino que este es transitorio, “el poder se ejerce en red y, en ella, los individuos no solo circulan, sino que están siempre en situación de sufrirlo y también de ejercerlo” (Foucault, 2019, 239), y esa red es aquella que sostiene dichas estructuras de poder.

4. Dominio jerárquico: El maquillar el uso del poder con la obediencia.

Una de las constantes expresiones que utilizan quienes poseen los puestos de poder, tanto en lo religioso como en lo civil, es presentarse como “servidores de la sociedad”. No obstante, la mayoría de estos puestos no cumplen con ese ideal de servicio sino más bien de ser servidos. En el ámbito del cristianismo, los superiores legitiman su posición jerárquica apelando a que son los mayores servidores de un pueblo según el designio divino, es decir, que Dios les ha otorgado esa “carga”, como así le denominan para generar la idea de sacrificio, que deben cumplir estoicamente. Así se enseña en los procesos de formación religiosa, para que los futuros consagrados tengan claro desde sus inicios que quienes “sirven” (entiéndase, tienen el poder) es por voluntad divina (Retamal, 2004, 344), y a su vez, generan la competitividad propia del mundo religioso, las nuevas generaciones que buscan relevar a quienes se encuentran en las máximas estructuras del poder.

Los procesos de formación del cristianismo están marcados por niveles de ascensos, los cuales se adquieren no solamente por las diversas habilidades de los formandos, sino que también influye mucho el grado de confianza que este genera en relación con el o los guías religiosos. De hecho, uno de los aspectos esenciales en dicha formación es otorgarles a los candidatos a líderes religiosos diversas tareas o responsabilidades que tienden a denominarse puestos de “servicio”. Se puede argumentar, que ello es una especie de entrenamiento para el ejercicio del poder, alimentando, de igual forma, la necesidad de competencia y de destacar por encima de los demás. Curiosamente, aunque sean puestos de poder, se busca incorporar en ello el ideal místico del ser servidor de los otros, para quitarle la connotación peyorativa que la expresión posee. A través de estos ejercicios, indirectamente, se genera la idea de que debe lucharse por los mejores puestos, incluso con vaticinios espirituales de que Dios tiene cosas grandes para la persona, porque le ha elegido entre muchos para una misión especial.

Estos puestos de poder están marcados por una serie de características, las cuales se hacen muy evidentes en la liturgia cristiana, por ejemplo: (a) Un lugar privilegiado en las celebraciones litúrgicas, la llamada sede o silla principal. (b) Vestimentas y signos distintos del resto de los miembros del grupo religioso, como los colores de privilegio, cruces, báculos, anillos y coronas. (c) La obligación de las jerarquías inferiores de reconocer a su jerarca a través de ciertas menciones durante los actos litúrgicos. (d) Potestades exclusivas, reservadas a los superiores, que no las

puede llevar a cabo otro miembro del grupo religioso, como algunas celebraciones y absoluciones. (e) La presencia de una corte celestial o “grupo de servidores” que velan por las necesidades del jerarca y que siempre están a su disposición. (6) Una especie de feudalismo, cuando se hablan de los territorios que están a su cargo, la tenencia de un escudo, al estilo medieval, que le da más exaltación a su figura (7). La elaboración continua de documentos, cartas, encíclicas con sus respectivos sellos y que se constituyen vinculantes para la población a su cargo, etc.

Lo interesante con este fenómeno religioso es que los miembros del cristianismo asumen esto como natural, que sus guías religiosos tengan una serie de privilegios o potestades por encima de ellos mismos. Esto es acorde con lo indicado por Foucault, de que “[...] nuestros aprietos para encontrar las formas de lucha adecuadas, ¿no se deben a que todavía ignoramos qué es el poder?” (Foucault, 2019, 136), o será que los individuos, ¿no quieren tomar conciencia de ello?, para seguir viviendo la utopía de la bondad y del servicio desinteresado. El disfrazar el poder con algo más digno como el ser servidor de los demás, es una de las tácticas jerárquicas, cuyo objetivo es legitimar una función de interés propio con la visión mística de la fraternidad hacia los demás. Al igual que sucede en el ámbito social, que a veces no se tiene claro quien tiene el poder, pero si se tiene claro quien no lo tiene (Foucault, 2019, 137), sucede lo mismo en el cristianismo. Aunque es evidente y bien marcado los diversos niveles de puestos jerárquicos (establecidos históricamente por la estructura eclesial), sucede que en muchas oportunidades en las decisiones de quien tiene el cargo están presentes las influencias e indicaciones de la gente que tienen a su alrededor.

Otra de las formas como las jerarquías ejercen el poder es mediante el sistema de “[...] la profecía o el mandamiento que implican, al menos relativamente, una sistematización y racionalización del estilo de vida, sea en aspectos particulares o en su conjunto” (Weber, 1978, 63), esto es, manipular a los miembros de su grupo religioso con la idea de que han recibido revelaciones sobre lo que Dios quiere para con ellos. Su objetivo es que estas personas cumplan a cabalidad sus decisiones, y de esta forma mantener el control sobre cada una de sus acciones. Su principal argumento es que deben ser obedientes a los designios divinos, y con ello ejercen presión sobre los individuos, debido a que, ¿quién puede revelarse contra lo establecido por Dios?, si lo dicho en su nombre es sacro y obligatorio.

De hecho, “[...] la noción de *clase dirigente* no es muy clara ni está muy elaborada. *Dominar, dirigir, gobernar, grupo en el poder, aparato de Estado*, etc.: hay aquí todo un conjunto de nociones que exigen un análisis” (Foucault, 2019, 137; 161). Debe explorarse bien hasta dónde llega el ejercicio del poder, cuáles son sus connotaciones y circunstancias en la vida de las personas, y si es posible una estructura religiosa que no implique el poder. Solamente cuando el individuo toma conciencia de que es manipulado por las estructuras de poder, comienza su verdadera liberación. El poder ejercido por las jerarquías cristianas tiene como objetivo el mantener a sus súbditos bajo la obediencia, para Foucault, la disciplina es una estructura de poder propia del claustro o el encierro de un grupo de personas. De ahí, que muchas veces los sistemas formativos de los grupos religiosos reciben la categorización de sectarios, porque muchos de estos son cerrados, selectos, basados en la idea de que sus participantes son elegidos por Dios.

La obediencia que exigen las jerarquías cristianas se logra a través de la disciplina personal y comunitaria, en ella “[...] los elementos son intercambiables puesto que cada uno se define por el lugar que ocupa en una serie, y por la distancia que lo separa de los otros” (Foucault, 2009, 169), es decir, la disciplina se aplica conforme al rango o peldaño que cada uno tienen en la estructura religiosa. La mayor parte de los miembros del cristianismo son formados bajo una disciplina que implica el respeto y la veneración hacia la autoridad, una especie de lealtad que es más sumisión y defensa a ultranza del líder religioso, formados con la firme convicción de que este es incuestionable. Curiosamente, otro aspecto propio de la disciplina exigida por las jerarquías para sus fieles es el control de su tiempo, “[...] durante siglos, las órdenes religiosas han sido maestras de disciplina: eran los especialistas del tiempo, grandes técnicos del ritmo y de las actividades regulares” (Foucault, 2009, 174), ellos controlan las actividades diarias de sus miembros, estableciendo horarios rigurosos en cuanto a sus oraciones, horas específicas que deben acatar a cabalidad, en general, un control de la vida.

Las jerarquías funcionan bajo la vigilancia y el castigo, los cuales son los métodos para controlar las acciones de sus subalternos. En la vigilancia, la mirada cumple la función de ser el ojo de Dios, que todo lo ve, que conoce todo lo que hace el individuo (sus temores, anhelos, proyectos, sexualidad, fortalezas, debilidades, etc.), información valiosa para el manejo de los individuos. Igualmente, el castigo se hace presente cuando algunos de los miembros no cumplen con las órdenes establecidas por las jerarquías, y es importante que este sea ejemplar, conocido por las mayorías, para que no repitan patrones de cuestionamiento de la estructura religiosa. En la vigilancia cristiana cumple un papel muy importante los denominados observatorios, institutos religiosos de análisis de la realidad, recogiendo datos con información sensible sobre cada uno de los miembros de una agrupación cristiana. Igualmente, debe destacarse la labor de los mandos medios, individuos nombrados en diversos puestos por los altos jefes, con la tarea de mantener la vigilancia y el orden en la iglesia.

Al respecto, el cristianismo tiene la figura del consejero o el acompañante espiritual, al cual, sugieren, debe recurrir el creyente para consultarle sobre las diversas decisiones o pasos que debe dar en su vida, una especie de oráculo delfico. Por una parte, es una vigilancia sobre la vida de cada persona, pues implica entrar en su intimidad personal y conocer sus pensamientos, y por otra, es mantener a la persona en un estado de inmadurez humana, donde no puede tomar sus propias decisiones al ser dependiente del beneplácito de otro. Incluso, muchos creyentes prácticamente esperan que estos consejeros tomen las decisiones por ellos, que les digan lo que deben hacer. Y estos consejeros también pueden dictaminar la necesidad de un castigo para el individuo, imponiéndoles ciertas penas para la expiación de sus faltas. La idea que se ha tenido del castigo en los ámbitos religiosos es que este es formativo, pues genera un cambio en el penitente, y muchas veces se asocia que entre más grande sea el castigo, mejor será la conversión de la persona.

Muchos de estos castigos implican el etiquetar a la persona como problemática, falta de Dios, o poseedor de un espíritu maligno y por ello necesitado de sanación, generando una mala imagen del individuo entre los mismos miembros del

conglomerado religioso, un lastre difícil de superar. Paradójicamente, este individuo manchado y denigrado puede dar un giro en su vida mediante una conversión manifiesta y avalada por la jerarquía, poniéndolo muchas veces de modelo de una persona rescatada y restaurada. Finalmente, el poder y el dominio de las jerarquías cristianas se manifiesta en la deificación y apología que alcanzan entre los miembros de su grupo religioso, los cuales consideran a sus dirigentes como perfectos e infalibles, calumniados injustamente, asumiendo que están pasando por pruebas como mártires, y tal es su defensa, que muchos de los mismos miembros del grupo religioso estarían dispuestos a dar hasta su propia vida por la de ellos.

5. Conclusión

Dado que toda estructura social implica el ejercicio del poder, esto no es extraño en los ambientes religiosos, y concretamente, en una estructura jerárquica fuerte como históricamente ha sido el cristianismo. Dicha estructura tiene la particularidad de ser piramidal, y que los individuos que ocupan los rangos o grados superiores justifican su posición no por una elección humana sino por un designio divino, lo cual le da más sustento a su mandato por encima de los otros miembros del grupo. En efecto, aún más que las estructuras de poder seculares, dichas estructuras se fundamentan en lo divino y sagrado, donde se considera que es del querer divino que un individuo sea el guía de los otros, algo establecido por Dios desde su nacimiento, como es la idea de la vocación desde el vientre materno.

Como se ha argumentado, las jerarquías cristianas se cimentan o toman como modelo de estructura, su propuesta de las jerarquías celestiales, donde el primer nivel lo tiene el ser absoluto, Dios, y los siguientes niveles son ocupados por los diversos seres celestiales en orden de importancia. Si hay niveles o clases de seres celestiales, ello implicará que también haya escalafones entre los seres humanos, de tal forma que unos han nacido para mandar y otros para obedecer, unos para disfrutar de ciertas prerrogativas y otros para carecer de dichos privilegios o favores divinos. De esta forma, se presenta de manera positiva el uso del poder al añadirle el elemento sagrado, generando la teoría cristiana de las potestades divinas, esto es, que quien está en los niveles superiores de la jerarquía tiene a su vez derechos otorgados por el mismo ente divino.

De hecho, se ha analizado desde el pensamiento de Foucault, y siguiendo la tesis del panóptico de Bentham, que dichas estructuras jerárquicas cristianas tienen como principal función el vigilar y el castigar. Esto es, vigilar las acciones de los individuos que les están sometidos jerárquicamente, y castigar cualquier acto de cuestionamiento de sus potestades, que para ellos es entendido como una actitud de indisciplina. No es casualidad que, en los procesos de formación cristiana, y sobre todo para aquellos que serán sus más cercanos colaboradores, se insista mucho en el tema de la obediencia hacia sus superiores, porque al obediente se le garantiza una buena vida. Sin embargo, muchas veces se pretende conducir a sus militantes a una ciega obediencia de sus determinaciones. En el presente texto, se han trabajado tres formas de vigilar y castigar por parte de los superiores jerárquicos cristianos, ellos son el actuar, el hablar y el vestir. Todo ello se controla a través del manejo

de las conciencias de los miembros del grupo religioso, manejo que se da desde el proceso de formación cristiana, donde se establecen los parámetros de lo que debe ser considerado bueno o pecaminoso.

Aunado a lo anterior, el instrumento para controlar la conciencia de los individuos son las leyes, de ahí que estas sean el fundamento de las religiones. Los mandamientos o normativas, que para las religiones son emanadas desde el mismo ente divino, establece los rangos del comportamiento del creyente. En el caso del cristianismo, los superiores jerárquicos también tienen las potestades de ser los legisladores, por tanto, aplicar las normas según su propia interpretación y conforme con sus intereses. De ahí que se insista mucho en el estricto cumplimiento de las normas cristianas, y la necesidad de la reconciliación cuando algunas de ellas hayan sido quebrantadas. Finalmente, otro tema sumamente importante que se ha desarrollado, es la forma como se presentan los puestos de poder en la estructura jerárquica cristiana, pues se utiliza la bonita y sentimental expresión de que son “puestos de servicio”, argumentando que quienes tienen dichas potestades las ejercen porque son filántropos, porque tienen una actitud oblativa, y que más bien, muchas veces las asumen en contra de su propia voluntad, solamente por pura obediencia divina. No obstante, se demuestra la actitud contraria cuando ellos mismos se han gestado dichos puestos, y cuando se aferran a ellos una vez que se busca su remoción.

El trabajo también ha evidenciado algunos signos de que los puestos jerárquicos cristianos en realidad son puestos de poder, como, por ejemplo, la distinción y privilegios de los jerarcas en la vivencia litúrgica, su determinación de lo que puede ser considerado pecado y su correspondiente castigo, el llamar a cuentas a sus colaboradores más cercanos o a los miembros de su grupo religioso, el control que pretenden mantener de los creyentes en cuanto al manejo de su tiempo, estipulando horarios fijos y específicos para sus oraciones o la participación de sus actividades religiosas.

Referencias

- Alberigo, Giuseppe (1993). *Historia de los concilios ecuménicos*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Bentham, Jeremy (1979). *El Panóptico*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Deleuze, Gilles (2015). *La Subjetivación. Curso sobre Foucault* (Tr y Not Pablo Ires y Sebastián Punte). Buenos Aires: Editorial Cactus. Serie Clases 13.
- Durkheim, Émile. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Editorial Schapire
- Foucault, Michael. (2009). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión* (Aurelio Garzón del Camino). México: Siglo XXI.
- (2019). *Microfísica del poder* (Ed. Edgardo Castro; Tr. Horacio Pons). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Hinkelammert, F. (1992). *Teología del mercado total. Ensayos económico-teológicos*. La Paz: Hisbol.

Matthes, Joachim. (1971). *Introducción a la sociología de la religión* (Tr. A Sánchez Pascual y A. Berasaín). Madrid: Editorial Alianza.

Piaget, Jean. (1978). *Introducción a la epistemología genética* (Pr. Emilia Ferreiro y Rolando García). Buenos Aires: Paidós.

Pseudo Dionisio Areopagita (2007). *Obras Completas* (Ed. Teodoro H. Martín). Madrid: BAC.

Retamal, Fernando (2004). El ejercicio del poder en la Iglesia. *Teología y Vida* XLV; pp. 318-352.

Singer, Peter (2004). *The President of Good and Evil: The Ethics of George W. Bush*. London: Granta Books.

Tomás de Aquino. (1994). *Suma Teológica* (Int y Not Jesús Espeja Pardo). Madrid: BAC.

Weber; Max. (1978). *Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Editorial Pléyade.

Aarón Jacob Cordero Gamboa

Enrique Dussel: La filosofía de la liberación como racionalización del pensamiento religioso

RESUMEN

Este trabajo de investigación parte de la necesidad de honrar el fallecimiento de Enrique Dussel y presenta una investigación sobre el pensamiento de este entorno a la filosofía de la liberación y su relación con el pensamiento semita y cristiano; investigación que pretende servir a modo de introducción para generar nuevos lazos entre este pensamiento y la filosofía de la religión. Todo esto con el fin de que más filósofos de la religión se aproximen a analizar el impacto que este autor ha tenido en el pensamiento cristiano y sus aportes a la filosofía de la religión.

Palabras Claves: filosofía de la liberación, religión, filosofía latinoamericana, periferia, dominación, cristianismo, semitismo.

Abstract: This research project started on the need to honor the death of Enrique Dussel and it presents an investigation into his thinking about the philosophy of liberation and its relationship with the semitic and christian thought. The research pretends to serve as an introduction to create new connections between this way of thinking and the religion's philosophy. The goal is encouraging more philosophers of religion to analyze the impact this author has had on christian thought and his contributions to the philosophy of religion.

Keywords: : philosophy of liberation, religion, Latin American philosophy, periphery, domination, christianity, semitism.

Autor/ Author

Aarón Jacob Cordero Gamboa
Universidad de Costa Rica

ORCID ID: 0009-0005-2003-1896

Correo: aaroncorderog@gmail.com

Recibido: 10/12/23

Aprobado: 12/01/24

Publicado: 17/03/24

1. Introducción

El 5 de noviembre de 2023 en Ciudad de México muere Enrique Dussel, una de los filósofos más importantes de Latinoamérica, su trabajo en la filosofía política, la ética y la filosofía latinoamericana lo llevo a tener reconocimiento internacional. Entre sus trabajos resalta la creación de la filosofía de la liberación un pensamiento que, si bien parece ser muy heterogéneo ya que aborda diferentes contenidos filosóficos, que se mueven dentro de lo histórico y lo sociopolítico de la dominación, de la dependencia y de la alienación.

Debido a su fallecimiento y como modo de honrar su memoria, este trabajo revisara no solo su texto *Filosofía de la Liberación* (Dussel, 1996), sino que a su vez también revisara las clases dadas entre el 28 de enero del 2015 y el 27 de mayo del 2015 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM bajo el título *Filosofía de la Liberación* (Dussel, 2019a), esto con intención de mostrar como ciertos procesos de racionalización de las creencias religiosas se toman como marco de referencia para la elaboración de su pensamiento.

Todo esto no solo apoyado por textos de carácter religioso¹, sino que apoyados por las palabras del mismo Dussel en sus clases del 2015: esto con el fin de mostrar como existe dentro de la filosofía de la liberación una especie de filosofía de la religión que funciona como fundamento de su pensamiento. Si bien algunos de los textos que pretenden sustentar dicha tesis son posteriores a la publicación del libro, es claro que para Dussel estas ideas se desprenden no solo del evangelio, sino que a su vez se encuentran en el pensamiento semita.

2. ¿Qué es la Filosofía de la Liberación?

Para entender que es la filosofía de la liberación primeramente utilizaremos la distinción de Juan Carlos Scannone en su artículo *La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual*, en la cual nos dice que “Se trata de un nuevo modo de reflexión filosófica concreta, histórica e inculturada, enraizada en la praxis liberadora, como contribución teórica a la misma.” (Scannone, 2009, 61). De esta forma para Scannone la praxis de la liberación es el punto de partida, el acto primero de esta filosofía y el lugar hermenéutico de una reflexión humana radical. La cual al ser filosofía se usa como mediación analítica intrínseca las aportaciones de las ciencias del hombre, la sociedad y la cultura. (Scannone, 2009).

Para Enrique Dussel la filosofía de la liberación también tiene una serie de implicaciones éticas y políticas. Estas implicaciones políticas quedan un poco más claras al ver la gran cantidad de veces que nombra² a Marx a lo largo del texto, por tanto, podemos ver que la filosofía de la liberación se piensa como marxista; esto también lo podemos ver en la forma en la que Dussel expone las categorías filosóficas de las que parte la Filosofía de la Liberación³; en especial la categoría 2.5. *Alienación* (Dussel, *Filosofía de la Liberación*, 1996, pág. 66), aunque no solo esto es tomado del pensamiento de Marx como lo muestra en las secciones 5.9.1.3 y 5.9.1.4. (Dussel, 1996, 99).

La filosofía de la liberación intenta superar las tesis reduccionistas de la libertad, lo que nos lleva a pensar la de manera integral en el ser humano; es decir, no se limita solo al poder actuar, el poder expresar ideas, o el poder moverse por un espacio, sino que más bien lo considera en todo aspecto de la vida humana⁴. Para Scannone esta filosofía al plantearse la libertad de manera integral del ser humano “pretende superar tanto la mera relación sujeto-objeto como la pura dialéctica “opresión-liberación”. Lo hizo a partir de la exterioridad, alteridad y trascendencia ético-históricas del otro, del pobre, inspirándose en Lévinas” (Scannone, 2009, 62).

Sin embargo, como parte de este trabajo mostraremos como incluso para Dussel no se parte, necesariamente de las ideas de Lévinas sobre la exterioridad, alteridad

y trascendencia ético-históricas del otro y del pobre; sino que lo hace pensando en el pensamiento Semita⁵. Pero antes de continuar mostrando como para Dussel la filosofía de la liberación es una filosofía de la religión⁶, es necesario ver que piensa el mismo Dussel sobre que es la filosofía de la liberación.

Para Dussel el libro que estamos tratando es un primer intento de describir algunas tesis para la formulación de un marco teórico para la filosofía de la liberación, el cual establece una serie de categorías⁷ (en el sentido filosófico), así como los momentos del discurso en los que dichas categorías se establecieron. Siendo para Dussel un marco que es el punto de partida de la interpretación en cuanto interpretación, y no en cuanto a la interpretado. (Dussel, 1996, 201). Pero también se entiende que “Dicho marco teórico es, él mismo, un discurso, aunque abstracto.” (Dussel, 1996, 201).

En el curso de filosofía de liberación impartido por Dussel en la UNAM, el profesor pudo expandirse aún más en su explicación sobre lo que él considera que es la filosofía de la liberación, diciendo en especial en la primera de estas clases, aunque lo hace a lo largo de todo el curso. Que este marco teórico en realidad pretende ser un marco teórico aplicable a otros marcos teóricos, lo que quiere decir que puede ser aplicado no solo a la filosofía, sino que puede ser utilizado en la psicología, la historia, la sociología y otras ciencias sociales; pero a su vez hace referencia a que las otras ciencias sociales también nutren a este marco teórico.

De esta forma la filosofía de la liberación se ve como una nueva forma de ver, analizar y describir el mundo, desde un punto de vista del que necesita la liberación (que más adelante veremos que es el de las periferias), aunque no se piensa en este desde la relación sujeto-objeto como la pura dialéctica “opresión-liberación”.

3. De la fenomenología a la liberación

En esta sección abordaremos las categorías filosóficas que se fundan como la base del marco teórico de la filosofía de la liberación⁸, sin embargo, se abordan con el fin de, más adelante, poder mostrar como esta tienen un sustento en el pensamiento semita.

a) Proximidad: la noción de Dussel de la proximidad se aleja de la noción griega o indoeuropea y la noción moderna europea, en la cual la proximidad surge de la relación humano-naturaleza, donde el ser se ve como luz o como cogito; lo que significa que el concepto de proximidad se centrara en la forma en la que el humano se acerca a la naturaleza iluminarlo a la luz de la razón, esto con tres posibles conclusiones, la de ver la naturaleza, la de dominarla y la de controlarla.

Dussel piensa en la proximidad más bien desde un punto contrario al presentado anteriormente, ya que este privilegia más bien una espacialidad y una relación hombre-hombre en el cual podemos ver como la proximidad es una relación espacial entre dos sujetos, la cual se da en la fraternidad, es decir se intenta acortar distancia hacia alguien, el cual no necesariamente nos aceptara, sino que este puede aceptarnos o rechazarnos, actuar de manera amigable o de manera amenazante, desde esta especie de libertad es que se da una aproximación entre sujetos; por otra parte al

acercarse a una cosa se le entiende más bien como proxemia⁹. (Dussel, 1996, 29).

Esto tiene una serie de implicaciones en la forma en la que interactuamos con el mundo, ya que, si no estamos pensando en ver la naturaleza, dominarla y o controlarla; la acción de la proximidad se muestra más bien como una forma de respeto por el otro que no solo está ahí para nosotros, sino que es una interrelación. Nosotros estamos en su mundo y él está en el nuestro, es un igual y como igual también decide como actuar ante la proximidad.

b) Exterioridad: otro de las categorías importantes para nuestro análisis es el de la Exterioridad el cual depende en especial de la categoría de la proximidad, aunque también se sirve de las explicaciones de la totalidad y de la mediación, las cuales refieren a las formas en las que se nos presentan los objetos y como los sujetos nos relacionamos con ellos, o por ellos¹⁰.

Las mediaciones no son otra cosa que aquello que empuñamos para alcanzar el objetivo final de la acción. La proximidad es la inmediatez del cara-a-cara con el otro; la totalidad es el conjunto de los entes en cuanto tal: en cuanto sistema; las mediaciones posibilitan el acercarse a la inmediatez y permanecer en ella, constituyen en sus partes funcionales a la totalidad. (Dussel, 1996, 44) ¹¹.

Al referirse a la categoría de la exterioridad Dussel nos está hablando de lo que no es el yo que se aproxima, sino más bien es otro al que me aproximo. Aquello que está presente en el mundo pero que no es un objeto ni es el yo; Dussel se refiere a la posibilidad de que, en mi mundo, exista otro, con ideas contrarias a las mías, otro que incluso puede enfrentar mis ideas, contrastarlas o destruirlas, es ese otro sujeto y las formas en las que este se relaciona conmigo y con los objetos a los que me he aproximado.

Para Dussel este momento se da cuando nos percatamos de la existencia de otro sujeto en medio de nuestro mundo de objetos, cuando entendemos que las noticias no están hablando de sucesos, sino de sucesos que les pasan a personas, no es que al hablar de un accidente y decir un taxi se estrelló con un poste de electricidad y deja un fallecido; es que un taxista, como el que en determinado momento me ayudo a movilizarme hacia mi destino, termino con su vida al chocar con un poste de electricidad. “Pero entre las cosas reales que guardan exterioridad del ser, se encuentra una cosa que tiene eventos, que tiene historia, biografía, libertad: otro hombre.” (Dussel, 1996, 57)

Dussel al hablar de exterioridad por tanto se está refiriendo en primer lugar a la existencia de otro, a la totalidad de las experiencias de ese otro, no soy yo; pero también que también no vive como yo, no piensa como yo y no actúa como yo. Tomando sus experiencias como validas y pensándolo como un igual; no como un objeto que puede ser utilizado y está al servicio de mi poder.

c) Alienación: alienación para Dussel es acto de vender algo o a alguien, es hacerlo pasar a un nuevo dueño o propietario, una ampliación de este concepto mostraría como en relación a un pueblo o un individuo singular, sería el hacerle cambiar o perder su ser; esto al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro.

El otro, que no es diferente (como afirma la totalidad) sino distinto (siempre otro), que tiene su historia, su cultura, su exterioridad, no ha sido respetado; no se lo ha dejado ser otro. Se lo ha incorporado a lo extraño, a la totalidad ajena. Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro es la alienación. (Dussel, 1996, 70).

Al igual que las categorías anteriores el concepto de alienación se encuentra entrelazado con las demás categorías y a este punto lo podríamos mostrar como el acto o momento en el cual el sistema (la totalidad) decide negar la exterioridad del otro y lo asume como igual al yo, negando su ser y no permitiendo la proximidad, de esta forma siendo una mediación que pone al sistema como el dueño de su subjetividad, eliminando su cultura, su historia y su exterioridad con el fin de darle una nueva identidad alienada.

d) Liberación: el concepto de liberación es la categoría principal del pensamiento de Dussel y refiere al proceso¹² por el cual un sujeto se afirma como hombre, niega la totalidad del sistema y afirma la exterioridad del otro a través de la proximidad, es decir es el proceso por el cual el hombre al reconocerse como ser, pero a su vez reconoce en el otro a un ser igual que él; se aproxima a este y rechaza las ideas del sistema que lo mantienen alienado, permitiendo con esto pasar a una nueva etapa que se encuentre libre de la alienación del sistema. “es el proceso mismo por el que dejo de ser esclavo, me transforma en libre y paso de una tierra a otra tierra como metáfora, ... es decir de una totalidad 1 a una totalidad 2” (Dussel, 2019c, 27). “La liberación no es una acción fenoménica, intrasistémica; la liberación es la praxis que subvierte el orden fenomenológico y lo perfora hacia una trascendencia metafísica que es la crítica total a lo establecido, fijado, normalizado, cristalizado, muerto.” (Dussel, 1996, 76).

e) Otros conceptos importantes: además de las categorías existen dos conceptos que son de suma importancia para el desarrollo de la filosofía de la liberación, el primero de ellos es el de periferia y refiere no solo a las zonas geográficas aledañas a las grandes urbes o centros sociales, sino que también refiere a las zonas alejadas de los países que nos imponen las formas de la cultura¹³. De esta forma Latinoamérica, África y ciertas zonas de Asia pueden ser consideradas periferias¹⁴.

De esta forma se entiende periferia a aquellas zonas las cuales se encuentran en estado de dominación o a las zonas que están cercana a esta. Dentro de estas periferias también se encuentran una serie de sujetos, los cuales se dividen en tres según el pensamiento de Dussel. El primero de ellos el dominador, el segundo de ellos el alienado y el tercero que resulta central para la filosofía de la liberación es el pobre^{15 16}.

El pobre entonces se presenta como la exterioridad, como aquel que la totalidad rechaza y niega, pero también se convierte en aquel que posibilita la liberación, ya que, al escuchar su llanto, al ver su necesidad encontramos un rechazo al sistema que

nos gobierna y con esto la posibilidad de crear un nuevo modelo.

La figura del pobre se ve en Dussel entre lazada al concepto de periferia, ya que por lo general se entienden como muy cercanos o incluso llegando a igualarse, ya que los pobres son generados justamente por el proceso de dominación que genera las periferias, son aquellos sujetos que no pueden ser parte del sistema y que el sistema necesita afuera de este. Razón por la cual, según Dussel, el dominador que se encuentra en la capital expulsa a las partes lejanas de su centro de poder.

4. La liberación desde lo semita:

En las páginas anteriores mostramos como Dussel define las categorías principales de la filosofía de la liberación, esto con el fin de contrastar estas formulaciones con las ideas del pensamiento semita y cristiano, ya que si bien Dussel a lo largo del Curso *Filosofía de la Liberación* dado en la UNAM (2015), reconoce como el concepto de liberación usado en su texto es propio del pensamiento semita, ya que el concepto de liberación no se encuentra en el pensamiento griego, ya que su metafísica más bien se direcciona hacia la permanencia y no es sino en el pensamiento semita de los pueblos asirios, donde surge el concepto de liberación; el cual refiere a una salida que tiene una dirección hacia un lugar (Enrique Dussel, 2019c, 20”), esto asociado al relato del Éxodo.

En el texto *El paradigma del éxodo en la teología de la liberación* de Dussel nos presenta el surgir de la praxis de la liberación; esto lo hace a través de tres momentos del éxodo, los cuales nos sirven para entender como Dussel obtiene y entiende el concepto de liberación “1) Egipto como el pasado, «primera» tierra; 2) el desierto como «tiempo intermedio» y espacio de pasaje, y 3) la tierra prometida como término utópico, futuro, «segunda» tierra.” (Dussel, 1987, 103); “Es lo mismo decir éxodo que liberación.” (Dussel, 2015, 44)

Un ejemplo de cómo Dussel utiliza el pensamiento religioso para explicar la filosofía de la liberación se da la clase 6 de su curso (Enrique Dussel, 2019b, 8”) cuando nos presenta la cita Flp 2, 6-8 para explicar el proceso de alienación que tiene el dinero; esto a través de un proceso contrario al de la cita, ya que la cita nos presenta como cristo se hace hombre y esclavo y por tanto se aliena a sí mismo. “El cual, siendo de condición divina no reivindicó su derecho a ser tratado igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo. Asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre, se rebajó a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz” (Flp 2, 6-8).

La noción y palabra “alienación”, que es cristiana como cuando se dice que Jesús que “era de condición divina se humilló a sí mismo” (Flp. 2, 5), esa palabra de los Filipenses, cristológica, es la que se usa hoy en la traducción castellana: alienación. Alienar al otro significa que el indio con su mundo, sus cosas y costumbres se transformó en mano de obra a disposición del español; el negro, que tenía su mundo, se lo alienó, se lo vendió, y se lo hizo esclavo. (Dussel, 2015, 32).

Esta utilización del pensamiento religioso para la fundamentación de la filosofía de la liberación no se hace tan clara en el desarrollo de su libro, es por esto que es necesaria una explicación del funcionamiento de la liberación en el pensamiento

semita que nos permita justificar lo dicho por Dussel¹⁷.

Es por esto que esta sección del texto pretenderá mostrar como la forma en la que Dussel formula las formas en las que el pueblo debe de iniciar la liberación se pueden comparar a los relatos bíblicos propios de las religiones judío-cristianas, iniciando por lo presentado por el propio Dussel en la clase número 7 del curso que se ha referenciado a lo largo del texto¹⁸.

Como se dijo anteriormente para Dussel el concepto de liberación tiene un origen semita el cual según Léon-Dufour, en el texto que dirige *Vocabulario de Teología Bíblica* (1965), nos dice que en el antiguo testamento existen dos verbos que se utilizan para hablar del liberador el primero de ellos gā'al el cual es un término de derecho familiar, mientras que el segundo es pādāh el cual más bien pertenece al derecho comercial. A pesar de esto ambos verbos parecen ser sinónimos cuando se habla de Dios.

De esta forma en el antiguo derecho hebreo, el gā'al es el familiar más cercano al cual se le encarga el deber de cuidar y defender a sus familiares, ya sea a través de mantener el patrimonio de la familia, liberara a un hermano que se encuentre en esclavitud, proteger a una viuda o vengar a un familiar que haya sido asesinado (Léon-Dufour, 1995, 421-422). Mientras que pādāh hace más bien referencia al comprar un esclavo para hacerlo libre.

Lo presentado por Léon-Dufour entorno al concepto de liberador-liberación, parece hasta este punto estar alejado de la categoría descrita por Dussel, ya que no es hasta que vemos como suceden estos procesos de liberación que nos damos cuenta cómo funciona la figura del liberador en el antiguo testamento¹⁹.

El momento del antiguo testamento que nos presenta de manera más amplia a un liberador y una promesa de liberación, se nos presenta mediante el relato de Moisés en el éxodo²⁰, donde Moisés después de descubrir que es hijo de esclavos y miembro de su pueblo, no soporta ver el sufrimiento que estos están pasando y mata al egipcio (Ex 2, 11-22)²¹, este relato empieza a mostrar como Moisés al ser parte del pueblo de dios, cumple la función de gā'al del pueblo siendo el encargado de la liberación.

Este momento donde Moisés entiende que sus hermanos están sufriendo es de mucha importancia ya que es el primer momento de la liberación, es el momento en el que el sujeto se aproxima al otro, escucha su sufrimiento y lo entiende como una exterioridad, entendiendo este no es igual que el, no está alienado, porque su sufrimiento no le permite aceptar las condiciones que le impone el sistema; en este primer momento Moisés inicia el proceso de la desalienación.

Esto ya que por primera vez no se aproxima al pueblo de Israel como un dominador, sino que lo hace como un igual, esto le permite escuchar a la exterioridad del esclavo, el cual piensa en una mejor situación de vida para él y para sus hermanos, Moisés se entiende como uno más de ellos y ve la necesidad de una liberación del sistema, esto se ve reforzado cuando en el relato del éxodo se nos presenta una promesa de un lugar mejor, de esta forma parece que las categorías de la filosofía de la liberación están presentes en el relato bíblico.

Yahvé le dijo “He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto; he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para liberarlo de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra

que mana leche y miel ...” (Ex 2, 7-8).

5. El discurso en torno a la periferia y el pobre:

Esta explicación de la figura del liberador en el antiguo testamento nos funciona para ver la relación entre las categorías presentadas por Dussel y el liberador del antiguo testamento, sin embargo, es necesario continuar con las formas en las que se presenta la periferia y los pobres, ya que, si bien estos están inscritos en el contexto de una lucha contra el capitalismo y sus manifestaciones, como lo son: el imperialismo y el colonialismo. La forma en la que estos se presentan se puede encontrar también en el relato del evangelio propio del cristianismo.

Como vimos antes Dussel privilegia la espacialidad y la relación hombre-hombre, aunque incorpora nociones de la relación hombre-objeto, estas también están presentes en la forma en la que el autor utiliza los términos de periferias y los pobre, ya que la periferia es referida a una espacialidad que se encuentra al margen de la dominación ya sea colonialista o imperialista, son esos lugares y personas que se encuentran o bien alienados o bien los que sufren los efectos negativos de la dominación y se encuentran al margen del dominador. Esto en contra parte con los dominados que más bien sería los países que ejercen control político y social sobre los otros.

Estas periferias son explotadas y las personas que viven en ella están a merced del dominador, que puede decir comprarles recursos, o no hacerlo; pueden decidir si ayudarles o dejarlos en la ruina. Razón por la cual, si bien es posible que estos países se revelen contra el dominador, es más probable que se mantengan alienados.

Por otra parte, la forma en la que se presentan los pobres²² en este pensamiento, más bien son aquellas personas que representan la exterioridad, la voz de aquel que verdaderamente sufre los estragos del capitalismo y que a su vez muestra como este sistema no sirve, es aquel que gracias a su experiencia me puede sacar de la alienación del sistema. Es a través del ver como el sistema genera una dependencia hacia las periferias, a través de poder ver el sufrimiento del esclavo, el dolor del apuntado, la soledad de la viuda y del huérfano y en especial en el ver la indiferencia que tiene el sistema para con ellos que podemos experimentar una cercanía con ellos y pensar en nuevas formas de sistema que no sean indiferentes ante estos problemas.

En el texto *Teología de la liberación y ética: Caminos de la liberación Latinoamericana II* (2015) Dussel nos muestra como la noción de pobre tiene tres sentidos el primero de ellos es el pobre como el oprimido en cuanto oprimido; es la forma en la que Jesús se hace hombre y esclavo en la carta a los Filipenses, el segundo de ellos es el profeta el cual se juega por el pobre y por tanto es el “siervo de Yahvé”, el tercer sentido que le da Dussel al pobre está ligado al anterior, ya que es ese pobre por el cual el profeta se juega y es el pobre como exterior al sistema. Es el que mira desde afuera el orden que no es el propio y anhela orden que lo incluya. (Dussel, 2015, 45-46)

Estas concepciones están también presentes en el pensamiento del cristianismo e incluso en la actualidad son expuesta por el Papa Francisco al recalcar en gran cantidad de ocasiones la importancia que tienen las periferias en el evangelio “Para Jesús, las periferias y las marginalidades son predilectas” y al decir “El Señor actúa siempre

a escondidas en las periferias,” (“Audiencia General del 17 de noviembre de 2021-Catequesis Sobre San José 1. San José y el Ambiente En el Que Vivió | Francisco»”2021). A lo largo de esta audiencia general el papa sigue mostrando como Jesús se la pasa la mayor parte de su vida en las periferias, va a comer con los pecadores, se ensucia con ellos, busca a las personas que han sufrido, va con los enfermos, los hambrientos, los pobres, los últimos. Los presenta como sus favoritos y los primeros beneficiarios de su buena nueva.

José Luis Sicre Díaz en su artículo *Jesús y las Periferias* (2015) también nos presenta como Jesús, pero también Dios, tiene una preferencia por las periferias y por los pobres, recordándonos como Jesús preponderantemente actuó en Galilea, ciudad la cual era una periferia, pero también como Jesús prefería estar y evangelizar a aquellos que ni siquiera se podían considerar periferias (samaritanos y paganos²³), aquellas personas que eran separadas del sistema y que se dejaban a morir.

Para continuar con esta demostración es necesario mostrar como el evangelio muestra una cercanía y una preferencia de Jesús con, las periferias y los pobres, situación que llega a ser más evidente cuando Jesús pronunciar las bienaventuranzas presentes en Mateo 5, 3-12 y en Lucas 6, 20-23, donde se bendice a los pobres, a los hambrientos, a los que lloran, a los marginados y se les da una promesa de un reino que les pertenece. Para Jesús la salvación no viene de Jerusalén y de su corte, sino que más bien viene de las zonas que se encuentran bajo el control de estas y donde se presenta una marginación, viene de las principales víctimas de esto y de la necesidad de ayudarles. Todo el recorrido realizado por Jesús y sus apóstoles refleja una necesidad de escucharlos y liberarlos.

La culminación de este proceso de liberación es la crucifixión, donde Jesús no solo actúa como gā'al, sino también como pādāh, esto ya que reconoce a sus hermanos en el pueblo de Israel “pues todo el que cumpla la voluntad de mi padre de los cielos, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre” (Mt 12, 50) a su vez “Jesús viendo a su madre y junto a ella al discípulo a quien, amada, dijo a su madre: “Mujer ahí tienes a tu hijo.» Luego dijo al discípulo: «ahí tienes a tu madre.” [...]” (Mt 19, 26-27), cita sobre la cual la biblia de Jerusalén en su pie de página añade nota mostrando como esta cita designa a María no solo como madre de este discípulo, sino que la hace madre de todos los creyentes (Desclée De Brouwer, 2009, 1579).

Jesús Cristo con su muerte viene a liberar a su pueblo²⁴ de la mano del pecado, esto lo hace primeramente por una responsabilidad con sus hermanos, sino que también como aquel mercader que compra un esclavo para liberarlo²⁵, actuando de esta forma no solo como gā'al, sino también como pādāh.

El “pasaje de la muerte a la vida” significa también el pasaje de un sistema a otro sistema más justo, el más de todos, el Reino de los Cielos. Es el pasaje de la opresión a la liberación: “Yo he visto a mi pueblo esclavizado en Egipto”, y le dice a Moisés: “Libéralos”. (Dussel, 2015, 44).

6. De la política al antifetichismo:

Esta relación de hermano-hermano también está presente en las siguientes secciones del libro, las cuales nos presentaran las formas mediante las cuales

el hombre genera subjetividades. y por tanto crea mediaciones, esto ocasiona la formación no solo de la relación hombre-hombre mencionada anteriormente, sino que también la relación madre-hijo que también se presenta en el evangelio, aunque se agrega una relación padres-hijos y una relación varón-mujer. Dussel trabaja estas relaciones según cuatro formas Política, Erótica, Pedagógica, Antifetichismo que serán tratadas a continuación.

a) Erótica: para Dussel La erótica sería la relación varón-mujer, pero también la relación madre-hijo, la cual no es un encuentro del hombre con la naturaleza, sino la proximidad de un hombre que se encuentra abrazado por una madre, nace de un útero materno y es abrazado por la cultura desde ese momento. El hombre no se encuentra al momento del nacimiento frente al mundo, se encuentra en el mundo, pero protegido por un clan, una cultura y una familia.

Este primer momento es importante porque nos muestra como la historia del hombre no es un encontrarse con el mundo y por tanto tener que dominarlo para la sobrevivencia, no es un someter al hijo por parte de los padres, sino un cuidarlo, enseñarlo y lograr que este sea mejor. Sin embargo, la pertenencia a una cultura es lo que ha generado un desvío de esta forma de relación primera, llevándola a pensar que el hijo debe ser sometido por los padres y además educado, se debe eliminar su exterioridad y ponerle una máscara que le permita continuar en sociedad.

Esto mismo también llevo a pensar que el hombre debe de someter a la mujer, para el Dussel esta forma de relación varón-mujer es errónea y solo representa los ideales de dominación. La relación varón-mujer no debe generar una cosificación, sino más bien debe respetar al otro, pensando no en el mero uso del otro sino en una plenitud que lleve a la perfección de la sociedad y por tanto que lleva a generar una nueva exterioridad, a través de un nuevo ser (el hijo). Para el pensamiento hebreo, el acto sexual mismo (el coito), es un “conocerse” siempre como un cara-a-cara. Por tanto, es un acto de proximidad y no de dominación es verse cara a cara con la exterioridad del otro. (Dussel, 2015, 67).

b) Pedagogía: la pedagógica es la proximidad padre-hijos, maestro-discípulo donde convergen la política y la erótica. El niño que nace en el hogar es educado para formar parte de una comunidad política; y el niño que nace en una cultura crece para formar un hogar. (Dussel, 1996, 110).

Entendiendo esto, para Dussel el sistema pedagógico se divide en dos: el sistema pedagógico erótico o doméstico el cual es el encargado de educar dentro del *êthos* tradicional del pueblo, dentro de la clase social de la familia y el sistema pedagógico político o social, el cual “educa igualmente dentro del *êthos* social, pero además tiene instituciones (desde las antiguas escuelas de los amautas del imperio inca o la de los sacerdotes en el antiguo Egipto). Estas instituciones no son momentos dispersos, sino que forman sistemas.” (Dussel, 1996, 111).

Esta forma de relación por tanto está íntimamente relacionada a la forma en

la que se entiende la erótica y la política y es necesario que exista una liberación en estos dos ámbitos para que exista una liberación pedagógica.

c) Antifetichismo: el concepto de antifetichismo es una noción negativa que refiere a lo contrario o a la negación del fetichismo, Dussel define fetichismo de la siguiente manera: llamamos fetichización al proceso por el que una totalidad se absolutiza, se cierra, se diviniza. La totalidad política se fetichiza cuando se adora a sí misma en el imperio (3.1.5) o en el totalitarismo nacionalista (3.1.6). La totalidad erótica se fetichiza cuando es constituida por la fascinación del falo perverso de la ideología machista (3.2.5-2.6). La totalidad cultural se fetichiza cuando la ideología imperial o ilustrada elitista aliena la cultura popular (3.3.6) o castra al hijo (3.3.5). El fetichismo es la muerte de la totalidad, del sistema, del discurso. (Dussel, 1996, 111).

De esta forma el antifetichismo más bien sería una ruptura de esta divinización de la totalidad política, de la totalidad erótica, la cual no permite cambios y de la totalidad del sistema, para poder entonces generar un cambio sin que esto se vea como imposible.

a) Política: la política es la primera en ser mostrada en *Filosofía de la liberación* (1996), sin embargo, es abordado de último en él curso dado en la UNAM, esto debido a su interrelación y a la ampliación del concepto presentado por Dussel el cual “No incluye solamente la acción de un político, profesional de la política, sino toda acción humana social práctica que no sea erótica, pedagógica o antifetichista estrictamente.” (Dussel, 1996 87-88).

Para entender la política debemos de entender por tanto que esta “se da siempre dentro de una totalidad estructurada institucionalmente como una formación social histórica, y también, y, por último, bajo el poder de un estado.” (Dussel, 1996, 88). Es decir, se da en una familia, con una enseñanza, bajo una dominación sistemática y dentro de un estado.

Por política entendemos por tanto todo acto social que no es la erótica, la pedagógica o del antifetichismo, pero que se ve afectada por esta, de forma tal que lo político sería “tanto el gobernante como el gobernado, el nivel internacional, nacional, de grupos o clases sociales, de formaciones sociales y sus modos de producción, etc. Es la relación práctica en la producción.”. Es la forma en la que cierta ideología nos direcciona a actuar y pensar y por tanto de la cual debemos liberarnos.

7. El evangelio y las formas de relación:

Las formas de relación presentadas por Dussel, pueden ser al igual que las categorías de la primera sección del libro de la *Filosofía de la Liberación* analizada desde el contexto del evangelio, ampliando de esta forma la explicación de las periferias y los pobres según el pensamiento cristiano.

Cuando pensamos en la parte política del evangelio nos encontramos con una serie de dificultades ya que más bien Jesús parece alejarse de los centros de poder, parece no interesarse en los reinos de esta tierra, como lo vemos en Mt 4,8-10 y Lc 4, 6-9 cuando el Jesús se encuentra frente a las tentaciones y este rechaza “todos los reinos del mundo y la gloria de ellos”, pero además nos muestra este aparente rechazo a la política en Mt 22, 21, al pronunciar la famosa frase al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios²⁶.

Esto no necesariamente refiere a un alejamiento de la política, sino más bien a un alejamiento del imperio romano, ya que en Jn 18, 36-37 donde pilatos cuestiona a Jesús y este se proclama rey de otro mundo²⁷, el cual es también presentado en las bienaventuranzas como el reino que pertenece a los pobres, los que sufren y demás. Recordando con esto como las periferias y los pobres resultan cruciales para el desarrollo de una política en el evangelio, ya que no es hasta que actuamos en favor de estos, que se actúa según la voluntad del señor, lo que vuelve a la idea de Dussel de cómo debe darse una liberación en la política.

Por otra parte con respecto a la erótica, encontramos una serie de similitudes, pero también una serie de discrepancias en el relato evangelístico y el pensamiento de Dussel, ya que para este autor, el centro de la erótica es el orgasmo, el cual presenta como la manifestación más clara de una unión sin cosificación entre el varón y la mujer, lo presenta como un momento de proximidad y respeto, donde no importa únicamente mi placer, sino también el bien del otro, pensado para la creación de otro (el hijo).

Mientras que en evangelio el modelo de familia está representado en la sagrada familia de Nazaret, es decir en la figura de José como padre adoptivo de Jesús, en la figura de María como madre de Jesús y esposa de José y en Jesús hijo de María, de José, pero también hijo de Yahvé; siendo María una mujer virgen, por tanto, no conoció varón. Esto parece una ruptura debido a que esta relación entonces no se basa en el momento del orgasmo, sin embargo, si se manifiesta como una unión sin cosificación, ya que José acepta la virginidad de María, respetando por tanto su dignidad, dejando de lado su placer y pensando en la crianza de Jesús.²⁸

José no somete a María y tampoco lo hace con Jesús, la misión de esta familia es la crianza de Jesús, dejándolo como un ser libre, el cual no está sometido al control del sistema y que además viene a ser el liberador del pueblo de Israel.

Por último, al hablar de la pedagogía del evangelio, nos encontramos con dos formas de pedagogía una centrada en las acciones y otra en el anuncio de la buena nueva. Para César, A. C. J., César, A. C. J., & Yefren, D. L. 2019 “El acompañamiento de Jesús va mucho más allá de estar solo al lado de sus discípulos, es tocar su realidad, compadecerse de ella; acompañar, es ser manso, misericordioso con todos” (46), donde además Jesús acompaña el sufrimiento y el dolor, ya que este se acerca a enfermos, poseídos, a las familias del muerto y a las viudas, no desde una figura de superioridad, sino como aquel que escucha, acompaña y cura. Esta forma de pedagogía “lleva a reestablecer al ser humano en todos sus aspectos, como en la pobreza, en el sufrimiento espiritual y físico, en los perseguidos por causa de la justicia como lo muestra en su discurso evangélico de las bienaventuranzas”.

Esta pedagogía de Jesús no se da entonces bajo los ideales de la dominación, sino que por el contrario se da a través de una relación cara a cara, donde el maestro

y sus discípulos son iguales, son colegas. “Jesús no se lo llamó padre; por supuesto, tampoco madre; se lo llamó sobre todo maestro, “rabbi”. Quiere decir que Jesús estableció con sus discípulos (y por ello igualmente la Iglesia con el mundo) una relación pedagógica que, en realidad, es profética.” (Dussel, 2015, 69).

8. Conclusión

Como se menciona en la introducción este trabajo mostrar como dentro de la Filosofía de la Liberación existen ciertos procesos de racionalización de las creencias religiosas que se toman como marco de referencia para la elaboración del pensamiento de Dussel.

Es por esto que el trabajo muestra como existe una relación entre las categorías bases de la filosofía de la liberación y el pensamiento religioso, esto ya que para Dussel existe una revalorización del mito; el cual representa una serie de conclusiones racionales a partir de categorías simbólicas (Enrique Dussel, 2019c), permitiendo con esto analizar y racionalizar el pensamiento religioso con la intención de presentar las categorías filosóficas de Dussel como presentes en el evangelio cristiano y el relato del antiguo testamento. Pero pudiendo extrapolarlo a la política, la erótica y la pedagogía de Dussel.

Lo que se pretende con este artículo no es analizar el contenido teológico presente en el pensamiento de Dussel, ya que este ha sido ampliamente abordado, sino que más bien pretende que se analicen los elementos filosóficos presentes en el pensamiento religioso; las cuales reflejan una serie de conclusiones racionales que parten de categorías simbólicas.

Esta última frase no es al azar, sino que se desprende de la clase número 7 (Enrique Dussel, 2019c) y de la cual se desprende este artículo, existe en el pensamiento religioso, pero también en el pensamiento mitológico una serie de conclusiones racionales, que son presentadas a través de una serie de categorías simbólicas que deben ser analizadas.

El pensamiento de Dussel está cargado de estas racionalizaciones del pensamiento religioso que deben de ser analizadas para la construcción de nuevas categorías que nos ayuden a generar nuevas formas de relación y de subjetivación que nos lleven a la liberación del hombre.

Notas:

1. Se habla de carácter religioso ya que no únicamente se abordarán textos teológicos dogmático.
2. Digo nombrar y no citar ya que debido a la naturaleza histórica del texto (y por tanto del curso) el autor no realiza citas bibliográficas, sino que solo nombra a los autores.
3. Al inicio del Curso Filosofía de la liberación dado en la UNAM Enrique Dussel dice que la segunda sección de su libro “De la fenomenología a la liberación” presenta las categorías filosóficas de la Filosofía de la Liberación. (Dussel, 2019a)

4. Estos aspectos de la vida humana para Dussel serían: La política, La Erótica y La Pedagogía; aunque Dussel también incorpora dentro de esta sección del libro *El Antifetichismo*
5. Por pensamiento semita Dussel entiende no solo el pensamiento judío, sino que también incorpora otras religiones que surgen en la misma zona, por tanto, ser semita también es ser musulmán e incluso cristiano. (Dussel, 2019c). Este sentido de la palabra semita será el que se utilice a lo largo de todo este artículo.
6. En cuanto piensa una serie de temáticas religiosas, semitas y además debido al uso de referencias bíblicas.
7. El término «categoría» suele ir asociado al de clasificación, división, taxonomía, tipología, etcétera. (Quintanilla, 1976, 58).
8. Debido a las intenciones de este artículo no abordaremos las 6 categorías (a saber, Proximidad, Totalidad, Mediaciones, Exterioridad, Alienación y Liberación), sino solo aquellas que consideramos importantes para el correcto desarrollo del artículo.
9. La cual según Dussel es propia del semitismo (Dussel, 1996. 29).
10. Es decir, reconoce la existencia de algo más amplio donde se integran todas las cosas y todos los sujetos, así como la totalidad de las formas en las que un sujeto se puede aproximar a otro sujeto y los objetos, incluso cuando la situación entre dos sujetos es ocasionada por la interacción de uno con un objeto.
11. Esta explicación es muy reduccionista, sin embargo, funciona para el desarrollo del artículo.
12. “Es cuando el alienado se libera, o es decir cuando el alienado va a producir todo un proceso y es por eso que no es libertad, sino ción, liberación es una acción...” [...] (Dussel, 2019c)
13. Refiriéndose a los países colonialistas que imponen su cultura, como es el caso de España, Francia, Gran Bretaña, pero a su vez en la actualidad refiriéndose a Estados Unidos y otros países.
14. Esto pensándolas como sometidas a Europa y Norte América.
15. Aunque también se le presenta como el que llora, el que sufre el necesitado y de otras formas.
16. Para el desarrollo correcto del presente artículo se unifican todos los términos presentados en la nota anterior debido a la facilidad de unirlos con el pensamiento semita y el evangelio cristiano.
17. Esta justificación es necesaria ya que debido a la naturaleza histórica del momento en el que Dussel escribe el texto, no se realizan cita. (como se menciona en la cita 2)
18. Para no continuar con la repetición del nombre del curso, y debido a que solo abordamos un curso, se seguirá diciendo solo el número de clase.

19. Y por tanto también del acto de liberar.
20. En especial en los capítulos del 1-12, aunque la promesa de la liberación se encuentra en todo este libro.
21. Para las citas bíblicas se utilizará la Biblia de Jerusalén
22. Pensando también en lo expresado en la nota 15, (Cada vez que nombremos a los pobres, se hará pensando en esto)
23. Yo añadiría a los Leprosos que se debían apartar a vivir en cuevas a lo lejos de la ciudad.
24. Para este punto al decir su pueblo no solo se piensa en los hijos de Abraham, sino que se refiere a toda la humanidad; aunque en especial a todo el que cumpla la voluntad su padre.
25. 1 Cor 6, 20 y Rm 3, 24+, a esto se le puede agregar Jn 15, 15m donde Jesús les dice a sus discípulos que ellos no son siervos sino amigos.
26. La cita en la Biblia de Jerusalén es “Pues lo del César devolvédsele al César y lo de Dios, a Dios”. (Desclée De Brouwer 2009)
27. Acá podemos entender mundo como la totalidad del sistema, “El mundo es la totalidad existencial cotidiana (2.3). El mundo queda expresado intencionalmente como totalidad interpretada (2.2.5) o totalidad de sentido.” (Dussel,1996.111).
28. Para esto nos apoyamos en el Ángelus del Papa Francisco el 26 de diciembre del 2021.

Referencias

- Ángelus, 26 de diciembre de 2021 | Francisco. (2021, 26 diciembre). https://www.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2021/documents/papa-francesco_angelus_20211226.html.
- Audiencia General del 17 de Noviembre de 2021- Catequesis Sobre San José 1. San José y el Ambiente En el Que Vivió | Francisco. (2021, 17 noviembre). https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2021/documents/papa-francesco_20211117_udienza-generale.html.
- César, A. C. J., César, A. C. J., & Yefren, D. L. (2019, 20 agosto). *La pedagogía de Jesús, una propuesta de acompañamiento y compromiso social que orienta, comunica y vive el docente de ERE de la institución educativa San Francisco de la ciudad de Tuluá Valle*. <http://hdl.handle.net/10554/45136>
- Desclée De Brouwer. (2009). *Biblia de Jerusalén* (4.ª ed.).
- Dussel, E. (1987). El paradigma del Éxodo en la Teología de la Liberación. *Concilium: Revista Internacional de Teología*, 209, 99-114. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7608500>.

- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la Liberación* (4.ª ed.) [PDF]. Nueva América. https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/29.Filosofia_de_la_liberacion.pdf.
- Dussel, E. (2015). *Teología de la liberación y ética: Caminos de la liberación Latinoamericana II* (1.ª ed.). Editorial Docencia. [https://enriquedussel.com/txt/Textos_Obras_Selectas/\(HT\)8.2Caminos_liberacion.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_Obras_Selectas/(HT)8.2Caminos_liberacion.pdf).
- Enrique Dussel. (2019a, agosto 15). *Curso Filosofía de la Liberación 01-28/01/2015*—Dr. Enrique Dussel [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=yBNmBXqRKoM>.
- Enrique Dussel. (2019b, agosto 16). *Curso Filosofía de la Liberación 06 -04/03/15*—Dr. Enrique Dussel [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=dCQrTpdf2Bo>.
- Enrique Dussel. (2019c, agosto 16). *Curso Filosofía de la Liberación 07 -11/03/15*—Dr. Enrique Dussel [Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=Ytx_YJtyxhM.
- Enrique Dussel. (2019d, agosto 19). *Curso Filosofía de la Liberación 08-18/03/15*—Dr. Enrique Dussel [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=1OemVpXaLHg>.
- Léon-Dufour, X. (1998). *Vocabulario de Teología Bíblica*. <http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA49352232>.
- Quintanilla, M. (1976). *Diccionario de Filosofía Contemporánea*. <http://148.202.167.116:8080/jspui/handle/123456789/1564>.
- Scannone, J. C. (2009). La Filosofía de la Liberación: Historia, Características, Vigencia Actual. *Teología y Vida*, 50(1-2). <https://doi.org/10.4067/s0049-34492009000100006>.
- Sicre Díaz, J. L., SJ. (2015). Jesús y las Periferias. *Sal Terrae*, 103, 947-959. <https://docplayer.es/78156307-Jesus-y-las-periferias.html>.



III Poiesis

Álvaro Zamora Castro
Versículos del tiempo

Indefinible acaso
irreverente
inevitable
todo padece a su paso
lo animado y las cosas sin vida
las letras
lo sacro y cada una de las intenciones
los poderes, lo visible y lo invisible
ni los dioses saben evitar su sino
...
Estos versículos,
pocos, cortos e imprecisos,
solo flirtean entre las garras del tiempo
...
Cuatro categorías lo refieren aquí
aunque nada le deben y en nada lo inquietan
... solo son antojo de quien escribe

Autor/ Author

Álvaro Zamora Castro

Universidad de Costa Rica

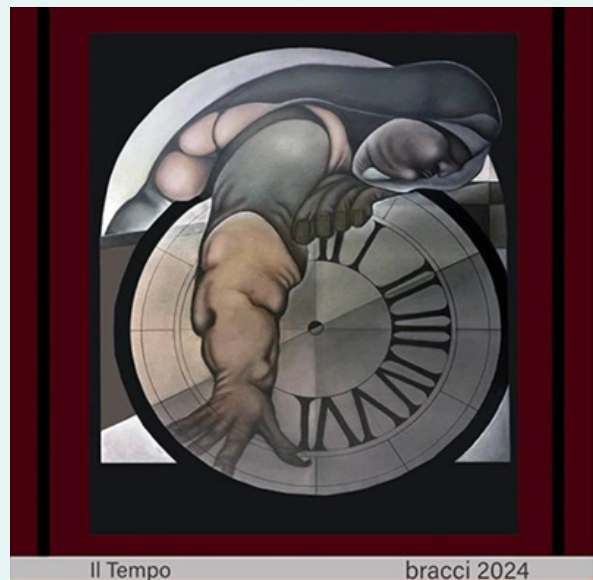
**ORCID ID: 0009-0008-
2599-0764**

**Correo: zamorar5@
gmail.com**

Recibido: 05/11/23

Aprobado: 12/01/24

Publicado: 17/03/24



I. Cotidiano e impío

1

lo confundieron con el río
a veces
catarata y viento
pero el tiempo no discurre ni sopla
aunque todo lo cambia y destruye

2

de nada tiene culpa
pero a todo da la existencia
e irreverente
a todo se la quita

3

ayer es el tú
que ya no eres

4

¡cuidado!
el pasado es una piedra
donde se esculpe tu destino

5

¡ah tiempo irrefutable!
todo cede a tu paso
con razón
tengo solo lo que he sido

6

al tiempo debemos lo que somos
y a veces una prudencia
¡cuidado!

muchos le adeudan
violencia y estulticia

7

¡Espejito Espejito!
no dejes a Narciso
imponerme sus embustes
pero si el tiempo así corriera
no crean mis ojos la imagen seductora

8

la pluma arrancada por el tiempo
ya no es gallo ni es gallina

9

no hay forma de atraparte
aunque todo lo marcas y maltratas
como el amor de Dios
como la guerra

10
cual látigo el instante
en fuga tras
la herida
amenazante
totalmente inaprensible

II. Amor y desamores

1
devenir muda todo y lo destruye
pero no ha querido llevarse
lo que me dejaste

2
nuestro pasado es pegajoso
pero macizo
abandonado en tu memoria
y en mis brazos
...no deja de dolerme

3
alevoso el tiempo
que te ha pintado en el recuerdo
y aunque nunca mira hacia atrás
parece disfrutar
implacable
de tan dolorosa imagen

4
sueño tus manos
aún siento tus aromas
igual permanezco a distancia
para que el tiempo no entrelace un desengaño

5
me aferré a tu perfume
a tus fluidos en la noche
al gemido de tu ancha oscuridad
pero te alejaste
y el tiempo masacró tales certezas

6
quisiera recordarte
darte besos y pasiones
compartir fluidos
dedos y suspiros
pero aquello que fuiste
ya fue presa de los años

7

te recordaba como fuiste
enamorado de ti
pero ausente
...de verte ahora me arrepiento
8
camino las horas de tu abandono
pero ya no hay relojes en nuestras paredes
... tampoco hay esperanza
9
estás en un rincón
llena de lo que fue
tu que jamás serás
más de lo que ya no eres
10
ahora fluyes como el tiempo
inaprensible y arbitraria
obligatoria como la injusticia

III. Algo del sexo

1
valor y cordura
para ser mujer hombre o algo distinto
...la época es propicia
2
el tiempo para ellos
se troca para ellas
mentiras de verdad
y verdad de mentirillas
3
el tiempo define
sexualidad y desconcierto
cual ropa
cual ideología
y como algunas religiones
4
sirvió al placer y a la confianza
es la sexualidad inevitable
trocado el tiempo
su sino es la disputa

IV. Tiempos de guerra

1

añeja humanidad
desmesurada paradoja
invocas prudencia y virtud
pero haces la guerra
y al prójimo imputas
la maldad de tus propósitos

2

en noches fatigosas
Penélope fingía tejer y destejer el tiempo
...pobre mujer
en la hora de la verdad
solo arropó a un guerrero despiadado

3

Acaudalada violencia
mentira y desconsuelo
ardid incontenible
tal legado emula al tiempo
que todo arruina y destruye

4

del tiempo se aprovechan
los gestores de la guerra
ayer mataban inocentes
hoy inventan un castigo
para quienes los remedan

5

tiempo de guerra
riqueza inexorable
te nutres con sangre
y calles aterradas

6

bien sabido es desde antaño
criminales ordenan el orbe
definen la paz
la libertad
las fortunas
y todo lo que sirve para incubar otra guerra

7

con tiempo
viajan el poderoso y el guerrero
el pecho atestado con medallas
la bolsa llena de opulencia
la verdad chorreada con el dolor ajeno

8

los dueños de la guerra
no manchan su camisa ni las manos
pero saben encharcar todo
con sangre de los otros

9

antaño y hogaño se distinguen
por su orden en el tiempo
pero jamás se han distinguido
por amainar el hambre de los pobres
o la injusticia callejera

10

hoy como ayer
los niños de la guerra corren
en calles y puentes
atiborrados de miedo
y de hambre

11

compran o dominan todo
y en horas populares
predican libertad, justicia, sociego
aunque sus telares
entrelazan dinero con inequidad y odio

V. Filósofos

Y otros pasantes del tiempo

1

atrás dejas las cosas
y nada te refuta
pese a Zenón y a Parménides

2

Heráclito inventó un río
para bañar la existencia
Hegel quiso nadar contracorriente
para pescarla en lo sido

3

al instante de Bergson
tan maciso y arrogante
Sartre opuso razones
y lo condenó en La Nada

4

por mor de la raza o de la fuerza
Nietzsche, Heidegger y Marx
han servido a los violentos

6

un tiempo realista
supo alentar al efecto para buscar su causa
luego Hegel mezcló lo uno con lo otro
trastocó forma y materia
organizó un caos incomprensible

7

por venganza o desespero
aristotélicos han circulado este infundio:
quienes a Hegel explican
no pueden entenderlo

8

agustianianos y tomistas
tejen la fe con las teorías
hereje como es
el tiempo los refuta:
“la definición sacra prueba,
cruel pero elegantemente,
que Dios es imposible”

9

Nietzsche y Kierkegaard
nutrieron el fuero del Ser y del Tiempo
también alentarón la voz
de endiosados y tiranos

10

algunos intentaron
escamotear razones al realismo y al tiempo
su imagen del río
solo aporta fluidos a lo inaprensible

11

de inconscientes y superhombres
hay versiones muy creativas
en sus bajos fondos
se alberga un tiempo poblado de violencia

IV

Perfil

Eduard Ortiz Pineda

Semblanza filosófica de Irma Becerra: aproximaciones críticas a sus planteamientos en filosofía de la educación, ética y filosofía política

RESUMEN

La doctora Irma Becerra es una destacada filósofa, docente y académica hondureña, cuya trayectoria como militante política de izquierda la llevó al exilio en la década de los ochenta, su formación filosófica se desarrolló en Alemania, pero su reflexión intelectual se ha movido entre los vaivenes sociopolíticos de la realidad hondureña desde la década de los noventa. Su producción filosófica transita los campos de la filosofía de la educación, la filosofía política, la ética, así como en los ámbitos de la filosofía de la historia y la filosofía de la cultural.

Esta semblanza es un recorrido por su vida y obra, sin embargo, la ingente producción académica ha requerido una delimitación a tres áreas de desarrollo intelectual: la filosofía de la educación, ética y filosofía política, y de estas tres, la semblanza se centró en el análisis de tres categorías de cuño propio de la autora: (a) educación integrativo-reconstructiva, (b) ética en valores y (c) filosofía de la resistencia.

A nivel metodológico, esta semblanza es una revisión bibliográfico documental, puesto que se realiza una revisión crítica de algunos textos de la autora, así como el empleo de una entrevista realizada en enero del 2023 para el abordaje de su biografía.

Palabras Claves: educación integrativo-reconstructiva, ética, filosofía social, filosofía política, filosofía de la resistencia.

Abstract: Dr. Irma Becerra is a prominent Honduran philosopher, teacher and academic, whose career as a left-wing political activist took her into exile in the 1980s. Her philosophical training was developed in Germany, but her intellectual reflection has moved between the sociopolitical ups and downs of the Honduran reality since the 1990s. Her philosophical production spans the fields of philosophy of education, political philosophy, ethics, as well as the fields of philosophy of history and cultural philosophy.

Autor/ Author

Eduard Ortiz Pineda

Universidad de Costa Rica

ORCID ID: 0009-0002-9824-5286

Correo: Eduard.ortiz@ucr.ac.cr

Recibido: 12/02/24

Aprobado: 01/03/24

Publicado: 17/03/24

This profile is a tour of his life and work; however, the enormous academic production has required a delimitation to three areas of intellectual development: the philosophy of education, ethics and political philosophy, and of these three, the profile focused on the analysis of three categories of the author's own design: a) integrative-reconstructive education, b) ethics in values and c) philosophy of resistance.

At a methodological level, this profile is a documentary revisiting of her work, since a critical review of some of the author's texts is carried out. An interview conducted in January 2023 is also used to approach her biography.

Keywords: integrative-reconstructive education, ethics, social philosophy, political philosophy, philosophy of resistance.

1. Introducción

La presente semblanza filosófica busca, en primer lugar, hacer un recorrido por la vida y trayectoria académica de la doctora Irma Becerra, docente y filósofa hondureña, y a su vez, realizar una revisión crítica de parte de su producción filosófica en torno a tres categorías fundamentales: (a) educación integrativo-reconstructiva, (b) ética en valores y (c) filosofía de la resistencia.

En ese sentido, la revisión crítica se delimitará a sus planteamientos filosóficos en torno a la ética, la política y la educación. No obstante, como se mostrará en el desarrollo de la semblanza, la reflexión filosófica de Becerra no se restringe a estas áreas, puesto que también ha incursionado en el ámbito de la filosofía de la cultura y la filosofía de la historia.

A nivel metodológico, esta semblanza es una revisión bibliográfico documental, puesto que se realiza una revisión crítica de algunos textos de la autora, a este análisis se le incorpora el empleo de una entrevista realizada en enero del 2023 para el abordaje biográfico de la autora.

Algunas de las conclusiones que se derivan de la revisión de los planteamientos filosóficos de la autora en el plano de la filosofía de la educación, la autora propone la categoría de *educación integrativo-reconstructiva* como fundamento la integración de la sociedad para la reconstrucción de esta misma a través de reformas educativas y políticas en contra del autoritarismo y la negligencia política. Integración reconstructiva, particularmente ante la incertidumbre social posterior al Huracán Mitch en la región.

Por su parte, su ética está compuesta de una serie de principios que forman los valores de la resistencia civil en un primer momento y una obra posterior propone una ética dirigido a funcionarios públicos y gobernantes, la idea es que les sirva de orientación para ejercer el poder político de manera justa y con autocontrol, al margen de la codicia y la impunidad.

Por último, su filosofía de la resistencia puede entenderse como una disposición ética a defender una posición o principios y también, como un programa político que tendría como finalidad un nuevo humanismo centroamericano cuyos fundamentos se encontrarían en los ideales morazánico-vallistas.

2. Biografía de la Doctora Irma Becerra

La doctora Irma Becerra Monterroso, nació el 7 de mayo de 1963, en Tegucigalpa, Honduras. Es hija de don Longino Becerra Alvarado, escritor, historiador y filósofo marxista hondureño, conocido por crear la Editorial Baktún y, por ser el autor de la novela publicada en 1987, *Cuando las tarántulas atacan*, en la que narra el caso de la desaparición forzada de los desaparecidos en Honduras, especialmente, de José Eduardo Becerra Lanza, primo de la doctora Becerra, en el contexto de la implementación de la Doctrina de Seguridad Nacional por parte de Estados Unidos para frenar el auge de los movimientos de izquierda en Honduras y la región centroamericana.

En ese período de 1980, comenzó sus estudios superiores en la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), continuando como líder estudiantil de la Juventud Comunista de Honduras, lucha que había iniciado desde sus estudios de secundaria. Sin embargo, en 1981, se vio obligada a solicitar refugio al encontrarse en una lista de perseguidos políticos del jefe del Batallón 3-16 de las Fuerzas Armadas de Honduras, el General, Gustavo Álvarez Martínez, responsable de los “Escuadrones de la Muerte”, a través de los cuales se realizaban asesinatos selectivos de miembros y líderes de grupos de izquierda en Honduras. En 1981, llega a la República Democrática Alemana, becada y como refugiada política y retoma sus estudios de filosofía.

Entre 1981 y 1987, la doctora Becerra, hizo sus estudios de Licenciatura en Filosofía con Maestría en Filosofía de la Historia en la Universidad Humboldt de Berlín, graduándose en 1988, un año antes de la caída del muro de Berlín, con una tesis titulada: “Problemas filosóficos de la interpretación de la dialéctica sujeto-objeto de Theodor Adorno”. Luego, se trasladó a Münster, Alemania Federal, e inició estudios de doctorado en la Universidad Wilhelmina, y, entre 1991 y 1996, culmina estudios de doctorado con su tesis: “Utopía Relacional: sobre el actual potencial de diálogo de la Sociología del Conocimiento de Karl Mannheim en tiempos de globalización de lo anti utópico”. Ambas tesis fueron escritas en alemán y no han sido traducidas al español.

En 1996, volvió a Honduras y se incorporó a laborar como docente en la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH). En esta universidad laboró en dos períodos de tiempo distintos. Además, ha sido docente en la Universidad Tecnológica de Honduras (UNITEC) y en la Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán, de la cual obtuvo un Diplomado en Educación Superior. Ha impartido entre otros cursos: Filosofía general, Sociología general, Lógica Dialéctica, Filosofía de la historia, Investigación cualitativa, Investigación de la educación.

El 28 de junio del 2009 ocurre el Golpe de Estado en Honduras, el presidente de aquel entonces, Manuel Zelaya Rosales es expulsado hacia Costa Rica e inicia un período sociopolítico convulso en la historia del país. En 2010, la doctora Becerra formó parte de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación con Naciones Unidas (ONU), presidida por el exvicepresidente guatemalteco, Eduardo Stein. El objetivo de esta comisión, como lo expresa el Decreto Ejecutivo PCM-011-2010, fue: [...] esclarecer los hechos ocurridos antes y después del 28 de junio del 2009 a fin de identificar los actos que condujeron a la situación de la crisis y proporcione al pueblo de Honduras elementos para evitar que estos hechos se repitan en el futuro” (Art. 1, 2).

Posterior al Golpe de Estado, hubo una polarización de la sociedad hondureña

y se gestó una serie de persecuciones contra líderes políticos y ciudadanos afines al derrocado presidente Zelaya. Este contexto es fundamental en el desarrollo filosófico de la autora, según se evidencia en obras de carácter social y político como *Filosofía de la Resistencia* (2012) y en muchas de sus reflexiones periodísticas posteriores al Golpe.

La doctora Becerra, durante su formación doctoral, se especializó en Sociología del Conocimiento, Filosofía del Derecho y Política de la Globalización. Sin embargo, ha tratado temas relacionados con Ética, Filosofía de la educación, Filosofía de lo social y cultural, Filosofía política y Filosofía de la historia. Sobre estos temas ha dictado conferencias dentro y fuera de Honduras, y ha sido columnista en diversos medios de comunicación nacionales, como el Diario Tiempo, El Heraldito y el periódico digital Criterio hn.

En las últimas tres décadas ha publicado once libros, en orden cronológico:

Año publicación	Título de la obra
1992	La América encubierta (1492–1992).
1994	Filosofía e Historia.
1999	Educación integrativo-reconstructiva: principios de una filosofía social y educativa de la hondureñidad para el fortalecimiento democrático de la autoconciencia ciudadana.
2005	Filosofía y democratización pedagógica (Conferencias 1999–2003).
2007	Formación en valores de resistencia civil: aportes de ética espontánea ciudadana.
2010	Teoría Relacional de la Cultura.
2012	Filosofía de la Resistencia.
2014	Pensando Filosofía. (En coautoría con Gustavo Zelaya Herrera, también filósofo).

2016	Ética Política. (En coautoría con Gustavo Zelaya Herrera y Longino Becerra).
2019	Sociología y Realidad Nacional.
2021	En defensa sublime de la mujer.

Fuente: elaboración propia.

Actualmente sigue dedicándose a la investigación y escribe en su blog: Utopías y realidades, el cual sigue actualizando con regularidad.

3. Filosofía de la Educación

La filosofía de la educación de la doctora Becerra se sistematiza en dos obras fundamentales: primero, *Educación integrativo-reconstructiva*, publicada en 1999 y, luego, del 2004, *Filosofía y democratización pedagógica*, esta segunda obra consiste en una serie de conferencias dictadas por ella, entre 1999 y el 2003.

Educación integrativo-reconstructiva, es un esbozo de los principios de la hondureñidad desde la filosofía social y educativa de la autora. Sus apuntes están enmarcados en el contexto educativo y social hondureño. Sus reflexiones tienen como antecedente fundamental el contexto de reconstrucción posterior al paso destructivo del huracán Mitch por Honduras en 1998, pero no se queda aquí, sino que va mucho más allá, hacia una concepción filosófica de crítica global de la estructura tradicionalista y autoritaria de la sociedad hondureña con su clientelismo familiarista y nepotista, para, luego, esbozar los principios integrativo-reconstructivos de una nueva visión de la hondureñidad.

Queda claro desde las primeras líneas del prólogo del libro que la idea de la educación integrativo-reconstructiva surge en un aula de clases. Aunque sus reflexiones se centran en la reconstrucción del país post-Mitch, la autora expresa que no solo es el fenómeno natural al que responderá dicha propuesta pedagógico-filosófica, sino “[...] a un hecho de contenido básicamente sociopolítico por ser este (el fenómeno natural), uno de los tantos efectos de la desmedida depredación, contaminación y explotación a la que se ha sometido la naturaleza” (Becerra, 1999, 9).

En consecuencia, los desastres que hoy en día suelen llamarse “naturales”, no son, necesariamente, producto de la acción natural de los ecosistemas, sino que son productos humanos. El concepto que se maneja ahora y que no era de uso común en los noventa es el concepto de desastres “antropogénicos”, es decir, aquellos causados por la acción humana sobre el medio ambiente.

Si la situación que derivó en catástrofe natural y social de consecuencias por acciones que han realizado nuestros antecesores, se preguntaban los estudiantes, ¿por qué tenían que ser ellos los que realizaran los cambios? ¿De quién debería ser la responsabilidad sobre la situación social y política de determinada sociedad, en

este caso particular, la sociedad hondureña? De aquí, surge la reflexión en torno a la educación integrativo-reconstructiva. Este concepto es una propuesta de reforma educativa y política, que busca “[...] una superación real de los vicios propios de la sociedad autoritaria tradicionalista en la que no hay mucho espacio para el desarrollo de la autoconciencia individual, y mucho menos, ciudadana” (1999, 10). La autora explica que no es que no haya en Honduras una conciencia ciudadana, el asunto es crear otra con responsabilidad social y política.

El contexto global, especialmente, del denominado Tercer Mundo, es del cual se desprende la necesidad de una propuesta pedagógica integrativo-reconstructiva. De acuerdo con la autora, esta necesidad surge de lo que denomina, “la incertidumbre a partir de la negligencia:

[...] incertidumbre provocada por el despilfarro, la compulsión del consumismo desenfrenado, la reducción de todas las cosas (los seres humanos, la naturaleza y los valores) a simple mercancías, con sus efectos sociales eminentes: la corrupción, la falta de ética profesional, la alienación galopante del trabajo, la destrucción masiva de la naturaleza etc. (1999, 16).

Los causantes de esta negligencia ante la incertidumbre son un tipo irreflexivo de economía de mercado que genera formas políticas antidemocráticas, sin compromiso social y moral. Y en el sentido teórico, según la autora, el problema radica en la tergiversación de la esencia del pensamiento liberal clásico (Locke, Stuart Mill, Tocqueville, Smith etc.) puesto que “[...] ninguno de ellos señaló la separación de la moral respecto a la economía, porque veían la esencia de esta última en la misión de proporcionar bienestar integral al ser humano” (1999, 18). La propuesta ante el autoritarismo tradicionalista, “cleptócrata”, en palabras de la autora, es la participación de la ciudadanía en los problemas sociales, esto es, la integración reconstructiva.

El paso del Huracán Mitch dejó en evidencia dos incertidumbres: una técnica (política y económica) y otra educativa. La primera, puesto que el país no estaba preparado a nivel técnico para afrontar una contingencia climática de tal envergadura y la segunda, la educativa ligada al rezago y la mediocridad producto de la corrupción y la politización de la educación.

Su propuesta educativa está en concordancia con las Éticas de la Globalización “[...] las cuales sugieren un nuevo orden al ámbito internacional que posibilita la presencia más autónoma de los países y que le abre paso a la participación decisiva de las mayorías sociales” (1999, 21).

La propuesta educativa de Becerra vislumbra tres etapas aplicables a Honduras en aquel entonces:

- a) Etapa postradicional reconstructiva: que implica superar la didáctica tradicionalista y autoritaria, en otras palabras, la formalización de los derechos a la enseñanza y al bienestar social.
- b) Etapa de inserción integrativo-reconstructiva: la cual requiere el desarrollo de una enseñanza modernizadora y crítica en respeto a los derechos humanos una vez resueltas las necesidades básicas de la ciudadanía.
- c) Etapa de consolidación integrativo-reconstructiva: con la creación de

instituciones que tomen en cuenta la individualidad y creatividad para facilitarles la inserción en la economía global a los ciudadanos hondureños.

Para desarrollar la propuesta integrativo-reconstructiva es necesario replantearse el papel: (a) las élites, (b) la población, (c) el carácter de la conciencia nacional. Lo que la autora llama autonomía de la conciencia en el hondureño. Esto implica: replantearse el papel de las élites, para lo cual, la autora se hace de la tesis de Charles Handy sobre la necesidad de las sociedades por reformular el *principio de autoridad* que ha estado presente a lo largo de la historia: “[...] transformar los antiguos esquemas de control, autoridad y resistencia al cambio que caracterizaron a la sociedad moderna” (1999, 29), especialmente, si se quiere integrar una sociedad a los procesos de nuevos intercambios económicos globales.

En el ámbito educativo es “[...] urgente la reconsideración de los postulados filosóficos que habían sostenido la concepción educativa hasta los años setenta: prevalencia de lo estable, lo estático, educación de resistencia al cambio, conservadurismo, técnicas unilineales de aprendizaje” (1999, 31). En pocas palabras, una revisión de la educación tradicional, estática y conservadora que ha prevalecido en sociedades como la hondureña.

Además, Irma Becerra, sostiene la tesis de Manfred Mols acerca de que no puede hablarse de que las sociedades de los países subdesarrollados, en especial, sus universidades, hayan atravesado por un proceso de iluminismo (en el sentido de ilustración): “[...] en el que se hubiesen liberado todos los potenciales intelectuales más importantes tendientes a abolir el temor, la intolerancia, la dependencia, el oscurantismo, la superchería [...] que aun prevalecen en este lado del mundo” (Mols, 1985, citado en Becerra, 1999, 32).

Becerra en la obra de 1999, plantea una crítica del tradicionalismo autoritario y conservador que caracterizó y que probablemente caracteriza a la sociedad hondureña todavía. Asimismo, esboza los principios, que denomina, integrativo-reconstructivos con los que, de acuerdo con la autora, podrían superarse los problemas socioeducativos posteriores al paso del Huracán.

Sin embargo, antes de esbozar la propuesta integrativo-reconstructiva, Becerra expone lo que, según ella, son las características del tradicionalismo autoritario que impide el proceso educativo reconstructivo de Honduras, así como la existencia de una sociedad inclusiva:

- 1) La socialización tradicionalista que ha sido dirigida a ignorar los conflictos, por ende, no superarlos.
- 2) El encarar tradicionalista del presente: se educa para no encarar el futuro, sino para repetir los hechos del pasado. Para desarrollar esta idea hace uso de Alvin Toffler (1976), quien afirma que “[...] en las sociedades estancadas, el pasado se introduce en el presente y se repite en el futuro” (1999, 496).
- 3) La renuncia tradicionalista de la utilización positiva de la experiencia subsiguiente: se repiten los errores. En palabras de Becerra, “[...] el tradicionalismo no constituye una concepción de la vida basada en el

aprendizaje sobre el fracaso, sino más bien en la consideración de este como estigma” (1999, 115).

- 4) La ausencia tradicionalista del espíritu común: “[...] aunque la sociedad tradicional se caracterice por la existencia de una red de solidaridades familiaristas y propias del clientelismo político, no puede hablarse de la existencia de un verdadero espíritu común y, por ende, de una comunidad de vida en esta forma de organización y control social” (Becerra, 1999, 117).
- 5) Desconocimiento tradicionalista de la función social. En otras palabras, según la autora, el tradicionalismo insiste en ignorar la función social de la convivencia diferenciada y de los procesos educativos que tienen lugar en esta. Por lo cual, estas sociedades impiden el desenvolvimiento emancipado de los individuos por la necesidad de conservar el *statu quo*.

Por su parte, la propuesta de educación integrativo-reconstructiva supone una serie de postulados:

- La socialización integrativo-reconstructiva desde el principio de intradirección participativa: saberse auto dirigir uno mismo.
- La temporalización integrativo-reconstructiva de la historia real sostenible como producto de la reconstrucción de la creencia: insuflar el espíritu crítico en la sociedad.
- La reconstrucción de valores con fines integrativos, lo cual consiste en:
 - C.1. Reconstrucción de la propia individualidad.
 - C.2. Reconstrucción de una tradición de meritocracia.
 - C.3. Reconstrucción de la eficiencia productiva.
 - C.4. Reconstrucción de un clima democrático de convivencia.
 - C.5. Reconstrucción del autocontrol ecológico (Becerra, 1999).

Por su parte, para Becerra la democratización de la educación refiere también a la búsqueda de una ética global que ayude a integrarnos en el concierto de las naciones del mundo.

Para esta reconstrucción, la autora advierte la necesidad de superar:

- la visión de la educación como trampa.
- la administración educativa deshumanizada.
- el practicismo y el formalismo.

Cambiar estos traspiés educativos de la sociedad hondureña permitirá alcanzar la educación integrativa a través de la autonomía de la conciencia y la aplicación de principios de reconstrucción de la hondureñidad, como están esbozados al final del libro.

Como es notorio en el título de 1999, la categoría de análisis fundamental que propone la filósofa es *Educación integrativo-reconstructiva*. Esta categoría no solo está presente en su obra de 1999, sino en su tercera conferencia del texto publicado en el 2004, denominada “Educación de la reconstrucción: por una pedagogía del saber de sentido democrático en Honduras”. La pregunta que queda por resolver es si ¿hay

cambios en la concepción de la categoría de 1999 al 2004? Por su parte, ¿la educación reconstructivo-integrativa es aplicable en el contexto postgolpe de Estado del 2009 o para otros contextos no hondureños?

4. Pensamiento Ético y Político

A parte de sus reflexiones filosóficas en torno a la educación, el pensamiento filosófico de la doctora Becerra se ha movido también entre la Ética, la Filosofía social y la política, de allí que en sus obras se combine estos campos del conocimiento. No obstante, son dos textos fundamentalmente donde se ven combinados tanto sus planteamientos éticos como políticos: *Formación en valores de resistencia civil* (2008) y, del 2016, *Ética Política*, ambos textos escritos y publicados en la Editorial Baktún, el último en coautoría con el filósofo también hondureño, Gustavo Zelaya Herrera y con su padre, Longino Becerra.

En cuanto al texto del 2008, *Formación en valores de resistencia civil*, Becerra realiza una crítica a la educación neoliberal contra lo que la autora denomina antivalores. La autora propone en el texto una ética ciudadana que le haga frente a esos antivalores. En otras palabras, el texto reclama principios morales ciudadanos para encarar al neoliberalismo porque es este un sistema cínico y despiadado que destruye la conciencia moral y ética.

De acuerdo con la entrevista realizada a la autora en enero del 2023, el libro del 2008, ayudó a que en Honduras se formara el movimiento político de masas: el Frente de Resistencia Nacional que, posteriormente, dio lugar al surgimiento del partido, Libertad y Refundación (LIBRE), como agrupación de la izquierda hondureña. Sin embargo, según la autora, el Frente de Resistencia Nacional desapareció una vez la familia Castro Zelaya toma la conducción única de LIBRE. El Frente de Resistencia dejó doce tendencias políticas organizadas al interior de LIBRE, según Becerra, sin lograrse los fines y objetivos filosóficos y ético-formativos que componen la resistencia política. En palabras de la autora: “LIBRE, se convirtió en un partido sectario y de minorías ultraizquierdistas, especialmente, de tendencias liberales, trotskistas y maoístas radicales, vulnerable a la influencia ideológica extranjera” (Becerra, 2023).

En la entrevista, Becerra mencionó que su obra asume planteamientos éticos propios del filósofo alemán, Friedrich Nietzsche, fundamentalmente extraídos de la *Genealogía de la Moral*. En efecto, en su texto, Becerra define principio moral o civil como:

Aquel ideal o idea rectora que poseen una fuerza de cohesión y movilización de los individuos basada en la proyección social de búsqueda de legitimidad de las acciones humanas que los principios representan, y que tiene su origen en la capacidad inquebrantable e incorruptible de un individuo de ser fiel y leal a la voz de su conciencia (*Gewissen*) (2008, 115).

Más adelante, en el texto, la autora sostiene la tesis de que los ciudadanos, especialmente, los maestros, deben defender una posición de principios ante las diversas formas de represión y opresión de la conciencia nacional por parte de los agentes locales e internacionales del neoliberalismo:

Deben comprender que frente a la maquinaria global del neoimperialismo que persigue la alienación total de la conciencia ciudadana y el dominio comercial de la vida productiva de los seres humanos, se impone la urgente necesidad de esbozar una concepción ética y educativa de los principios humanistas que defina los valores de la resistencia para las poblaciones invadidas (2008, 116-117).

En ese sentido, la ética, según Becerra adquiere el aspecto de disciplina filosófica si posee contenidos y principios, no necesariamente punitivos, sino fundamentalmente formativos, de liberación y emancipación del poder que ejerce toda autoridad sobre las personas, en cuanto su condición de adultos. De esta forma combina sus planteamientos educativos y éticos. Sus planteamientos éticos se inscriben en la corriente axiológica/valorativa.

Pero, entonces, ¿cuáles serían esos principios humanistas con valores de resistencia que propone la autora?

- 1) Principio de la complementariedad del carácter punitivo de las reglas morales (referentes al castigo) con el carácter emancipatorio (referentes a la condición de persona libre de tutela pero no aislada del entorno cultural y social), en el que el carácter emancipatorio y de autonomía individual de la persona son los fines primordial y universales que se persiguen y que prevalecen en el tiempo y el espacio por encima del castigo intemporal y ahistórico (2008, 117-118).
- 2) Principio de determinación de las condiciones del carácter punitivo o castigo, pues se parte de la concepción humanista de que las personas, son en primer lugar, entes racionales y capaces de comprensión mutua, y no del prejuicio que las cataloga de antemano como animales irracionales, capaces sólo de recibir palos y golpes, y, por tanto, de entender a punta de bayonetas (2008, 119).
- 3) Principio de fundamentación no intimidante del vínculo afectivo y cognitivo de las relaciones humanas. Esto consiste en la determinación y definición de los valores que forman la base del respeto a la autoridad relativa que se ejerce en la formación del carácter del infante y el adolescente. Nos referimos a los valores de la alegría, la ternura, el jolgorio, la jovialidad, la algarabía, el valor del jaleo, la sana curiosidad, la sana inquietud inquisitiva, la sana ironía, el sano sarcasmo, la rebeldía, el espíritu crítico, el amor, el espíritu de deliberación, la capacidad de juicio, la duda, la capacidad de oponerse u oposición, la opinión propia, la capacidad para no guardar silencio y reprimir las palabras y los sentimientos, la participación individual activa, la posibilidad de preguntar, repreguntar y cuestionar, consciente y responsablemente, la superación del sentimiento de culpa, la ausencia de crueldad, la paz del espíritu, etc., valores sin los cuales una lista de ellos se ve truncada del complemento indispensable para formar la emancipación de la conciencia individual, y sólo hace referencia a la obediencia y el exagerado respeto a una autoridad (2008, p 120).
- 4) Principio de memoria y olvido que puede hacer promesas como

fundamentación de la historia emancipada de la persona humana Se trata aquí de la capacidad de detenerse en las formas en que se manifiestan las impresiones que recibimos del mundo exterior para reflexionar sobre las posibilidades que nos permitan revivir ese mismo mundo exterior en un sentido de mediación e intervención humanas sensibilizados hacia el porvenir porque nos hacen superar los errores del pasado No se trata del olvido de la historia, del olvido del sufrimiento y la injusticia, sino de la posibilidad de crear alternativas de emancipación personal y colectiva en base a lo vivido por los individuos que precisan de una comunidad para revivir de manera positiva y lograrlo sin resentimientos, rencores y hostigamientos mutuos (2008, 120-121).

- 1) Principio de la conciencia de resistencia y propositiva que busca la solución de los conflictos y problemas a través del análisis integral, crítico, dialógico y deliberador sin clasificar, juzgar anticipadamente o ver de menos a otras personas, y que, por tanto, se toma tiempo y exige tiempo histórico Se trata del principio que inculca la conciencia moral para permitir a la persona ejercitarse en la reflexión para escuchar y deliberar, tanto las órdenes como cualquier mensaje que reciba (2008, 123-124).
- 2) Principio de fidelidad como confianza en la fiabilidad de las promesas Se puede esbozar el principio de fidelidad como poder ser fiel a alguien a quien se ha prometido algo en virtud de la fe que se tiene en él o ella por ser fiables adecuadamente a éstas (2008, 125-126).
- 3) Principio de defensa de la vida sin inculcar el temor a Dios. Se trata en este postulado, para el caso específico de Honduras, de defender y proteger los aspectos propios de la idiosincrasia hondureña que se basan, a nuestro juicio, en una religiosidad civil natural, representada por la imagen de la pequeña virgen de Suyapa (2008, 126).
- 4) Principio de reestablecimiento de la armonía y la paz para siempre en la faz de la Tierra, estadios que no son nunca de aburrimiento o de hastío Esto significa que los valores deben ser concebidos dentro de una filosofía global del humanismo en el que se esclarezcan las funciones de cada valor en la estructura de la conciencia nacional de una población Sólo así pueden ser comprendidos por todos, como soporte del bienestar social que los pobladores y ciudadanos vivan y experimenten en sus vidas y sus hogares en otras palabras, tener valor de vivir los valores (2008, 127).

La esencia de la formación en valores de resistencia civil, para Irma Becerra es:

- Formación para la configuración de referentes éticos
- Formación para el discernimiento
- Formación para la autenticidad
- Formación para el razonamiento
- Formación para la defensa civil de la deliberación

- Formación para la defensa civil de las buenas costumbres, la solidaridad, el buen gusto, la felicidad, la tolerancia y el respeto mutuos.
- Formación para que el individuo no deje de ser nunca sujeto de derechos y pueda devenir siempre persona (2008, 135-138).

Por otro lado, *Ética Política* (2016), asume la tesis central del filósofo francés, Juan Jacobo Rousseau, de que los pueblos no son corruptos, sino que son las élites, las que los corrompen.

Con Juan Jacobo Rousseau señalamos que ningún pueblo es corrupto por antonomasia, sino que es manipulado y corrompido por aquellos que lo guían y dirigen como ser las élites que lo explotan y actúan con una falta de moral para realizar sus pingües negocios para lo que utilizan la represión y la coacción abusivas poniendo el poder político solo al servicio de unos cuantos (Becerra, 2016, 130).

De acuerdo con la autora, el texto es un tratado de ética dirigido principalmente a los funcionarios públicos y gobernantes para que puedan ejercer el poder político de manera justa y con autocontrol, al margen de la codicia y la impunidad.

La autora propone el concepto de una moral relacional como el principio ético del pueblo: “[...] como un intento por producir y crear una ética universal de unión e integración, así como de reconocimiento de la diversidad basada en la justicia” (2016, 46). Los elementos en los que se fundamenta su propuesta de moral relacional son:

- La defensa de la dignidad humana.
- La defensa de los pueblos del mundo.
- La defensa de una ética laica.
- La superación del relativismo ético.
- Toma en cuenta el bienestar integral de la comunidad.
- Toma en cuenta la virtud de la justicia.
- Organiza al pueblo contra la corrupción, abuso de poder e impunidad.
- Basada en el amor y comprensión incondicionales.

El texto revisa postulados éticos ligados a la política desde autores como Aristóteles, Immanuel Kant, Montesquieu, John Stuart Mill. Y autores, recientes como Theodor Adorno, Karl-Otto Apel y Bernardo Kliksberg. (determinar qué dice de cada filósofo). El cual establece orientaciones para poder hacer realidad la ética-política (esclarecer más esta categoría) analizando su validez incorruptible ante las acciones corruptas de los políticos.

5. Filosofía de la resistencia

Quizá una de las categorías filosóficas más importantes del pensamiento de Irma Becerra sea el concepto de filosofía de la resistencia. Este concepto lo desarrolla fundamentalmente en dos obras: *Formación en valores de resistencia civil: aportes de ética espontánea ciudadana*, publicado en el 2007 y, *Filosofía de la Resistencia*, que fue

lanzado por la Editorial Baktún, en el 2013 en Tegucigalpa.

El texto, propiamente titulado *Filosofía de la Resistencia*, contiene una concepción filosófica y política de defensa de la dignidad humana en cualquier sociedad y sistema económico. En la entrevista que se le realizó en enero del 2023 a la autora, afirma que el concepto de resistencia lo toma del pensamiento de Friedrich Nietzsche, esbozado en la *Genealogía de la Moral*, particularmente cuando el filósofo alemán afirma: “Quiero ser leído con resistencia”. El concepto de *filosofía* de la resistencia es entendido en términos filosóficos como: [...] la capacidad individual y colectiva de ejercer dominio de la facultad de oposición a toda violentación” (2013, 2). En ese sentido, la resistencia implicaría una forma de “[...] autodefensa ante la dominación de la voluntad humana por formas de alienación antihumanistas que repriman su emancipación y libertad” (2013, 2).

El contexto en el que desarrolla sus reflexiones se inscribe en uno de los acontecimientos políticos más importantes de Honduras y probablemente de la región centroamericana, el Golpe de Estado en el 2009 contra el presidente de Honduras en ese entonces, Manuel Zelaya Rosales. Esto queda evidenciado en unas líneas al definir el concepto de filosofía de la resistencia:

Se trata del despertar del pueblo hondureño hacia formas de manifestación de la democracia participativa como búsqueda de su necesidad de libertad respecto a la opresión económica de las oligarquías y el control mediático de la conciencia popular por medio de la comunicación al servicio de los grupos oligárquicos que controlan al país (Becerra, 2013, 2).

De acuerdo con la autora, la resistencia, filosóficamente, hablando responde, entonces, a dos preguntas fundamentales:

- ¿Por qué las personas deben defender una posición de principios?
- ¿Por qué los ciudadanos deben defender la posición de principios? (2013, 2).

La primera, es una pregunta con contenido ético, puesto que, según la autora, somos individuos sintientes, provistos de conciencia moral, por lo cual, somos responsables de discernir entre lo correcto y lo incorrecto, lo bueno o lo malo, lo que afirma a la vida o la niega.

En cuanto a la segunda pregunta, leyendo el contexto en el que surge la obra, se podría considerar como un programa político, puesto que, según Becerra, la capacidad crítica de los seres humanos nos obliga y nos manda a actuar como mayores de edad, en el sentido kantiano del término, para gobernar y si es necesario, defender la ciudad o el país donde se habita, aunque se les haya delegado las funciones de gobernanza a los representantes políticos (Becerra, 2013).

La Resistencia filosóficamente hablando, surge, de ese modo, para hacer cumplir el imperativo ético de que ningún ser humano es un medio sino siempre un fin en sí mismo. Se trata de defender esta verdad como verdad última y absoluta que supera todo relativismo moral por ser este autoliquidacionista y falso (2013, 3).

Para afirmar el componente ético del concepto de resistencia, en el mismo contexto del Golpe de Estado en Honduras, la autora hace referencia a otro filósofo hondureño, Gustavo Zelaya, quien confirma la relevancia de la discusión ética en el contexto de la llamada resistencia popular que se gestó en Honduras en contra del Golpe: “Pueden incorporarse en todos los componentes de los manifiestos políticos ciertos temas deontológicos, pero esto conduce a otro problema: existen asuntos que podemos no enseñar o ignorar, pero hay otros que son imprescindibles: es el conocer qué es lo conveniente y qué cosas provocan sufrimiento” (Zelaya, 2010, 1).

Ahora, en términos político, ¿qué es la resistencia? En este sentido, la autora señala tres características fundamentales que responden a la pregunta:

- a) Es un movimiento que consolida la conciencia del pueblo, en este caso hondureño, al combatir de forma pacífica el Golpe de Estado.
- b) Es una lucha de reivindicación social espontánea que se transforma en una organización sólida y permanente.
- c) Esta organización se plantea como objetivo fundamental, formular una teoría política, no solo para el presente sino para el futuro (Becerra, 2013).

Ante estos rasgos del movimiento antigolpista que menciona la autora, la pregunta fundamental es si están estos rasgos representados ahora en el partido que surgió posterior al movimiento de resistencia en Honduras, el partido Libertad y Refundación (LIBRE). La respuesta escapa del texto de Becerra, pero se encuentra plasmada en todos los ensayos escritos en su blog, una vez que LIBRE asumió el poder en 2021, con la presidenta Xiomara Castro. Esa respuesta es negativa y sumamente crítica de las posturas autoritarias y voluntaristas asumidas por la izquierda radical de dicho gobierno.

Por su parte, después de analizar el aspecto filosófico y político del concepto de resistencia, la autora se pregunta: ¿qué es la resistencia históricamente hablando? Para Becerra,

la Resistencia obedece, ya no a una reacción ante un hecho internacional que partía de la confrontación entre las potencias mundiales, como ocurrió con los movimientos políticos de los años ochenta, sino que la Resistencia surge y se fortalece a partir de una reacción generalizada y espontánea ante la injusticia política que se da en el interior del país como producto de la negación de los grupos oligárquicos a ceder al pueblo el derecho a la participación democrática (2013, 5-6).

En ese sentido, la Resistencia a la que alude el texto, sería el resultado de lo que la autora llama “madurez política” o mayoría de edad del pueblo a partir de las experiencias combativas del pasado político reciente en el país. En otras palabras, la Resistencia de los años ochenta, es distinta a esta, pero tampoco es un círculo vicioso de sometimiento, al contrario, para Becerra, la resistencia “[...] es un proceso activo de despertar de la voluntad individual y colectiva para transformar al mundo de manera pacífica, pero enérgica” (2013, 6).

Según la autora, la Resistencia civil implica:

- Tomar postura ante la impunidad.
- Tomar postura ante la negligencia.
- Tomar postura ante la corrupción.
- Tomar postura ante la ausencia de sentido.
- Tomar postura ante la vida fácil.
- Tomar postura ante la perversidad de algunos individuos aislados.
- Tomar postura ante toda injerencia externa (2013, 53).

Y este posicionamiento requiere una actitud crítica y la formación ciudadana en valores como:

- Valor de resistencia de la complementariedad.
- Valor de resistencia ante la injusticia y la impunidad.
- Valor de resistencia de la desarticulación de la agresividad y la ira.
- Valor de resistencia de la neutralización de la virulencia.
- Valor de resistencia del equilibrio social.
- Valor de resistencia de la mediación intercultural.
- Valor de resistencia de conservación del Bien.
- Valor de resistencia del sano juicio.
- Valor de resistencia de la armonía de la vida junto a la naturaleza.
- Valor de resistencia de la conciencia sana, no corrupta.
- Valor de resistencia de la paciencia y velocidad necesaria al ritmo y tempo social y cultural de la vida de las comunidades.
- Valor de resistencia del esclarecimiento y la iluminación (Aufklärung) de los ciudadanos (Becerra, 2013, 54).

Por último, la autora entiende su filosofía de la Resistencia como un nuevo Humanismo, en ese sentido no solo es un mero movimiento político a lo interno de las condiciones sociohistóricas del país, sino de la región centroamericana. Un humanismo que reclama el respeto integral por la dignidad humana y el término de las violencias, las injusticias y la impunidad (Becerra, 2013).

En este nuevo humanismo, aunque es proyectado hacia el futuro, la filósofa revisa el pasado cultural de la región en los ideales morazánico-vallistas, categoría de su cuño, aludiendo a los proyectos político-intelectuales de estas dos figuras del siglo XIX centroamericano: Francisco Morazán y José Cecilio del Valle. No obstante, su mirada al pasado en la tradición republicana concibe en la democracia participativa la forma por elección de gestión y potenciación de la Resistencia civil.

6. Conclusiones

La formación filosófica de la doctora Becerra se desarrolló fundamentalmente en Alemania, influenciada por autor como Theodor Adorno, Nietzsche y Karl Mannheim, no obstante, su reflexión filosófica está traspasada por los acontecimientos sociopolíticos de Honduras, particularmente el paso del Huracán Mitch (1998), los procesos de reconstrucción del país a inicios del siglo XX, el Golpe de Estado del

2009 y la subsecuente creación del Frente de Resistencia Nacional que dio origen al partido Libertad y Refundación en Honduras. De estos acontecimientos surgen las categorías analizadas en este artículo: educación integrativo-reconstructiva, ética en valores y Filosofía de la resistencia.

Como se evidencia, la reflexión filosófica de Becerra se desenvuelve en los campos de la Filosofía de la educación, la Ética, la Política y la Filosofía social. No obstante, también ha incursionado en Filosofía de la cultura y la Filosofía de la historia.

En cuanto a su Filosofía de la educación, la categoría de análisis fundamental que propone la filósofa es *Educación integrativo-reconstructiva*. Esta categoría no solo está presente en su obra de 1999, sino en su tercera conferencia del texto publicado en el 2004. Esta *educación integrativo-reconstructiva* tiene como fundamento la integración de la sociedad para la reconstrucción de esta misma a través de reformas educativas y políticas en contra del autoritarismo y la negligencia. Según la autora, todo proceso educativo debe general responsabilidad sociopolítica y conciencia ciudadana. La educación es participación ciudadana ante los problemas sociales, es integración reconstructiva, particularmente ante la incertidumbre social posterior al Huracán Mitch en la región. Para la autora, una educación integrativa implicaría una ética global, que ayude, según la autora, a integrarnos en el concierto de las naciones del mundo.

Por su parte, los planteamientos éticos y políticos de la autora se combinan en dos de sus obras: *Formación en valores de resistencia civil* (2008) y, del 2016, *Ética Política*, el primer texto influyó en la creación del Frente de Resistencia Nacional posterior al golpe de Estado, pero, según la autora, se desvincula del ideal de resistencia cuando el Frente se convierte en una organización partidaria, Libertad y Refundación (LIBRE) que llegó al poder en noviembre del 2021. Su ética está compuesta de una serie de principios que forman los valores de la resistencia civil. Y, *Ética Política* es según Becerra, un tratado de ética dirigido a funcionarios públicos y gobernantes, la idea es que les sirva de orientación para ejercer el poder político de manera justa y con autocontrol, al margen de la codicia y la impunidad.

Por último, cabe destacar su reflexión en torno a la categoría de Filosofía de la resistencia, la cual se entiende como la capacidad individual o colectiva de oponerse a toda violencia antihumanista. La resistencia en favor de toda emancipación y libertad. La reflexión en torno a esta categoría se inscribe en el contexto de los movimientos de resistencia contra el Golpe y la represión que se vivió en Honduras posterior a junio del 2009. Esa filosofía de la resistencia puede entenderse como una disposición ética a defender una posición o una serie de principios, pero también puede entenderse como un programa político que tendría como finalidad un nuevo humanismo centroamericano cuyos fundamentos se encontrarían en los ideales morazánico-vallistas.

1. Referencias

Becerra, I. (2008). *Formación en valores de resistencia civil: aportes de ética espontánea ciudadana*. Editorial Baktún.

Becerra, I. (2013). *Filosofía de la resistencia*. Editorial Baktún.

Becerra, I., Becerra, L. y Zelaya, G. (2016). *Ética Política*. Editorial Baktún.

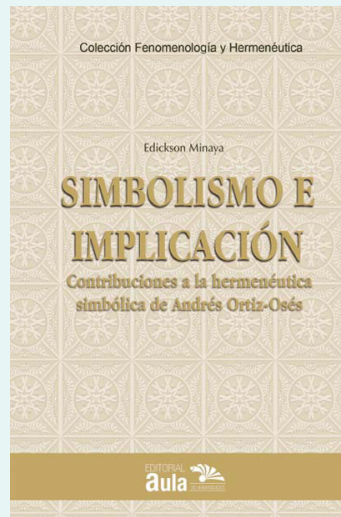
Becerra, I. (2004). *Filosofía y democratización pedagógica, (Conferencias 1999-2003)*. Editorial Baktún.

Becerra, I. (2010). *Educación integrativo-reconstructiva: principios de una filosofía social y educativa de la hondureñidad para el fortalecimiento democrático de la autoconciencia ciudadana*. Editorial Baktún.



V
Reseñas

Carlos Rojas Osorio
Edickson Minaya. (2023). *Simbolismo e implicación. Contribuciones a la hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz Osés. Bogotá: Aula*¹



Simbolismo e implicación es un estudio comprensivo de la obra del filósofo español Andrés Ortiz Osés, cuya filosofía se desarrolla como una hermenéutica que él califica de simbólica. Antes de abordar el pensamiento de Ortiz Osés, Edickson Minaya nos trae una breve, pero sustanciosa historia de la hermenéutica, donde los nombres de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer sobresalen. El calificativo de hermenéutica simbólica proviene del énfasis en los símbolos, cuyo

punto de partida se halla en la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer. De este modo, el ser humano es pensado desde seis dimensiones importantes: el animal racional, el animal simbolizador, el *homo loquens*, el animal cultural y el animal histórico. Estas dimensiones del ser humano están bien trabadas, pues el animal racional es el ser humano en cuanto posee el *logos*, pero *logos* es para los griegos no sólo razón, sino también lenguaje. Por tanto, la racionalidad humana debe poder entenderse desde el lenguaje, los signos y los símbolos.

Al igual que Cassirer, Ortiz Osés diferencia entre signo y símbolo. La esencia del signo es su función representativa, algo que está por otra cosa, según la definición de San Agustín. El símbolo juega funciones diferentes a la del signo. El símbolo está siempre más allá de lo designado. El símbolo es algo sensible o visible que apunta a algo invisible. Los griegos entendieron el símbolo como dos mitades que es necesario reunir para entender su significado y verdad. Eso que es invisible a través de lo sensible del símbolo es la imagen. Ortiz Osés habla de “[...] la primacía del símbolo en la estructura del entendimiento humano” (2023, 206). La hermenéutica simbólica propone otra manera de acceso a la realidad la cual se realiza mediante símbolos, lenguajes e interpretaciones.

Autor/ Author

Carlos Rojas Osorio
Universidad de Puerto Rico
Correo: cr9683309@gmail.com

Recibido: 13/02/24
Aprobado: 01/03/24
Publicado: 17/03/24

“[...] El duelo donde se realiza el pensamiento y la interpretación es el lenguaje” (2023, 45). Los actos de la vida humana se dan en el marco del comprender y del interpretar. Primero, hubo una hermenéutica basada en el pensamiento, como es el caso de Hegel; solo después se comprendió que interpretar es interpretar textos, por lo tanto, un lenguaje. Ya Schleiermacher entendió que “no hay pensamiento sin palabras” (45).

El “otro” se nos da también en el texto a interpretar. Es “otro” que figura también en la tradición, como bien lo recuerda Dilthey y Heidegger en el deber de no olvidar. La historia media entre la interpretación y el presente. Es desde la interpretación que Heidegger asume la tarea de deconstruir la historia de la metafísica occidental. Ortiz Osés usa como método la interpretación simbólica y la dialéctica. Además, la hermenéutica es siempre interdisciplinaria. Lo más importante de la hermenéutica simbólica es la recreación de sentido.

“Su hermenéutica es propiamente intercultural porque implica un diálogo con culturas diferentes como, por ejemplo, la antigua, la vasca, la centroeuropea, incluso la latinoamericana” (77). El diálogo hace posible la recomposición del sentido histórico de cada cultura y sus relaciones interculturales. “La cultura entendida por Ortiz Osés como inter-cultura: toda cultura es verdadera mezcla, interacción, diálogo, aunque esto no soslaya su autonomía e identidad. Con esta postura, lo que se niega es una identidad metafísica y abstracta vaciada de contenido” (81, nota 54).

Como hermenéutica simbólica, la interpretación debe poder recurrir a la metáfora y a la simbolización. Una de las razones es que la filosofía desciende del mito. “A todo logos le subyace un *mythos*” (82). Reflexionamos sobre la cultura interpretando sus significados los cuales “[...] forman parte de la construcción de nosotros mismos” (82). Se escruta la realidad cultural desde la interpretación simbólica. La tierra y el agua son dos símbolos que guían la interpretación de Osés. El agua fecunda el germen; la tierra, la materia como barro del que salen novedades creativas. La antropología se construye desde la historia cultural: “[...]un lenguaje compuesto de lenguajes”. El ser humano es animal apalabrado. (apalabrante). No hay una esencia o naturaleza fija del ser humano. La antropología debe ser simbólica y hermenéutica. Hay una relación lenguaje mundo, o lenguaje sociedad. La interpretación del ser humano hoy se hace desde la técnica. En cambio, el ser humano debe ser interpretado como animal racional, como animal hablante, como animal simbólico y como animal histórico. La idea de Cassirer está muy presente, el ser humano es un animal simbólico. “El mundo natural está mediado por la interpretación” (96). Ortiz-Osés se esfuerza en defender la relación humana con el mundo, pero partiendo siempre de la interpretación, es decir, del lenguaje como fundamento. “Denominamos antropología hermenéutica al estudio de la autointerpretación simbólica que se proyecta en mitologías y visiones de mundo” (97-98). Por tanto, no se trata de un logos único, sino de *logoi*, los diversos lenguajes sobre el ser humano, y también los diferentes juegos de lenguaje. “EL ser humano es poseído por el lenguaje” (99). “La hermenéutica concierne a la totalidad de nuestro acceso al mundo” (101).

El conocimiento es ya interpretación. La hermenéutica pretende desplazar a la moderna teoría del conocimiento cuyo punto de partida es la demarcación sujeto/objeto que origina una visión dualista del conocimiento humano” (103). La

hermenéutica es holística, de ahí su condición interdisciplinar. El ser humano “[...] es una totalidad. No puede ser entendido desde una parcela del ser” (104). “Las cosas humanas remiten a una interpretación total llamada sentido” (104). Ortiz Osés, afirma Minaya, parece coincidir con Nietzsche, puesto que “[...] denuncia la crisis del pensamiento moderno y se identifica con pensar la actualidad” (107). Actualidad que puede caracterizarse por lo que Paul Ricoeur denominó el conflicto de las interpretaciones. Está en juego un nuevo pensamiento ligado a un nuevo ideal de la razón. La filosofía hoy se entiende como filosofía del lenguaje, o dicho en otras palabras, la filosofía primera es la filosofía del lenguaje. Ortiz Osés sigue la triple diferenciación de las formas de lo simbólico: mito, lenguaje y lógica. El lenguaje es un intermediario entre el pensar mítico y el pensar lógico. Mito y filosofía tienen su base común en el lenguaje. Razón mitológica/razón filosófica/razón científica (110).

El saber cotidiano se nos da en el sentido común; la filosofía es lenguaje reflexivo. Es “[...] un lenguaje articulador de esferas”. Y la ciencia es un discurso racional y sistemático. “La filosofía es un saber articulador entre el sentido común y la ciencia”. “Es también mediador entre mito y *logos*) (111). La razón filosófica es crítica y hermenéutica. “La filosofía es la conciencia elevada a sistema” (113). “La filosofía es conciencia de nuestros saberes y no-saberes” (113).

Minaya se pregunta en qué consiste la hermenéutica simbólica, y responde: “La filosofía hermenéutica retoma el lenguaje como experiencia reveladora del sentido del ser, no en cuanto es entendido como fundamento incondicional sino como mensaje de la tradición. El ser se da como horizonte que se temporaliza al acoger nuestra existencia” (114).

La hermenéutica simbólica es “[...] interpretación anímica o interpretación del sentido del ser” (115). Es entendimiento dialógico “[...] entre espacios culturales distintos”. La filosofía es interpretación. Y pretende rescatar el sentido perdido manifestado en la tradición. “El ser humano se encuentra arrojado en las interpretaciones y en los sistemas simbólicos heredados” (118). Afirma Minaya que hay en Ortiz Osés una radicalización de lo simbólico y a su vez una ontologización del símbolo. Con Gadamer, se entiende que “[...] debemos dejar que la tradición nos hable desde sí misma, desde sus propias pretensiones, no imponiéndole un esquema caprichoso” (118). “Interpretar implica encontrarnos con otra interpretación que precede a mi existencia del mundo” (141).

Toda interpretación de los símbolos tiene que ubicarse en relación con su contexto histórico. Hay que permitir que el símbolo exprese su significado. “La hermenéutica simbólica trata de entender el ser como sentido”, esta es su dimensión axiológica. La cuestión central de la hermenéutica simbólica es el sentido del símbolo, lo que quiere decirnos el símbolo. La totalidad de la psique humana se integra en relación con el símbolo. La hermenéutica simbólica permite una nueva comprensión de la comunicación con el otro, la cual se realiza mediante símbolos y lenguajes. El símbolo es el rostro del alma (123).

Lo real es el motivador esencial para generar símbolos (125). La herida de lo real se sutura mediante el símbolo. La realidad en su múltiple manifestación se mantiene desde un lenguaje simbólico. “Ser en el mundo es estar vinculado a una totalidad simbólica que dota de sentido mi mundo, mi vida psíquica” (127).

El lenguaje es apertura al mundo. El lenguaje es sistema de símbolos. El símbolo participa en el proceso de humanización y evolución de la cultura. “El lenguaje se entiende como lugar de revelación de la verdad” (139). “El sentido de un texto trasciende sus propias estructuras; posee un contenido que despliega una concepción determinada del mundo hasta convertirse en un sistema de referencias” (144). La interpretación no es solo comprender el sentido sino también asumir críticamente ese sentido. “La interpretación no accede a una verdad absoluta, sino al sentido relacional” (145). En la interpretación se da lo que Gadamer denomina fusión de horizontes. *Donde el intérprete tiene la oportunidad de contrastar sus razones y verificar tanto sus equívocos como los del texto interpretado*” (148). La interpretación hace decir, hace hablar a lo que permanece mudo de la realidad. “El símbolo abre la realidad a su significación antro-pológica” (153). La interpretación no se hace solo desde el plano cognoscitivo, sino también desde el canon de lo afectivo.

El lenguaje permite al ser humano tomar distancia de lo meramente sensible; relativizar lo meramente percibido, no pretender ir a las cosas mismas. Apalabramos la realidad y el mundo como matrices de sentido. Vivimos en el giro lingüístico. Hoy hablamos de una posible ontología semántica o también ontología hermenéutica. El ser es entendido como juego interpretativo o lenguaje. “El lenguaje es pues la verdadera conciencia, es decir la única realidad inteligible” (163). Como expresó Gadamer, “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”. O como ya había apostrofado Nietzsche. “No hay hechos solo interpretaciones” (163). “El lenguaje es el originario lenguaje donde se encuentra el ser humano y el mundo” (163). “La realidad está atravesada por el lenguaje y es el medio para entenderla” (163). El giro lingüístico es la conciencia de que el *a priori* lingüístico es la forma de estructuración de la experiencia” (163). Habermas interpretó el giro lingüístico como paradigma del lenguaje, paso de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje.

Ontología hermenéutica. A partir del giro lingüístico “[...] el ser ya no es entendido como cosa u objeto sino como lenguaje, semiosis y hermeneusis” (163). “Comprender la realidad es interpretar un discurso que habla sobre ella”, pues la realidad se halla “apalabrada desde ya” (164). Se debe poder llegar a enunciados verdaderos y a los signos y símbolos que instituyen el sentido del mundo y de las cosas. No hay una referencia pura, pues incluso las estructuras perceptivas están ya significadas desde el lenguaje.

La expresión que Minaya cita de Santiago Zabala me parece más precisa que otros enunciados que encontramos a lo largo del libro. Escribe Zabala: “Que el ser que puede ser comprendido sea lenguaje, no significa que el ser se identifique con el lenguaje, ni que la experiencia del mundo se lleve a cabo sólo dentro del lenguaje, y sobre todo no alude a un descubrimiento metafísico, sino sólo *al saber de que el crecimiento de nuestra comprensión tiene lugar a través del lenguaje*” (Citado, Minaya, 2023, 164). El lenguaje no es un ente trascendente o metafísico, sino, escribe Minaya, un resituar la realidad desde el marco del lenguaje. Tres consecuencias se deducen para la ontología desde el giro lingüístico: (a) La base de nuestra comprensión del ser radica en el lenguaje. (b) Somos interpretación. (c) “[...] que estamos atravesados por la historicidad del lenguaje” (164). Llegamos así a una nueva etapa filosófica que se denomina “postmetafísica”. Esta lectura hermenéutica de la ontología se vale tanto

de la ciencia lingüística como de la semiología. Lo esencial es la estructuración de nuestra experiencia desde el lenguaje: “[...] el lenguaje es el fundamento último de la cultura, la sociedad y el ser humano”, porque es desde el lenguaje que aprehendemos el sentido de las cosas” (168). Sin embargo, me parece confusa la siguiente expresión: “El mundo o lo real no existe más allá o trascendiendo las interpretaciones que realizamos” (171). No me parece que eso es lo que quiso decir Wittgenstein al afirmar: “Los límites de mi mundo son los límites del lenguaje” (171).

En cambio, es acertado decir con Gadamer que “el lenguaje ´deja aparecer algo”. O también la expresión heideggeriana según la cual se trata de “dejar ser las cosas”. Expresión citada por Ortiz Osés. O también la frase de Minaya: “El lenguaje como sistema de signos y sistema comunicativo “dice algo a alguien” (172). De este modo las funciones principales del lenguaje según Ortiz Osés son: (a) Decir algo; (b) Decir algo a alguien; (c) Designación de algo a través del lenguaje. (d) La asignación de sentido al mundo y las cosas.

Una expresión que clarifica la de Gadamer es la siguiente que trae Minaya: “Que el ser que puede ser comprendido es lenguaje indica que nos encontramos, *ipso facto*, en el juego de las interpretaciones y remitidos constantemente a ellas, pues lo que decimos es una interpretación por mediación del lenguaje” (174).

El ser humano como animal cultural. “El concepto de cultura que propone Ortiz Osés está relacionado con el de comunicación” [...] “La esencia de la cultura es comunicación” (174). En la cultura se da una recreación de lo espiritual en el ser humano. La cultura pretende también transformar pues se trata de mejorarla. La experiencia humana se da mediante la pareja *mythos/logos*. Somos narraciones acerca del mundo y desde ellas nos situamos como seres en el mundo. La vida humana es biografía, es decir, vida narrada. En la comunicación interhumana es importante prestar atención a los códigos. “El código pertenece propiamente a nuestro ámbito cultural y social” (182). La cultura es construcción de sentido desde el entramado de signos, símbolos y lenguaje.

Sin duda, el estudio de Edickson Minaya sobre la hermenéutica simbólica de Ortiz Osés es amplio, profundo, abarcador y, sobre todo, en una casi total identificación con su pensamiento. Me parece una obra excelente, muy bien escrita y que nos permite comprender la obra del filósofo español. Mi única crítica, como ya he observado, es que algunas expresiones delatan un cierto idealismo lingüístico. No toda filosofía del lenguaje, o filosofía hermenéutica, es idealista. Conocemos la teoría de Lev Vigotski o de Bajtín, las cuales no son para nada idealistas.

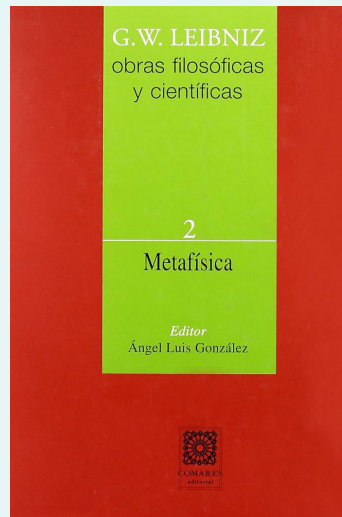
Nota:

1. Esta reseña se presentó en la presentación del libro de Minaya en el IV Congreso Nacional de Filosofía y el XIII Congreso Centroamericano de Filosofía, celebrado en la Universidad de Costa Rica, los días del 15 al 17 de noviembre de 2023.



Bernardo Castillo Gaitán

Las buenas razones son necesarias para hablar de Dios



RESUMEN

El texto tiene como propósito la confección de la reseña con el fin de ofrecer a las personas lectoras una aproximación a la obra de *Ensayos de Teodicea* del filósofo G. W. Leibniz la cual contiene, análisis académicos profundos para hablar del tema de Dios de la forma más ordenada posible.

Palabras Claves: Leibniz, Dios, razón, sabiduría, respeto.

Abstract: The purpose of the text is to develop a review in order to offer readers an approach to the work of Theodicy Essays by the philosopher G. W. Leibniz, which contains in-depth academic analyses to talk about the subject of God in the most orderly way possible.

Keywords: Leibniz, God, reason, wisdom, respect.

1. Introducción

Las buenas razones son necesarias para hablar de Dios, con este título puede resumirse la intención de G. W. Leibniz (1646-1716), expuesta en la publicación de su obra titulada *Ensayo de Teodicea* publicada el año 1710 en la que, el filósofo, aborda los temas de la bondad de Dios, la libertad humana y el origen del mal, los cuales deben ser tratados con rigurosidad racional porque así lo exigen la fe en Dios. Es decir, es una obra en la que va a defender que no hay contradicción entre la fe y la razón porque ambas son características esenciales de los seres humanos. A partir de lo anterior surge la pregunta: ¿por qué las buenas razones son necesarias para habla de Dios?

Autor/ Author

Bernardo Castillo Gaitán

Universidad de Costa Rica

ORCID ID: 000-003-2467-2349

Correo: berantcg@gmail.com

Recibido: 12/02/24

Aprobado: 01/03/24

Publicado: 17/03/24

2. Metodología

La reseña se realizó por medio de los siguientes pasos: la lectura de la obra, la confección un mapa conceptual, un resumen y una síntesis que ofrezca al lector una aproximación a la obra citada. Luego se buscó un título sugerente que permita la actualización de los contenidos al momento histórico presente con el propósito enlistar algunas acciones académicas para el abordaje del tema (Navarro y Abromovich, 2023).

3. Resultados

Le edición libro *Ensayos de Teodicea* de Leibniz (2012), inicia con una Introducción en la que expone el pensamiento del autor caracterizado por su rechazo a las posiciones y en su lugar se presenta como un asiduo amante del diálogo entre los académicos. Le sigue el prefacio (7-34) donde se argumenta que la verdadera felicidad consiste en amar de Dios de forma inteligente, teniendo conocimiento de su perfección sin reducirlo solamente a ceremonias y fórmulas doctrinales y critica la idea de la dependencia humana a la voluntad de Dios en la que se entiende que el ser humano no es capaz de pensar y de actuar a partir de su propia inteligencia. En las páginas 35-94, se encuentra el *Discurso preliminar sobre la conformidad de la fe con la razón*, donde Leibniz (2012), presenta los argumentos para la integración que hay entre la fe y la razón, explicando la necesidad del empleo de la filosofía para las explicaciones en la teología. En este sentido, recomienda los estudios de Christopher Stegman para introducirse en temas de la metafísica para la explicación racional de los temas relacionados con Dios, presentando el argumento de la importancia del uso de la razón en la teología, de este modo:

Pero la razón es un don Dios, lo mismo que la fe, combatir la razón supondría que Dios combatiera contra Dios, y si las objeciones de la razón contra algún artículo de fe son insolubles, será preciso decir que este supuesto artículo de fe es falso y no revelado [...] (Leibniz, 2012, 64).

Es necesario, entonces que la persona estudiosa del tema de Dios se dedique a realizar investigaciones con rigor científico y no confiar en la apariencia de los sentidos porque estos “[...] no garantizan absolutamente la verdad de las cosas más de lo que lo hacen los sueños” (Leibniz, 2012, 80).

En la Primera Parte de *Ensayos de Teodicea*, titulada *Ensayos sobre la Justicia de Dios y la libertad del hombre en relación con el origen del mal*, Leibniz (2012), considera que cuando se habla del tema del mal se cae en dos errores: en expresar que la naturaleza humana no es conforme a la naturaleza divina y en cierta medida en afirma que Dios forma parte de la existencia del mal estando dotado de perfección de plena bondad. En esta primera parte se sugieren, aspectos a tomar en cuenta para un estudio serio sobre el mal teniendo presente que Dios siempre es hacedor del bien.

La segunda parte entre páginas de la 161 a la 263, no presenta un subtítulo en específico, tiene como objetivo “[...] demostrar que entre todos los planes posibles del universo hay uno mejor que todos los demás y que Dios no ha dejado de elegirlo”

(Leibniz, 2012, p256). Por eso su voluntad no es independiente de las reglas de la sabiduría que lo llevan a decidir a crear el mejor de todos los universos posibles basado en el conocimiento ya que es

[...] la bondad la que lleva a Dios a crear con el fin de comunicarse; y esta misma bondad unidad a la sabiduría, lo lleva a crear lo mejor; esto comprende toda la serie, el efecto y los medios. Ella lo lleva a crear sin obligarlo, porque no vuela imposible lo que no hace elegir (Leibniz, 2012, 257).

Seguidamente Leibniz, (2012, 265-371), expone la causa moral del mal y del mal físico, como tema central de la tercera parte. Ambos hechos son atribuidos a un pequeño desorden que puede aparecer en la mejor posible armonía del universo. Para evitar este desorden propone una libertad con sabiduría que significa actuar bajo principios de bondad y no por excepciones que al fin de cuentas causan los pequeños desórdenes.

Luego de las tres partes de conforman el cuerpo central de la obra, se presenta un índice temático que contiene palabras relacionadas con la Teodicea. A continuación, se presentan cinco apéndices: el primero (2012, 383-394), es un *Compendio sobre la controversia reducida a argumentos según las reglas*, en ellos Leibniz (2012), da una lección académica sobre el cuidado que hay que tener para expresar la disconformidad con el mejor universo posible y también se dan aclaraciones sobre los *Ensayos de Teodicea*. En el siguiente apéndice se abordan *Las Reflexiones sobre la obra que el Señor Hobbes publicó en inglés sobre la libertad, la necesidad y el azar* (395-405), en la que Leibniz lanza una advertencia para leer la obra citada, postulando que Dios comprende todas las verdades y cómo se relacionan entre ellas, por lo tanto, en Dios se encuentran todos los razonamientos posibles que cada ser humano puede realizar, por esto, su sabiduría es perfecta. El tercer apéndice (407-442) son las *observaciones relativas al libro sobre el origen del mal, publicado hace poco en Inglaterra* en las que Leibniz (2012) realiza una reseña y recomienda la obra de William King porque, la propuesta de este autor parecido a la rigurosidad de pensamiento de Leibniz.

La causa de Dios defendida a través de su justicia conciliada con todas sus perfecciones y con la totalidad de las acciones, es el cuarto apéndice (2013, 443-470), es una obra académica en la cual Leibniz (2012), resume la Teodicea en dos partes: la grandeza y la bondad de Dios, por un lado y por otro la providencia y el gobierno de Dios. La obra de Leibniz se concluye con el quinto apéndice (471-477), denominado, *Intento de una teodicea o doctrina de la justicia divina, sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. En otras palabras, dicho apéndice es un resumen del propósito de *Ensayos de Teodicea*; el mismo Leibniz así lo afirma:

Planteo el comienzo de la pregunta provisional: cuándo concuerdan la fe y la razón y en qué medida es de utilidad la sabiduría del mundo para la doctrina divina, pues aquella, [pregunta] es de gran influencia en nuestro trabajo; también la trata continuamente el señor Bayle (2012, 471).

4. Discusión

Las buenas razones para hablar del tema de Dios, no surgen simplemente de la creencia articulada de una confesión religiosa, sino de la rigurosidad académica; las mismas son necesarias para valorar y apreciar las diferentes opiniones y argumentos relacionados con la explicación racional de Dios. De esta manera *Ensayos de Teodicea* de Leibniz (2012), es una obra que merece ser estudiada y analizada como preparación para poseer argumentos ordenados que expliquen la bondad, la justicia de Dios y el origen del mal para seguir construyendo el mejor de los mundos posibles.

Referencias

- Leibniz, G. W. (2012). *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*: (ed.). COMARES. (513 páginas).
- Navarro, F y Abramovich, A. (2023). *La reseña académica*. <https://users.dcc.uchile.cl/~cgutierr/cursos/INV/navarro-resena.pdf>



VI
Crónica

IV Congreso Nacional de Filosofía y XIII Congreso Centroamericano de Filosofía

Declaración en defensa de la filosofía

Las personas participantes del IV Congreso Nacional de Filosofía y el XIII Congreso Centroamericano de Filosofía, en el contexto del Día Mundial de la Filosofía, mediante la siguiente declaración manifiestan la importancia del fortalecimiento de esta profesión en el ámbito Iberoamericano.

Las razones para esta defensa son los siguientes:

- 1) La Filosofía es una disciplina transversal y fundamental para promover el desarrollo integral del ser humano. Estimula capacidades específicas tales como las racionales, éticas, antropológicas, epistemológicas, lógicas y políticas; y promueve una actitud analítica sobre la realidad en sus diversos niveles de manifestación y desde la integración de múltiples aristas. Además, otorga a cada persona mayor autonomía existencial.
- 2) La Filosofía estimula la reflexión permanente sobre los diversos saberes que las personas estudiantes adquieren, les prepara en lo inmediato para un mayor aprovechamiento de la universidad, del quehacer laboral y la vida misma.
- 3) Los estudios filosóficos fortalecen las capacidades racionales y lógicas, por tanto, faculta para un ejercicio retórico y una argumentación respaldados por una intelección fundamentada y coherente.
- 4) Los saberes filosóficos ofrecen perspectivas teóricas o cosmovisiones más amplias para el desarrollo de las disciplinas científicas y tecnológicas, ayudan a la comprensión del mundo y al desarrollo de nuestros países, al fomentar la capacidad intelectual y, consecuentemente, la creatividad, con un claro sentido de responsabilidad.
- 5) La Filosofía ofrece una aproximación solvente, merced al desarrollo de virtudes éticas y dianoéticas, frente a las diversas situaciones y dilemas de las personas y la ciudadanía en la sociedad, toda vez que facilita la construcción y el aporte de soluciones

Autor/ Author

IV Congreso Nacional de Filosofía y
XIII Congreso Centroamericano de
Filosofía

Correo:
CONGRESOHUMANISMO.
EG@ucr.ac.cr

Recibido: 20/11/23

Aprobado: 10/12/23

Publicado: 17/03/24

- prácticas y viables para tales situaciones de la vida cotidiana. Todo ello en pro de la construcción de un mundo mejor para todos.
- 6) La reflexión bioética desde una aproximación interdisciplinaria integra la Filosofía y permite establecer diálogos y discusiones que posibilitan un encuentro razonado y un debate democrático ante la complejidad de los saberes y las nuevas exigencias, para dar respuestas más inclusivas, integrales y humanizantes a los individuos involucrados.
 - 7) Frente a enfoques reduccionistas que pueden ser recetas atractivas que aportan soluciones rápidas, y que sacrificarían en no pocas ocasiones un enfoque biocéntrico, la Filosofía permite que los sujetos se sientan ciudadanos (as) del mundo. A la vez, posibilita que éstos establezcan lazos de solidaridad y cooperación, con la inclusión y promoción de enfoques de derechos humanos, que consideran en sus acercamientos, no sólo al homo sapiens, sino al ambiente y a los animales no humanos.
 - 8) Conscientes de la relevancia de las nuevas tecnologías y sus crecientes implicaciones en los distintos ámbitos del conocimiento humano, así como de la integración cada vez más específica en las diferentes manifestaciones de la vida, ya sea en las biotecnologías como en las antropotécnicas en las que la inteligencia artificial adquiere un protagonismo particular, es necesario dejar en evidencia la relevancia que adquiere la reflexión filosófica. Ésta permite el análisis de las implicaciones que los nuevos escenarios plantean -tanto en su sentido práctico como teórico- de frente a la idea de ser humano y las intersecciones que complejizan este nuevo paradigma, como el género, la condición económica, la ubicación geográfica y las identidades de los grupos sociales minorizados.
 - 9) Recalcamos la trascendencia de la formación filosófica humanística en todas las etapas del aprendizaje de la ciudadanía, que a lo largo de la historia favorece horizontes utópicos, en tanto integra la pluralidad de nuestras identidades; y se opone con esto a visiones estereotipadas y unificadoras de la sociedad que buscan interpretar la complejidad de la vida en común desde un enfoque economicista, que en última instancia reduce también la creatividad humana y sus expresiones.
 - 10) Desde esta perspectiva, el propósito de la educación filosófica se enmarca en contribuir con la promoción del razonamiento y la libertad. Por ello, el derecho a la educación desde una visión humanista promueve la capacidad de elección de los sujetos, de forma que aprendan a tomar sus propias decisiones y no simplemente limitarse a una obediencia irreflexiva. Con ello, más que especialistas técnicos, se contribuye a la formación de una ciudadanía consciente de la realidad que la circunda, sensible a los semejantes y capaz de propiciar procesos de transformación acorde con las necesidades sociales.
 - 11) La Filosofía es parte indispensable de las Humanidades y acompaña la formación de las personas con una visión de mundo amplia y solidaria, en constante búsqueda del conocimiento, al partir de su propia realidad para la realización de la sociedad. Todo ello es punto de partida para valorar la identidad, el presente y el destino de los pueblos.

- 12) Consideramos indispensable que todo ser humano y, en particular las personas jóvenes de la educación secundaria tengan una aproximación a la reflexión filosófica en una materia específica dentro del marco del plan de estudios del Bachillerato.

Por estas razones, enfatizamos el carácter relevante que adquiere la formación filosófica en la educación formal en nuestros países, la cual debe favorecerse, fortalecerse y ampliarse, de tal manera que se integre desde los primeros años de la vida ciudadana.

Obviar los beneficios que la Filosofía da a la construcción del ser humano, cercenarla, reducirla y hasta eliminarla de las distintas etapas de la enseñanza restringe las posibilidades de proyección del conocimiento, así como de un entendimiento profundo de los medios con los que la sociedad ha permitido el desarrollo de los pueblos.

En un mundo en crisis y ante las diversas amenazas a la enseñanza de la Filosofía, principalmente en nuestra región, donde además es relevante el desarrollo de pensamiento crítico y la búsqueda de perspectivas que abonen a la esperanza para la humanidad, es necesario mostrar con determinación y valentía los múltiples beneficios de esta para la sociedad. Por ello, se realiza este pronunciamiento, complementado por un franco compromiso de promover la proyección universal y abierta de la práctica filosófica.

Tomado en la Universidad de Costa Rica, San Pedro de Montes de Oca, San José de Costa Rica, a lo 16 días del mes de noviembre de 2023.



Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI)

Declaración del XIII Congreso Centroamericano de Filosofía; 15, 16 y 17 de noviembre de 2023 San José, Costa Rica



Reunidos en San José, Costa Rica, en la Universidad de Costa Rica, en ocasión de la celebración del XIII Congreso Centroamericano de Filosofía: *Filosofía, crisis y perspectiva*, celebrado del 15 al 17 de Noviembre de 2023, organizado por la Sección de Filosofía y Pensamiento, de la Escuela de Estudios Generales, de

la Universidad de Costa Rica, la Asociación Costarricense de Filosofía, El Círculo de Cartago y la Academia Costarricense de Filosofía; convocados por Álvaro Carvajal Villaplana, presidente de Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI). Se realiza la Asamblea Anual Ordinaria de ACAFI. La reunión se realiza de manera virtual e inicia a las 8 pm hora de Costa Rica.

Presentes los representantes de las asociaciones nacionales: Leonet Zelaya, El Salvador; Ángelo Antonio Moreno León, Honduras; Álvaro Carvajal Villaplana, Costa Rica; Abdiel Rodríguez Reyes, Panamá; Marco Aurelio Peña, Nicaragua; Leonardo Díaz, República Dominicana; Maximiliano Trujillo, Cuba; Marlon Urizar-Natareno, Guatemala y Francisco Márquez, Guatemala. Se abre la sección a las 8 pm, bajo el siguiente orden del día:

Orden del día

- 1) Aprobación del orden del día.
- 2) Informe de la Presidencia.
- 3) Revisión de acuerdos asamblea de 2022.
- 4) Revisión de estatutos de ACAFI.
- 5) Propuesta para realizar el XIV Congreso Centroamericano de Filosofía y el VI Precongreso Centroamericano de Filosofía.
- 6) Elección de Junta Directiva.
- 7) Varios.

Autor/ Author

Asociación Centroamericana de
Filosofía (ACAFI)

Correo:
acaficentroamerica@gmail.com

Recibido: 20/11/23

Aprobado: 10/12/23

Publicado: 17/03/24

Los acuerdos se la asamblea son los siguientes:

- 1) Se aprueba el orden del día por unanimidad. Se declara acuerdo firme.
- 2) Informe de la Presidencia.
 - Durante esta presidencia se elaboraron tres pronunciamientos en torno a la autonomía de las universidades privadas de Nicaragua, cierre e incautación de bienes de la UCA, sobre la desaparición de la enseñanza de la filosofía en el sistema de educación de Honduras.
 - Se analizó el caso de la situación de la enseñanza de la filosofía en Panamá.
 - Se apoyó el pronunciamiento de IPEN sobre la incautación de bienes de la UCA de Nicaragua de parte del gobierno.
 - Se presentó informe sobre la enseñanza de la filosofía en secundaria y en la universidad en el VI Congreso Iberoamericano de Filosofía.
 - Se gestionaron procesos de inscripción y legalización de ACAFI en el registro civil de Costa Rica. Dicha inscripción sería como “Federación” según la ley de asociaciones. En ese sentido sería una Federación de asociaciones en la que hay que nombrar un representante a través de un poder generalísimo.
 - Se gestionó la realización del VI precongreso Centroamericano de filosofía, el cual, por diferentes motivos, no se pudo llevar a cabo.
 - Se inició el proceso de elaboración del proyecto de investigación sobre la enseñanza de la filosofía, el cual será presentado en 2024 en la Universidad de Panamá.
 - Se realizaron seis reuniones de junta directiva.
 - Se continuó con la publicación de la Revista AZUR, Revista Centroamericana de filosofía. En este momento se está publicando el número 8.
 - Se elaboró el sello y el membrete para la correspondencia de ACAFI.
 - Se realizó la conferencia sobre ACAFO en la Cátedra Enrique Macayo, en marzo 2023.
 - Se organizó en XIII Congreso Centroamericano de filosofía en noviembre 2023.
 - Se publicó el acta del XII Congreso Centroamericano de Filosofía que se llevó a cabo en la Universidad Nacional Autónoma de Honduras en 2021.
 - Se participó en la asamblea de la RIF en enero de 2023. El señor Álvaro Carvajal Villaplana fue electo vicepresidente en representación de la Región Centroamericana y del Caribe.
- 3) Se precedió a la revisión de los acuerdos del XII Congreso Centroamericano de filosofía.
 - Los compañeros de Honduras aún no han comenzado el proceso de conformación de la Asociación de Filosofía.
 - Los compañeros de Panamá indican que ya comenzaron en el proceso de conformación de la asociación.
 - Se incorporan a los profesionales de la filosofía de Cuba a la ACAFI.

- Se informó que, por diversas situaciones, no se organizó el precongreso centroamericano de filosofía en Cuba.
 - Se publicó en acta del VII Congreso Centroamericano de Filosofía. El señor Luis Camacho publicó una reseña sobre este congreso.
 - No se apoyó a la Red de Investigación de Pensamiento Indígena.
 - No se ha gestionado la creación de una cátedra de Filosofía en Centroamérica.
- 4)** Propuesta de realización del XIV congreso y VI precongreso centroamericanos de filosofía.
- Se propone que la Universidad de El Salvador junto con la Asociación Salvadoreña de Filosofía sean los organizadores del XIV Congreso Centroamericano de Filosofía, según la fecha que indiquen, queda como Organizador Leonet Zelaya.
 - Se propone que el VI Pre Congreso Centroamericano de Filosofía se realice en La Univerisdad Nacional Autónoma de Honduras, y el organizador sería Ángelo Moreno.
- 5)** Se presenta papela para la junta directica, es la siguiente:
- Presidencia: Leonet Zelaya, El Salvador
 - Vicepresidencia: Ángelo Antonio Moreno León, Honduras
 - Secretaria: Álvaro Carvajal Villaplana, Costa Rica
 - Tesorero: Abdiel Rodríguez Reyes, Panamá
 - Vocal 1: Marco Aurelio Peña, Nicaragua
 - Vocal 2: Leonardo Díaz, República Dominicana
 - Vocal 3: Maximiliano Trujillo, Cuba
 - Vocal 4. Marlon Urizar-Natareno, Guatemala
 - Vocal 5: Francisco Márquez, Guatemala

Se procede a la elección por voto secreto de los representantes de las asociaciones nacionales. Se elige la papeleta propuesta según el orden propuesto.

- 6)** Varios. Se propone comenzar las gestiones para incorporar a Puerto Rico en la ACAFI.

Se cierra la sección a las 09:00 pm.

Dado en San José, Costa Rica, el dieciséis de noviembre de dos mil veintitrés.

Leonet Zelaya, El Salvador
Presidente

Ángelo Antonio Moreno León, Honduras
Vicepresidente

Álvaro Carvajal Villaplana, Costa Rica
Secretario

Abdiel Rodríguez Reyes, Panamá
Tesorero

Marco Aurelio Peña, Nicaragua
Vocal 1

Leonardo Díaz, República Dominicana
Vocal 2

Maximiliano Trujillo, Cuba
Vocal 3

Marlon Urizar-Natareno, Guatemala
Vocal 4

Francisco Márquez, Guatemala
Vocal 5

Álvaro Carvajal Villaplana
**Informe y crónica del IV Congreso Nacional de Filosofía
y del XIII Congreso Centroamericano de Filosofía
celebrados entre el 15 y el 17 de noviembre de 2023, en la
Universidad de Costa Rica**

RESUMEN

Este artículo presenta los principales resultados del IV Congreso Centroamericano de Filosofía y el XIII Congreso Centroamericano de Filosofía, el cual se realizó del 15 al 17 de noviembre de 2023, en la Escuela de Estudios Generales, la Universidad de Costa Rica. El congreso llevó como lema *Filosofía: crisis y perspectivas*. El proyecto fue inscrito en la Vicerrectoría de Acción Social para el número de proyecto ED-3628. Los resultados se presentan con base en el proyecto aprobado, así que se hace un recuento del cumplimiento de objetivos y metas. Además, se complementa su evaluación mediante un cuestionario realizado a los participantes del congreso y se ofrecen aquí sus resultados.

Palabras Claves: congreso, filosofía, Centroamérica, crisis, actividad académica, congreso de filosofía.

Abstract: This article presents the main results of the IV Central American Congress of Philosophy and the XIII Central American Congress of Philosophy, which took place from November 15 to 17, 2023, at the School of General Studies, University of Costa Rica. The congress was held under the motto "*Philosophy: Crisis and Perspectives*." The project was registered with the Vice-Rector for Social Action under project number ED-3628. The results are presented based on the approved project, providing an account of the fulfillment of objectives and goals. Additionally, an evaluation of the activity was conducted through a questionnaire distributed to congress participants, the results of which are also presented.

Keywords: congress, philosophy, Central America, crisis, academic activity, philosophy congress.

Autor/ Author

Álvaro Carvajal Villaplana
Universidad de Costa Rica
**ORCID ID: 0000-0003-
2641-4925**
**Correo: alvaro.carvajal@
hotmail.com, alvaro.
carvajal@ucr.ac.cr**

Recibido: 15/01/2023
Aprobado: 15/02/2023
Publicado: 17/03/2023

1. Filosofía: crisis y perspectivas

Bajo el título *Filosofía: crisis y perspectiva* se convocó al IV Congreso Nacional de Filosofía y el XIII Congreso Centroamericano de Filosofía. El primero es una propuesta que realizó la



XIII Congreso Centroamericano de Filosofía
IV Congreso Nacional de Filosofía

Filosofía: crisis y perspectivas

Universidad de Costa Rica
Edificio de Educación Continua,
Ciudad de la Investigación

15, 16 y 17 de noviembre de 2023

Inscripción sin costo
Modalidad:
presencial y virtual

congresohumanismo.eg@ucr.ac.cr
<http://www.congresohumanismo.ucr.ac.cr>
Teléfono: (506) 2511-6342





Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI); la segundo, es la respuesta a la solicitud que presentó la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI). Este congreso se realizó entre el 15 y el 17 de noviembre de 2023, en las instalaciones de la Escuela de Estudios Generales (EEG), de la Universidad de Costa Rica (UCR). La propuesta de organización de los congresos fue acogida por la Sección de Filosofía y Pensamiento, de la Escuela de Estudios Generales. Así, por iniciativa de la Escuela de Estudios Generales, la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI), el Círculo de Cartago y la Academia Costarricense de Filosofía (ACF) se organizan dichos congresos.

Además, colaboraron otras organizaciones, unidades académicas y universidades, entre ellas están: la Escuela de Filosofía (UCR); la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico de Costa Rica (ITCR); la Escuela de Filosofía de la

Universidad Nacional (UNA); la Escuela de Ciencia de la Educación de la Universidad Estatal a Distancia (UNED); la Universidad Técnica Nacional (UTN). El Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH); el Programa de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). La Asociación de Estudiantes de Filosofía (UCR) y el Colegio de Licenciados y Profesores en Letras, Filosofía, Ciencias y Artes (COLYPRO).

El tema de ambos congresos tiene que ver con la reflexión en torno a la pandemia del COVID-19, concretamente, sobre cómo las condiciones de la epidemia han modificado los temas y las maneras de hacer filosofía en tiempos de crisis. Otro asunto que nos convoca, es la situación económica global y sus repercusiones en el desarrollo y la pobreza. De igual forma, interesa la irrupción de nuevas tecnologías y la relación con los procesos democráticos. También, otros temas de interés corresponden con la crisis generada por el cambio climático, las luchas por la inclusión de una diversidad de grupos, los problemas de la migración, y más reciente, los derechos humanos en torno a la guerra y la paz. Se trata de una reflexión de la filosofía en el contexto de crisis, para fijar la mirada en las contribuciones y las perspectivas que la filosofía puede generar en torno a las crisis que vivimos.

La población a la que se dirigió el congreso fueron los(as) profesionales, académicos(as) y estudiantes de la filosofía y áreas afines de los países de Latinoamérica y en particular de Centroamérica, el Caribe y Costa Rica, que participan en el Congreso, en las áreas disciplinarias ya indicadas, a las que se dirige el congreso. El público en general interesado por la filosofía, por ende, la reflexión de la realidad

actual entorno a las diferentes crisis que atraviesa la humanidad, y los temas particulares que afectan a Centroamérica y Costa Rica. Esta población se benefició en cuanto que pudieron actualizar sus conocimientos, presentarán sus investigaciones recientes, compartirán experiencias de investigación y enseñanza relacionadas con los ejes temáticos específicos y generales que presentaron en la justificación de este proyecto. Además, pudieron establecer alianzas, redes de investigación y contribuirán al mejoramiento de la investigación interdisciplinaria y transdisciplinaria. Se reflexionará sobre las crisis actuales para lograr su comprensión, y se analizarán los aportes que puede ofrecer la filosofía a las distintas crisis.

La organización del congreso corresponde al proyecto ED-2638, el cual lleva el mismo título que los congresos, es un proyecto de Extensión Docente, el cual fue inscrito en la Vicerrectoría de Acción Social. Para la elaboración de este informe se sigue el proyecto y los ítems que solicita dicha vicerrectoría en su base de datos de proyectos Bitè (Carvajal, 2024, en <https://www.bite.ucr.ac.cr>).

2. Antecedentes

La Universidad de Costa Rica organizó el IX Congreso Centroamericano de Filosofía, por medio del proyecto B4621, inscrito en el Sistema de Estudios de Posgrado, y en la Vicerrectoría de Investigación (Carvajal, 2014), en colaboración con la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI), junto con la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI), en el 2014, con la participación de la Escuela de Filosofía, el Programa de Posgrado en Filosofía y el Instituto de Investigaciones en Filosofía (INIF). Con la organización del congreso se les dio a los congresos centroamericanos de filosofías, una actividad de integración centroamericana desde la perspectiva de la filosofía.

Por otra parte, desde hace varios años no se organiza un congreso nacional de filosofía en Costa Rica, en los que se expongan los procesos y los temas de investigación en el ámbito nacional y que integre a toda la comunidad filosófica costarricense para debatir y dialogar. Tampoco los(as) profesionales en filosofía han tenido la oportunidad de elaborar una propuesta de acción para posicionar a la filosofía en la agenda política y académica del país.

2.1. Los congresos Centroamericanos de filosofía:

Los congresos centroamericanos de filosofía tienen una larga trayectoria, su inicio data de 1964. Sus nominaciones han cambiado según las etapas históricas por las que ha pasado; comenzaron llamándose coloquios y luego congresos. Se tiene que en 1964 se organizó el I congreso en Guatemala, el II y el III fueron en Costa Rica en 1967 y 1977 respectivamente, y el IV congreso en 1978 en Honduras. En un segundo momento no hubo propiamente congresos, sino actividades organizadas en Guatemala y El Salvador y un congreso organizado por ACOFI en 1989. De 1989 al 2010, no se organizó ningún congreso.

En el 2009, en Guatemala, por iniciativa de la Asociación Guatemalteca de Filosofía (AGFIL), el Departamento de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos y de la Asociación de Humanistas Profesionales de Guatemala se convoca a

la realización de nuevos congresos centroamericanos de filosofía, siendo el primero en 2010. La numeración de los congresos entre 1964 y 2010 no es continua, situación que se corrigió en el denominado *III Congreso Centroamericano de Filosofía*, del año 2012, de ahí que con la nueva numeración de los congresos se tiene que se han organizado 13 congresos centroamericanos.

Hechas las anteriores aclaraciones es importante hacer un recorrido histórico por dichos congresos como antecedentes de la organización del XIII Congreso Centroamericano en Filosofía, para lo cual nos basamos en un estudio hecho por el Dr. Luis Camacho Naranjo, profesor jubilado de la Escuela de Filosofía de la UCR. Un aspecto notable de esta reseña histórica es que la Universidad de Costa Rica, ha tomado la iniciativa en la organización de este tipo de eventos, fomentando la investigación filosófica, el encuentro entre profesionales en filosofía y la reunión de académicos y estudiantes de Centroamérica. Los Congresos pueden dividirse en tres etapas:

Primera etapa (1964-1978): el primer congreso de filosofía celebrado en Centroamericano tuvo lugar en Ciudad de Antigua Guatemala los días 1, 2 y 3 de octubre de 1964. El anuncio aparece en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (No. 14, 259). Fue bautizado “I Coloquio Universitario Centroamericano de Profesores de Filosofía” y su tema fue “La filosofía como ‘alma mater’ de la universidad contemporánea”. Al final del evento se aprobaron varios documentos de resoluciones y el primero, titulado “Declaración de Antigua”, recoge las ideas en torno al tema de una forma muy hermosa y que sigue siendo actual. En este Coloquio los participantes asistieron en calidad de representantes de universidades y la lista completa se encuentra en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, (No, 15-16, 417).

Del 6 al 8 de noviembre de 1967 tuvo lugar el II Coloquio Universitario Centroamericano de Profesores de Filosofía, organizado por Constantino Láscaris. La crónica aparece en el número 22 de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (316-320). Era entonces Ministro de Educación el Lic. Guillermo Malavassi, quien dio su apoyo al evento. Pasaron nueve años antes del III Coloquio, celebrado en la Universidad de Costa Rica en 1977. En vez de resoluciones, hubo conferencias y ponencias. Organizado por Láscaris y Luis Camacho, Director éste último de la Escuela de Filosofía de la UCR, se caracterizó por el notable número de filósofos de fama internacional que estuvieron presentes. Al final del Coloquio se tomó el acuerdo de celebrarlos cada año y los hondureños se ofrecieron para organizar el siguiente.

En 1978 tuvo lugar el IV Coloquio, en la Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Entre los conferencistas internacionales recordamos al venezolano J.J. Núñez Tenorio y el argentino Enrique Dussel y al colombiano Luis Enrique Orozco. De nuevo se acordó celebrar el siguiente un año después, y quedaron en organizarlo los guatemaltecos o, en su defecto, los panameños. La muerte del Decano de Humanidades de la Universidad de San Carlos, Reyes Antonio Pérez -quien había estado en el IV Coloquio en Tegucigalpa- impidió que los guatemaltecos pudieran organizar el siguiente.

Segunda etapa (1978-1989): en esta fase que cubre cerca de 20 años sólo se organizó un congreso (1989); aunque, hubo un intento fracasado de organizar un

segundo congreso. Sabemos que se organizaron eventos en El Salvador y Guatemala, pero no se cuenta con registro de dichas actividades. En esta etapa se pierde la constancia de la organización de los congresos. También se da el cambio de la denominación de coloquio a congreso, y un cambio de formato.

Dado que habían transcurrido muchos años desde el coloquio en Honduras en 1978 y ante la necesidad de recuperar la tradición de los encuentros filosóficos centroamericanos, la Asociación Costarricense de Filosofía se organizó en 1989 lo que se denominó V Congreso Centroamericano de Filosofía. Ya había pasado la época de los coloquios de profesores universitarios y el formato de los últimos dos coloquios había dejado atrás los informes por universidad y las resoluciones sometidas a discusión y aprobación al final de cada evento. Diez años antes, en 1979, había muerto Constantino Láscaris. En su recuerdo, el V Congreso llevó su nombre y una crónica detallada del evento, junto con las ponencias presentadas, puede verse en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (No. 67-68, 2 ss.). Dentro del Congreso hubo una mesa redonda con asistencia multitudinaria en recuerdo de Constantino Láscaris y otra organizada por los miembros locales de la Asociación Internacional de Ética del Desarrollo, fundada en la UCR en 1984 y con la participación del entonces Presidente, David Crocker. La participación de filósofos(as) centroamericanos(as), en cambio, fue muy escasa.

Entre las ponencias incluidas en el número mencionado de la Revista aparece una de Augusto Serrano (Universidad Nacional Autónoma de Honduras) y otra de Leonel Eduardo Padilla (Universidad de San Carlos, Guatemala). También estuvo presente Xiomara Bu de Honduras. Después de 1989 se hizo un intento por organizar el VI Congreso Centroamericano de Filosofía en

Costa Rica, sin éxito. Por otra parte, se organizaron eventos en El Salvador y Guatemala.

Tercera etapa (1989 en adelante): luego de la discontinuidad de los congresos por cerca de 20 años, en esta ocasión, los filósofos guatemaltecos sienten la necesidad de organizar encuentros de filosofía en la región. Como ya se indicó se inicia esta etapa con una nueva numeración, y a la nueva fase se la considera como una nueva era. En esta fase se han organizado cuatro congresos, el primero en el 2010 (Guatemala), el siguiente en el 2011 (El Salvador), luego en el 2012 de nuevo en Guatemala, el último en el 2014 (Costa Rica). El X Congreso Centroamericano de Filosofía se realizó en el 2016 en Honduras. Estos congresos comenzaron a organizarse cada año, pero durante el VIII congreso se decidió que tuvieran lugar cada dos años. Entre cada congreso se propone que se organice un pre congreso para discutir y aprobar la propuesta del siguiente congreso. Tanto los congresos como los pre congresos han de organizarse en el mes de noviembre para conmemorar el Día Internacional de la Filosofía.

Otra característica de la etapa es la creación de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI), integrada por los representantes de la delegación de los países centroamericanos y afiliados al CSUCA. Hasta ahora esta asociación está integrada por Guatemala, El Salvador, Honduras, Costa Rica, Panamá, la República Dominicana y como invitada Cuba. ACAFI es la organización que ha dado sustento y continuidad a los congresos, y esto marca la peculiaridad de esta fase.

Así, lo que ahora corresponde al VI Congreso Centroamericano de Filosofía, llamado el I Congreso Centroamericano de Filosofía, se realizó en la Ciudad de Guatemala,

en noviembre de 2010, el comité organizador que tuvo a su cargo la realización fue precedido por el Dr. Francisco Márquez, Presidente de la Asociación Guatemalteca de Filosofía. Uno de los resultados de este congreso fue la fundación de la Asociación Centroamericana en Filosofía (ACAFI), nombrándose para su funcionamiento una Junta Directiva Provisional. Se acordó organizar el II Congreso en El Salvador. Uno de los objetivos de los congresos es contribuir a la integración de Centroamérica.

El VII Congreso Centroamericano de Filosofía (llamado II Congreso Centroamericano de Filosofía), se llevó a cabo en San Salvador, El Salvador, en las instalaciones de la Universidad de El Salvador (UES), siendo presidido por el M. A. Ricardo Molina Mesa, Director del Departamento de Filosofía de UES.

El VIII Congreso Centroamericano de Filosofía (llamado III Congreso Centroamericano de Filosofía), se desarrolló en Ciudad de Guatemala, los días 13, 14 y 15 de noviembre de 2012, el tema central fue “Actualidad de la filosofía en Centroamérica”, con varias áreas temáticas como: Urgencia y necesidad del pensamiento filosófico centroamericano, Filosofía latinoamericana, Bicentenario de la independencia de Centroamérica, Filosofía de la cultura, Culturas ancestrales, La filosofía en el mundo actual y Didáctica de la filosofía.

El IX Congreso Centroamericano de Filosofía. Conocimiento, poder y desarrollo humano en Centroamericano, se llevó a cabo en 2014, en la Universidad de Costa Rica, del 28 al 31 de octubre de 2012. Participaron en la organización el Programa de Posgrado de Filosofía, la Escuela de Filosofía, el Instituto de Investigaciones Filosóficas (INIF), la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI) y la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI). El coordinador del Congreso fue Álvaro Carvajal Villaplana. Colaboraron otras unidades académicas como la Escuela de Estudios General, la Universidad Teológica Centroamericana, la UNED, la Universidad Técnica Nacional y el Teatro Expresivo.

El X Congreso se organizó en Honduras. Se celebró del 31 de octubre al 4 de noviembre de 2016, en el Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Letras, Universidad Nacional

Autónoma de Honduras (UNAH). Convocados por el Dr. Ángelo Moreno León, profesor del Departamento de Filosofía, Presidente de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI) y del Comité Organizador del Congreso.

El XI Congreso fue en Panamá. Este congreso se denominó “XI Congreso Centroamericano de Filosofía. Diálogo Interdisciplinario: retos y desafíos”. Se celebró del 15 al 19 de octubre de 2018, en el Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad de Panamá. Convocados por la señora Urania Ungo, profesora del Departamento de Filosofía y presidenta de la Comisión Organizadora del Congreso Centroamericano de Filosofía, y el señor Abdiel Rodríguez Reyes, Presidente de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI).

El XII Congreso en Honduras. Este congreso se llamó “XII Congreso Virtual Centroamericano de Filosofía. Filosofía, sociedad y perspectivas en el Bicentenario de la independencia de Centroamérica”, celebrado del 18 al 20 de octubre de 2021, por el Departamento de Filosofía, la Facultad de Humanidades, de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH). Convocados(as) por Dr. Francisco Herrera Alvarado, Rector de la UNAH; MA. Oneyda Mendoza Zepeda, Decana de la Facultad

de Humanidades y Artes; Lic. Juan Francisco López, Coordinador de la Carrera de Filosofía; Dr. Ángel Antonio Moreno, Jefe del Departamento de Filosofía y Dr. Marlon Uri-zar-Natareno, presidente de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI).

2.2. Los congresos nacionales de filosofía

Los dos primeros congresos se llamaron “congresos nacionales de enseñanza de la filosofía” y se relacionaron con la enseñanza de la filosofía en secundaria, que se inició en 1960. En el tercero, hay un cambio en el nombre y en el tema; hasta donde puede observarse, fue el último realizado hasta la fecha.

El I Congreso Nacional de Enseñanza de la Filosofía (1960) tuvo lugar en 1960, y que se tomaron acuerdos relacionados con la enseñanza de la filosofía, la que entonces empezaba a impartirse en secundaria. En la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (No. 29, 384), se encuentra la siguiente referencia en las Resoluciones del I Congreso: “Tener presente en la enseñanza de la filosofía en educación media la realización de los objetivos señalados en el Congreso Nacional de Enseñanza de la Filosofía”. No se ha podido encontrar cuáles eran esos objetivos, ni otros detalles de este I Congreso.

El II Congreso Nacional de la Enseñanza de la Filosofía (jueves 6 y viernes 7 de abril de 1972). Tuvo lugar en el edificio de la ANDE, avenida 5, Calle Central y Segunda. Asistieron 76 personas. Presentaron ponencias G. Malavassi, C. Láscaris, O.E. Mas, Arnoldo Mora, Rosita Giberstein, Heriberto Valverde, Gerardo Zeledón y Eugenio Trejos. Estas ponencias aparecen en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (No. 29, 345-387).

El III Congreso Nacional de Filosofía (del 22 al 24 de agosto de 1974). Tuvo por tema “Filosofía y desarrollo nacional”. Presentaron trabajos Daniel Oduber, Francisco Álvarez, Rafael A. Herra, Rosita G. de Mayer, Constantino Láscaris, Enrique Macaya, Jaime Barrios, Emilia Macaya, Elliot Coen, Alberto Martén, Guillermo Malavassi, Fernando Leal, Carlos José Gutiérrez, Miguel Ángel Campos, Arnoldo Mora, Alfonso López, José Alberto Soto, Antonio Balli, Roberto Murillo y Claudio Gutiérrez. Las ponencias aparecen en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (No. 35, 101-171). Asimismo, hay una crónica en el mismo número en la p. 217.

Entre 1974 y 1995 no se realizaron congresos nacionales de filosofía. En 1995 por iniciativa de la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI), se presentó ante el Instituto de Investigaciones Filosóficas (INIF), de la Universidad de Costa Rica, la realización de las Jornadas de Investigación Filosófica.

En el 2023 se retomó la idea de la realización de los congresos nacionales a partir de las iniciativas de las asociaciones de filosofía, a saber: Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI), Círculo de Cartago y Académica Costarricense de Filosofía (ACF). Estas organizaciones se propusieron organizar el IV Congreso Nacional de Filosofía, ahora conformadas en una red nacional. Dada la trascendencia de esta actividad y la amplitud de su convocatoria, esta ha de estar vinculada a la actividad académica universitaria, por eso se propuso la participación de las universidades estatales en la organización y la colaboración de este. En tal sentido la Escuela de Estudios Generales, por medio de la Sección de Filosofía y Pensamiento, asumieron el reto de apoyar la organización de este congreso nacional. El cual también albergó el XIII

Congreso Centroamericano de Filosofía, una actividad que promueve la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI).

3. Metodología

La ejecución del proyecto y la organización del congreso contó con mecanismos de seguimiento y evaluación del cumplimiento; la forma de participación de la población; y si el trabajo fue disciplinar, interdisciplinar y transdisciplinar. El proyecto se ejecutó por etapas.

La primera etapa consistió en la convocatoria de las organizaciones para formar parte del comité organización, el comité científico y las instituciones colaboradoras. Luego se procedió a definir el cronograma de recepción de ponencias, artículos, entre otros. Se discutieron y definieron los objetivos, y otros aspectos del congreso, los cuales se concretaron en el proyecto ingresado al sistema Bité. Se crearon los formularios para la recepción de ponencias y personas participantes sin ponencias. En esta etapa también se buscó fuentes de financiamiento y colaboraciones en especie. Se realizaron trámites de consecución de local, etc. En definitiva, esta etapa consistió en configurar todo el aparato operativo del congreso.

La segunda etapa consistió en la evaluación de las ponencias para su selección e incorporación al programa, a la vez que se enfatizó en los contactos con algunas universidades, lograr la participación de las asociaciones nacionales de filosofía pertenecientes a la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI). Luego elaborar el programa, el folleto con los resúmenes, y planificar el evento en sus detalles. Esta segunda etapa se tuvo coordinar con Erika Sandi responsable de los aspectos informáticos y redes sociales de la Escuela de Estudios Generales, los aspectos de los equipos, la transmisión y grabación de las ponencias. La creación de los enlaces. Esto llevó a crear equipos del personal administrativo y profesores para el cuidado de las aulas y los equipos, así como ejercer funciones de anfitriones. Luego, se organizó con los profesores de la Sección de Filosofía y Pensamiento y la Sección de Comunicación y Lenguaje de la Escuela de Estudios Generales un equipo de personas moderadoras, lo que consistió en 25 profesores. También se coordina con la Asociación de Estudiantes de Filosofía para sirvieran como edecanes para recibir a las personas participantes del congreso, así como ayuda al equipo técnico informático.

La tercera etapa consistió propiamente en la realización de la actividad, cabe destacar que la mayoría de los participantes fueron del área de filosofía, pero también participaron personas provenientes de otras áreas como la historia, la comunicación, las artes. En general, las ponencias mantienen un diálogo con las disciplinas según los temas tratados en las ponencias.

La cuarta etapa consiste en el envío de certificados, la recolección de ponencias en forma de artículos, la revisión filológica o de estilo de los artículos, el proceso de diagramación de los artículos para publicar en un libro y en dossier en revistas. La evaluación del proceso, se adaptado el instrumento de evaluación de la VAS, y se agregó el aspecto de la evaluación de los aspectos virtuales, y se usó un formulario de Google, la información obtenida se recopila en este informe.

En el transcurso del proceso el Comité Organizador mantuvo reuniones mensuales

y comunicación

permanente por un grupo de conversión para revisar el avance del proyecto, revisar los problemas y buscar soluciones.

4. Objetivo del congreso

Los organizadores del congreso se propusieron varios objetivos para llevar a cabo la actividad académica. Además, en el proyecto ED-3638 se establecieron las metas para dichos objetivos, el cual se encuentra en el Sistema Institucional de Plan de Presupuesto SIPPRES de la UCR (<https://sippresproyectos.ucr.ac.cr/sippres/login.xhtml>). En lo que sigue se informa sobre el cumplimiento de dichas metas. Los objetivos son los siguientes.

4.1 Objetivo general:

Propiciar un espacio de diálogo desde las distintas áreas disciplinarias de la filosofía, así como de otras disciplinas afines que estimulen la reflexión crítica, el intercambio de experiencias y la actualización profesional por medio de la organización de un Congreso Nacional e Internacional que analice la situación y la perspectiva de la filosofía ante las diversas crisis que vive la humanidad.

4.2 Objetivos específicos:

- 4.2.1** Posibilitar la reflexión crítica e interdisciplinaria en torno a un conjunto de problemas consustanciales a la condición del ser humano en el mundo contemporáneo.
- 4.2.2** Contribuir al fortalecimiento de la docencia y la investigación de los(as) profesionales y estudiantes centroamericanos y costarricenses por medio del debate de las condiciones del desarrollo de la filosofía y elaborando planes de acción regionales y nacionales.
- 4.2.3** Facilitar el intercambio de opiniones, experiencias e investigaciones entre docentes y estudiantes de filosofía de la región centroamericana y Costa Rica por medio de la presentación de ponencias, conferencias y la convivencia para que se desarrollen.
- 4.2.4** Divulgar la producción filosófica centroamericana y de Costa Rica por medio de la presentación de ponencias, conferencias y mesas redondas, a través de la divulgación de la actividad y la publicación de las ponencias del congreso.

5. Resultados y logros del congreso

En relación con el objetivo general se tiene, en general, que el congreso se convirtió en un espacio de diálogo entre las personas profesionales de filosofía de diferentes tendencias de pensamiento filosófico, así como de otras disciplinas; además, de la relación establecida con el público asistente. Tal diálogo se dio en varias modalidades, el presencial, el híbrido (presencial y virtual) y el virtual. Las ponencias y

las participaciones fueron de gran calidad, y se reflexionó sobre los diferentes temas, se promovió una reflexión crítica respetuosa y constructiva. Como lo indica el objetivo general, el congreso sirvió como una forma de compartir experiencias de personas que participaron de diferentes universidades y países; y funcionó como una fuente de actualización profesional. Se discutieron muchos temas sobre las crisis que afronta la humanidad en estos momentos.

Por otra parte, es importante expresar que todos los objetivos se cumplieron y se sobrepasaron, lo que muestra el éxito que tuvo el congreso. Como se reportará, en los objetivos específicos, participaron muchos países, universidades y se subieron todos los ejes temáticos propuestos para el congreso. Hubo un énfasis en temas relativos a Centroamérica, tal es el caso de conferencias, mesas redondas, presentación de revistas y de libros. Además, se escribió un pronunciamiento y se realizó la reunión de la Asamblea Anual de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI).

Desde el punto de vista organizativo el congreso logró manejar una complejidad técnica para cumplir con las diferentes modalidades (presenciales, virtuales e híbridas). Además, hubo una gran participación y colaboración de profesores(as) y estudiantes para el congreso resultara un éxito. En general, el congreso sobrepasó las expectativas de los organizadores, y se generó un evento de alta calidad, en un proceso de internacionalización, con participación de otras universidades de la región en el proceso de organización. Además, de un trabajo interuniversitario y una diversidad de unidades académicas.

Se estableció un comité organizador del congreso, el cual estuvo conformado de la siguiente manera:

- Dr. Álvaro Carvajal Villaplana. Escuela de Estudios Generales, (UCR y asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI). Coordinador.
- Dra. Dina Espinosa Brilla. Escuela de Estudios Generales, (UCR).
- Dr. Eval Araya Vega. Sede de Occidente, (UCR) y. Académica Costarricense de Filosofía (ACF).
- Dr. Álvaro Zamora Castro. Círculo de Cartago.

Para la selección y evaluación de las ponencias se creó un comité científico que estuvo integrado de la siguiente manera:

- Dr. Álvaro Carvajal Villaplana. Escuela de Estudios Generales (UCR), ACOFI. Costa Rica.
- Dra. Dina Espinosa Brilla. Escuela de Estudios Generales (UCR). Costa Rica.
- Dra. Jacqueline García Fallas. Universidad de Costa Rica (UCR). Costa Rica.
- Máster Johana Garay Becerra. Universidad de Panamá. Panamá
- Dr. Julio Minaya Santos. Universidad Autónoma de Santo Domingo, Asociación Dominicana de Filosofía (ADOFIL). República Dominicana.
- Dr. Abdiel Rodríguez Reyes. Universidad de Panamá, ACAFI. Panamá.

Cabe destacar que el comité organizador fue nacional, es decir estuvo conformado por instituciones universitarias y ONG dedicadas a la filosofía, y el comité científico tuvo

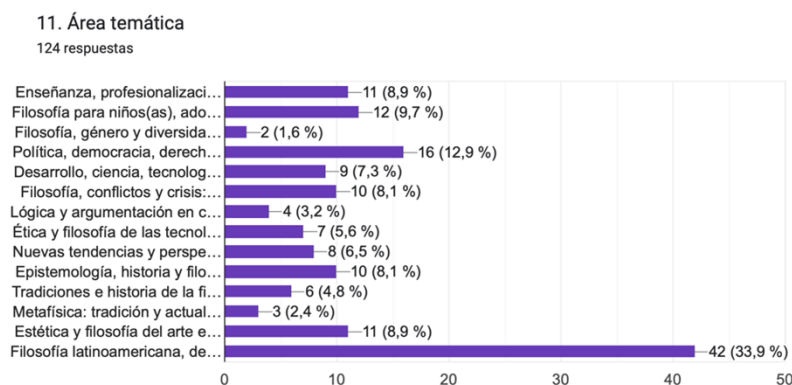
un carácter internacional, especialmente, se decidió que estuviera conformada por participantes de la región Centroamericana y del Caribe, dado el carácter del congreso, y por miembros de la Asociación Centroamericana de Filosofía.

El congreso contó con 13 ejes temáticos, y todos ellos contaron con ponencias, estos ejes son:

- Enseñanza, profesionalización y metodología de la investigación en filosofía
- Filosofía para niños(as), adolescentes y adultos(as) mayores
- Filosofía, género y diversidad sexual
- Política, democracia, derechos humanos y poblaciones vulnerables
- Desarrollo, ciencia, tecnología e innovación ante las crisis
- Filosofía, conflictos y crisis: pandemia, cambio climático y económica
- Lógica y argumentación en ciencia y formación cívica
- Ética y filosofía de las tecnologías disruptivas
- Nuevas tendencias y perspectivas de la filosofía
- Epistemología, historia y filosofía de la ciencia
- Tradiciones e historia de la filosofía
- La metafísica, estética y filosofía del arte en el contexto actual
- Filosofía latinoamericana, decolonialidad, pensamiento crítico e indígena

En el congreso se inscribieron 160 ponencias y exposiciones, la mayoría de ellas por medio de un formulario de Google, así como por otros medios tales como el correo electrónico. En la base de datos del formulario de Google se registraron 124 ponencias, el registro estadístico indica que todos los ejes temáticos contaron con ponencias, además, se visualiza cuáles de esos ejes contaron con más ponencias, lo cual puede apreciarse en el Gráfico No. 1:

Gráfico No. 1
Número de ponencias según el eje temático



Fuente: elaboración propia.

Las ponencias se organizaron en 40 mesas temáticas, según los ejes temático, así como 5 conferencias para un total de 45 actividades. En estas 40 mesas fueron, 3 fueron presentaciones de libros y 2 mesas redondas (una sobre los aportes de la filosofía a la liberación de Centroamérica y el Caribe. La otra sobre qué es hacer filosofía), y una presentación de las revistas de filosofía de las asociaciones de filosofía, tales como la Asociación Guatemalteca de Filosofía, la Asociación Centroamericana de Filosofía y el Círculo de Cartago.

Las 5 conferencias fueron ofrecidas por personas expertas tanto nacionales como internacionales en el área de la filosofía, estas fueron:

- Aproximación a algunas figuras de la filosofía Centroamericana y del Caribe antillano. Carlos Rojas Osorio. Universidad de Puerto Rico.
- Problemas de la crisis actual de la filosofía como reflejo de la crisis del mundo contemporáneo: medidas ante los retos y desafíos. Irma Becerra. Universidad Autónoma de Honduras.
- Desarrollo: de la política a la filosofía. Luis Camacho Naranjo. Universidad de Costa Rica.
- Emergencias, transiciones y colapso. Respuestas desde el ecofeminismo. María José Guerra Palmero. Universidad de La Laguna.
- La situación de la enseñanza de la filosofía en la educación media en Centroamérica y el Caribe. Álvaro Carvajal Villaplana. Universidad de Costa Rica.

Así como dos conferencias previas al congreso, a las que asistieron cerca de 175 estudiantes de la Escuela de Estudios Generales, junto con sus profesores(as), saber:

- Breve perspectiva de la idea de filosofía. Carlos Rojas Osorio. Universidad de Puerto Rico.
- Justicia climática, derechos humanos y migraciones. María José Guerra Palmero. Universidad de La Laguna.

Por otra parte, se organizaron 3 mesas redondas: (a) ¿Qué es la filosofía y para qué sirve?, del Círculo de Cartago. (b) Independencia y neocolonialismo en Centroamérica y el Caribe: legados de Eugenio María de Hostos, Ramón Emeterio Betances, Pedro Francisco Bonó y Ricaurte Soler, de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI). (c) Las revistas de filosofía de las asociaciones de filosofía de Centroamérica, de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI). Adicionalmente se realizaron 3 presentaciones de libros: (a) Presentación de los libros: Pensamiento Crítico: Ensayos sobre Filosofía de la liberación y Decolonialidad y Enrique Dussel y la crítica a la modernidad de Abdiel Rodríguez Reyes. (d) Presentación de libro Pedagogía. Formación del pensamiento pedagógico contemporáneo. EUNED. 2021, de la UNED. (ce Presentación del libro Simbolismo e implicación de Edickson Minaya del Rosario. Universidad Autónoma de Santo Domingo. Así como dos simposios: (f) Simposio de fenomenología sobre la crisis en América Latina y (g) Simposio de fenomenología sobre la crisis en América Latina.

Del total de actividades, el 40% fueron presenciales y el 60% virtuales. Las mesas se organizaron en tres modalidades: presencial, híbrida (presencial y virtual) y virtual. Así, 18 mesas fueron presenciales, 12 actividades híbridas y 15 son virtuales. Las mesas se distribuyen en espacios específicos físicos para cada modalidad, y cada una tuvo su enlace para que las personas pudieran ingresar de forma virtual; salvo las actividades que se organizaron en el auditorio de la Escuela de Estudios Generales. Además, en la modalidad virtual se proyectó la mesa para que las personas pudieran asistir presencialmente. Esto facilitó el acceso del público a la mayoría de las mesas. Las actividades del Auditorio se transmitieron en vivo, las demás, fueron grabadas y se está en proceso de subir al Facebook y el YouTube de la Escuela de Estudios Generales.

Un dato adicional consiste -como ya se indicó- que participaron cerca de 165 personas con ponencias y conferencias, de éstas el 75% fueron hombres, y el 25% fueron mujeres. Tradicionalmente en Costa Rica, la relación entre filósofos y filosofas es de un 80% ante un 20%, en el congreso se nota un leve aumento de dicha diferencia.

Adicionalmente, es valioso reportar en la presentación de ponencias la adscripción institucional de las personas ponentes correspondió a una participación de 50 universidades (Sedes centrales y sedes regionales), sociedades filosóficas, instituciones públicas, ONG, e independientes; por ejemplo: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM; Universidad de Costa Rica (varias sedes); Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH); Universidad de San Carlos de Guatemala; Universidad de El Salvador; Universidad Autónoma de Santo Domingo; Universidad de Los Andes (ULA); Universidad Central de Venezuela; Corporación Universitaria Rafael Núñez; Universidad «Enrique Guzmán y Valle» Valle» Lima Perú; Universidad de Panamá; Universidad Nacional Autónoma de Honduras (en Valle de Sula/UNAH-VS); Universidad de Oriente (Cuba); Universidad Estatal a Distancia (UNED Costa Rica); Latelier Actif y CIV; Universidad Iberoamericana, Ciudad de México; Universidad Autónoma de Aguascalientes; Asociación de Filosofía y Liberación; KU Leuven; AFyL Argentina. ISFDN°8 Juana Manso; Filósofas del Sur- ISFD N°22; Universidad Nacional; Tecnológica de Lima Sur; Universitat de Valencia / Instituto de Filosofía-CSIC; Universidad de La Habana; Universidad de Buenos Aires; Universidad Rafael Landívar; Universidad Iberoamericana Ciudad de México; Universidad Autónoma de Quintana Roo; Universidad Autónoma de la Ciudad de México; Universidad de Chile; CONICET-UNLP; Universidad de Guanajuato Universidad Nacional de La Plata; Universidad Tecnológica Centroamericana Universidad; Ministerio de Educación Pública (MEP); Universidad de Salamanca; Universidad San José de Costa Rica; Universidad Católica Sedes Sapientiae de Perú (CEDP), El Buen Pastor de Perú; Universidad La Salle; Facultad de Química, UNAM; Escuela Normal Superior de México; Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia; Facultad de Derecho, UNAM; Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional; Seminario de Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural, UNAM; Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (UNAM); Universidad Autónoma de Barcelona; Universidad de Los Andes; Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México, División Ecatepec Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas; Universidad industrial de Santander; Universidad Nacional del Sur; Universidad Mayor-Santiago, Chile; Universidad Católica

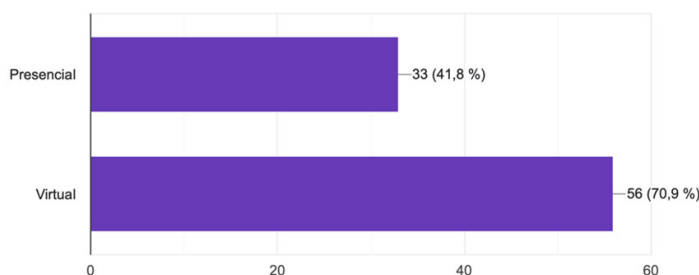
de la Santísima Concepción; Universidad Simón Bolívar y Universidad del Atlántico; Universidad de Valencia; Facultad de Economía; Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto de Educación Media Superior de la Ciudad de México; Círculo de Cartago; Universidad de Puerto Rico; Terciaria: CFE-IFD-Instituto de Formación Docente // Secundaria: DGES Educación Media; Universidad Iberoamericana León (México); Iniciativa Puentes por los Estudiantes de Nicaragua (Ipen); y Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI); UNAM; Cátedra Filosofía de la Educación, Escuela de Ciencias de la Educación (ECE), UNED; Secretaría del distrito de Bogotá; Facultad de Humanidades, USAC, entre otros.

Las personas participantes en el congreso según la meta establecida de 150, fue superada, ya que participaron 537 personas, de la siguiente manera: 165 personas ponentes, 79 personas inscritas sin ponencia, la 100 personas que participaron sin inscripción, y las 175 personas (estudiantes y profesores) que participaron en las ponencias previas al congreso.

En relación con las 79 personas inscritas sin ponencia, esto se hizo por medio de un formulario de Google, estas personas proceden de 42 instituciones: universidades, colegios de secundaria, del Ministerio de Educación Pública, personas jubiladas, instituciones estatales, iglesias, entre otras, lo que indica que el congreso alcanzó a personas que no fueron solo académicos universitarios, sino a un público más amplio. Además, proceden de 15 países, la mayoría de Costa Rica, estos países son: Costa Rica; México; Ecuador; Honduras; El Salvador; Cuba; Argentina; Panamá; Perú; Colombia; Chile; República Dominicana; Puerto Rico; España y Nicaragua. De del total de personas inscritas, 33 (41.8%) participaron de manera presencial y 56 (70.9%) lo hicieron de manera virtual (Gráfico No. 2).

Gráfico No. 2

7. Modalidad de participación
79 respuestas



Fuente: elaboración propia.

Por otra parte, el congreso contribuyó al fortalecimiento de la docencia y a al fortalecimiento de la docencia y la investigación de los(as) profesionales y estudiantes centroamericanos y costarricenses por medio del debate de las condiciones del

desarrollo de la filosofía y elaborando planes de acción regionales y nacionales, ya que participaron 14 unidades académicas entre universidades, escuelas, secciones y ONG de Filosofía, muchas de las cuales se fueron incorporando en el proceso, como el Departamento de Filosofía de la UNAH, y el Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad de la Universidad Nacional Autónoma de México. (UNAM). Estas unidades académicas se dividieron entre las organizadoras, las colaboradoras y las de apoyo. Entre las organizadoras como ya se indicó están: la Sección de Filosofía y Pensamiento. Escuela de Estudios Generales (UCR); la Asociación Costarricense de Filosofía (COFI); la Académica Costarricense de Filosofía (ACFI); el Círculo de Cartago y la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACOFI). Entre los colaboradores tenemos a: la Escuela de Filosofía (UCR); la Escuela de Filosofía (UNA); la Escuela de Ciencias Sociales (ITCR); La Escuela de Ciencias de la Educación (UNED-Costa Rica); la Universidad Técnica Nacional. El Departamento de Filosofía (UNAH); el Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (UNAM) y el Colegio de Licenciados y Profesores (COLYPRO).

Entre las unidades académicas de apoyo tenemos a la Vicerectoría de Acción Social (VAS); la Oficina de Asuntos Internacionales y Cooperación Externa (OAICE) y la Oficina de Comunicación e Información (OCI). El apoyo institucional fue de importancia para el logro del objetivo general ya que facilitó una infraestructura, el financiamiento y los medios de comunicación y divulgación indispensables para el éxito del proyecto.

Este nivel de participación contribuye, sobre todo, a la coordinación nacional entorno a ejes comunes de trabajo, fortalece los procesos de docencia e investigación, ya que logra que las personas profesionales y las personas estudiantes de Costa Rica y Centroamericana, así como de otros países tengan un conocimiento del desarrollo de la filosofía en la región, por medio de los informes presentados por organizaciones, o los diagnósticos presentados en las conferencias, entre otros aspectos.

Otros de los logros del congreso consisten en que las instituciones organizadoras del congreso elaboraron un manifiesto por la defensa de la filosofía y en particular de la enseñanza de la filosofía, la cual fue presentada en la asamblea de cierre del congreso, y aprobada por unanimidad por las personas presentes. Este manifiesto fue divulgado, y se publicó en la *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía* (Vol. 5, No. 9). En el documento se marcan algunas líneas de acción que sirven tanto para el ámbito nacional como para el regional. Por otra parte, el jueves 16 de noviembre se realizó la asamblea anual de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI), en la que eligió a la nueva Junta Directiva, se programaron algunas actividades y acciones para los siguientes dos años, se revisaron los acuerdos, y se definió que el XIV Congreso Centroamericano de Filosofía se realizara en El Salvador, en la Universidad de San Salvador, al que convoca la Asociación Salvadoreña de Filosofía. Se define que el VI Pre-congreso Centroamericano de Filosofía se realizará en Honduras, en la Universidad Autónoma de Honduras (UNAH). Un producto de esta actividad de coordinación e integración centroamericana y del Caribe es el acta de la asamblea, la cual es un instrumento de trabajo. Dicho informe se publica en *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía* (Vol. 5, No. 9).

Uno de los objetivos del congreso es la divulgación de las ponencias, las cuales se transforman en artículos, los cuales serán publicados en varios medios, en ellos están: (a) Las 20 ponencias del simposio “Los pueblos indígenas y la Filosofía”, del Programa

Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad, se publicarán en un libro en la UNAM; (b) Cerca de 28 artículos se publicarán en Ediciones Digitales de la Escuela de Estudios Generales. (c) Un dossier sobre la mesa redonda “¿Qué es la filosofía y para qué sirve?” se publicará en la revista *Coris*, en el N. 22, del segundo semestre de 2024. Dicha revista es del Círculo de Cartago, instancia que organizó la mesa redonda en mención. (d) En *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía* se publicará un dossier con cerca de 7 artículos. dossier en revistas, en particular en *Azur*.

Así, del total de las 160 presentadas en el congreso se publicarán 60 de ellas. Además, las grabaciones de las 40 mesas y las conferencias van a estar publicadas en el Facebook (<https://www.facebook.com/estudiosgeneralesucr>) y el canal YouTube (<https://www.youtube.com/channel/UCgAH-ngxaoWvB8IzcxFq10w>) Escuela de Estudios Generales UCR.

Uno de los aprendizajes más importantes que se tiene desde el punto de vista técnico y organizacional, está en relación con la complejidad del congreso, ya que contó con actividades presenciales, híbridas y virtuales, lo que implicó un gran esfuerzo técnico, y un amplio equipo de trabajo voluntario y de funcionarios(as) de la Escuela de Estudios Generales, así como de estudiantes de la Asociación de Estudiantes de Filosofía.

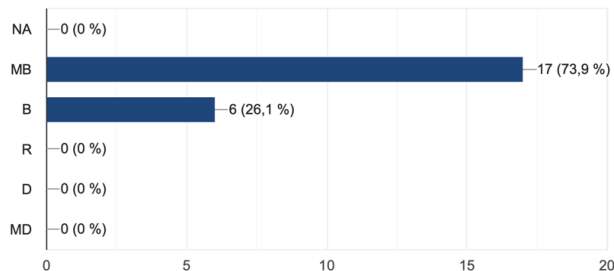
6. Evaluación del congreso por parte de los participantes

La evaluación de la actividad se realizó una vez concluido el congreso, se utilizó el instrumento de actividades de acción social de la Vicerrectoría de Acción de la UCR, a las cuales se le hicieron algunas adaptaciones. Este cuestionario se remitió solo a las personas ponentes por medio de un formulario de Google (Carvajal, 2024); sin embargo, del total de participantes solo se recibieron 23 respuestas, las cuales -en general- valoraron positivamente la actividad. Lo cual, se complementa con comentarios positivos que remitieron por correo electrónico por parte de varios participantes. En esta crónica solo se sistematizan dichas respuestas. Se procede a presentar las respuestas del cuestionario, aunque solo las gráficas de algunos de los ítems evaluados.

(1) *Sobre la actividad general:* (a) Sobre el cumplimiento de la actividad programada, 17 personas (73.9%) dijeron que fue muy buena, y 6 (26.1%) que buena. (Gráfico No. 3) (b) Sobre el contenido teórico, 20 (87%) dijeron que fue muy bueno y 3 (13%) que bueno. La correspondencia entre la duración en horas y el desarrollo del congreso, conferencias, mesas de trabajo, foros, y otras actividades fue: 17 (73,9%) personas dijeron que fue muy buena y 7 (30,4%) indicaron que buena (Gráfico No. 4).

Gráfico No. 3

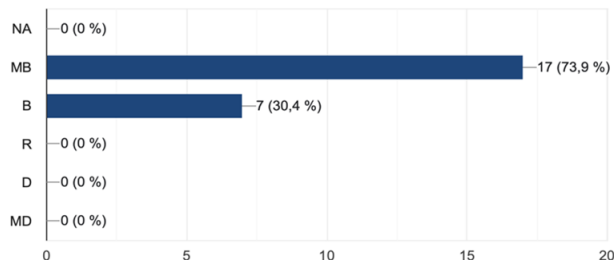
1.a. El cumplimiento de las actividades programadas fue:
 23 respuestas



Fuente: elaboración propia.

Gráfico No. 4

1.c. La correspondencia entre la duración en horas y desarrollo del congreso, conferencias, mesas de trabajo, foros, y otras actividades fue:
 23 respuestas



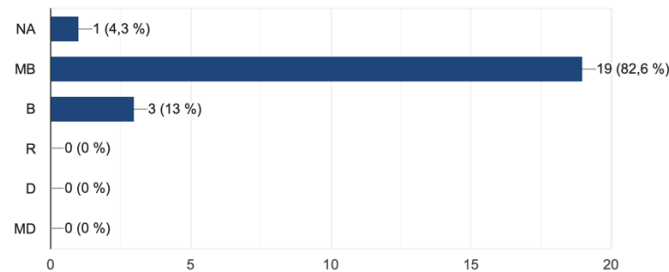
Fuente: elaboración propia.

(2) Sobre las personas conferencistas, ponentes y los actos formales se tiene los siguientes resultados: (a) El dominio de los temas de las ponencias, conferencias, foros y actividades fue: (a) El 19 (82,6%) de las respuestas indican que fue muy bien y el 3 (13%) indican que fue buena; solo 1 (4,3%) respuesta indica que no aplica (Gráfico No. 5). (b) Las maneras de argumentar de los ponentes y conferencistas fueron para 19 (82,6%) personas muy buenas, y para 5 (21,7) fue buena (Gráfico No. 6). (c) La disposición para contestar preguntas y atender consultas de los participantes fue para 18 (78,3%) personas muy buenas y para 5 (21,7%) buena, una persona no respondió. (d) Las actividades culturales (se trató de la participación de Marvin Camacho y el

estudiante Michael Hernández) fueron para 16 (76,2%) personas muy buenas, y para 2 (9,5%) buenas y 3 (14,3%) Respuestas indican que no aplica.

Gráfico No. 5

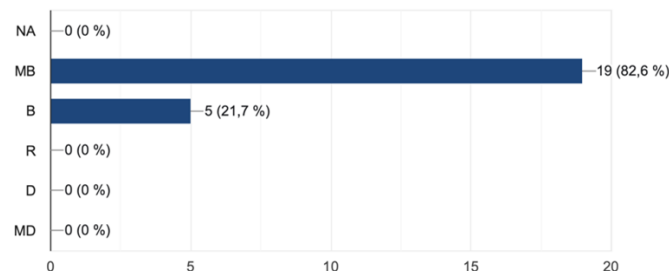
2.a. El dominio de los temas de las ponencias, conferencias, foros y actividades fue:
 23 respuestas



Fuente: elaboración propia.

Gráfico No. 6

2.b. Las maneras de argumentar de los ponentes y conferencistas fue:
 23 respuestas



Fuente: elaboración propia.

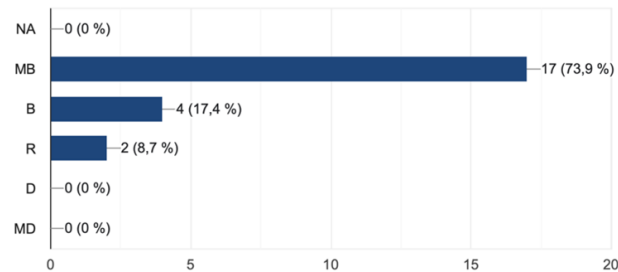
(3) *Sobre los materiales usados.* En esta área se tienen las siguientes respuestas: (a) La actualidad y pertinencia de los materiales audiovisuales fue para 15 (68,2 %) personas muy buenas, y para 7 (31,8%) fue buena. (b) El contenido informativo de los materiales se ajustó a los objetivos de la actividad, según 16 (72,2%) fue muy buena y 5 (3,8) fue buena.

(4) *Sobre los participantes.* Al respecto se obtienen las siguientes respuestas: (a) Su participación en el congreso fue según 17 (73,9%) personas muy buenas, y para 4 (17,4) fue buena y 2 (8,7%) dijeron que fue regular (Gráfico No. 7). (b) La puntualidad

de los participantes fue muy buena para 13 (56,5%) personas; buena para 5 (21,7%) y regular para 5 (21,7%).

Gráfico No. 7

4.a. Su participación en el congreso fue:
 23 respuestas

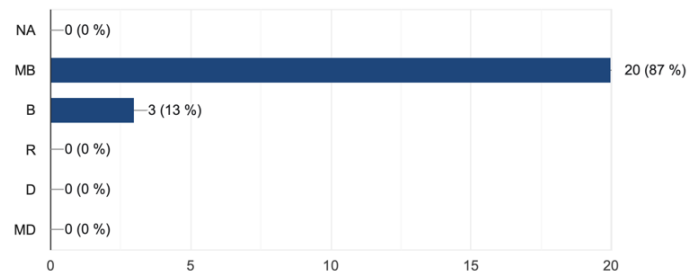


Fuente: elaboración propia.

(5) *Sobre la organización del congreso*, se tiene que: (a) La organización de la actividad en cuanto divulgación, información, inscripción, atención y apoyo a los participantes fue muy buena para 20 (87%) personas, y buena para 3 (13%) personas (Gráfico No. 8). (b) Los materiales el congreso (programas, resúmenes, páginas electrónicas, Facebook, carpetas, etc.) fue muy buena 18 (78,3%) personas, y buena para 5 (21,7%) (Gráfico No. 9).

Gráfico No. 8

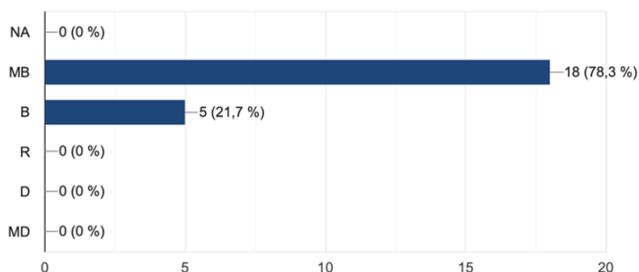
5.a. La organización de la actividad en cuanto divulgación, información, inscripción, atención y apoyo a los participantes fue:
 23 respuestas



Fuente: elaboración propia.

Gráfico No. 9

5.b. Los materiales el congreso (programas, resúmenes, páginas electrónicas, Facebook, carpetas, etc) fue:
23 respuestas

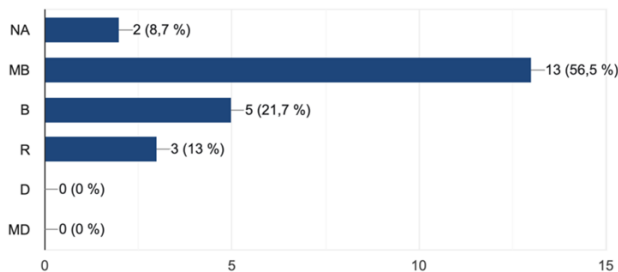


Fuente: elaboración propia.

(6) *Sobre el ambiente virtual.* Se tiene los siguientes resultados: (a) La conexión, transmisión y redes sociales fue muy buena según 13 (56,5%) personas; buena para 5 (21,7%); regular para 3 (13%) personas (Gráfico No. 10). A este respecto cabe destacar que la conexión de algunas mesas híbridas en la que participó Cuba no se logró la conexión, ya que se no se utilizó la plataforma Zoom, sino Meets; por lo que se dificultó la plena participación de todos los miembros. (b) El ambiente fue respetuoso y acorde con normas de netiqueta: (a) el 20 (87%) indicó que fue muy bueno, 3 (13%) indican que bueno.

Gráfico No. 10

6.a. La conexión, transmisión y redes sociales fue:
23 respuestas



Fuente: elaboración propia.

(7) *Sobre el ambiente físico y la alimentación.* Las preguntas sobre esta área son: (a) La iluminación y ventilación del local fue muy buena para 13 (59,1%) de las personas; buena para 3 (13,6%); regular para 1 (4,5%) personas; por último, 5 (22,7%), este no aplica se debe a que no todas las personas participaron de manera presencial en el congreso. (b) El mobiliario del local fue: muy bueno para 10 (47,6%) personas, y bueno para 4 (19%), y regular para 1 (4,8%), 6 (28,6%) respondieron no aplica. (c) La limpieza y el orden del local fue para 11 (52,4%) muy buena; para 4 (19%) buena, y 6 (28,6%) indicaron que no aplica. (d) Las instalaciones sanitarias disponibles fueron: para 10 (47,6%) personas muy buenas; para 3 (14,3%) buenas; para 1 (4,8%) regular, y 7 (33,3%) no aplica. (e) El servicio de alimentación (café, brindis de bienvenida y clausura) fue para 13 (61,9) muy bueno, y para 2 (8,5) buena, 6 (28,6) personas indicaron que no aplica.

(8) *Para mejor la actividad.*

(a) A la pregunta ¿Considera usted que los conocimientos adquiridos durante esta actividad de adiestramiento son aplicables a su trabajo? Las 23 (100%) indicaron que sí.

(b) ¿Qué temas recomienda ampliar, incluir o suprimir? Se tiene los siguiente:

- Más énfasis sobre medio ambiente.
- Ampliar sobre pensamiento centroamericano.
- Ética ambiental, éticas aplicadas.
- El Congreso con sus temarios está excelente.
- Filosofía en Centroamérica, Pensamiento Universitario Centroamericano
- Profesionalización de la Filosofía.
- Ampliar filosofía contemporánea.
- Filosofía refería a la psique latinoamericana.
- Incluir con denominación propia temas de ética ambiental o ecológica.
- Ampliar sobre filosofía de la educación en su abordaje humanizador.
- Quizá las problemáticas que incluyan miradas multi, trans e interdisciplinarias, para mostrar esas posibilidades de la filosofía.
- Filosofía de género- feminismos- interseccionalidad.
- Considero importante que se dedicaron espacios amplios a las filosofías indoamericanas.
- Temática está bien.

(c) *Sugerencias adicionales daría usted para mejorar la actividad:*

- En los tiempos de participación ser estrictos. Tener dos personas ayudando en los eventos híbridos.
- Asignar un poco más de tareas al equipo coordinador para que quien coordine no vaya tan forzado.
- Más participación de alumnos que cursan carreras humanísticas y de arte y que narren experiencias y / o desafíos filo-pedagógicos innovadoras sobre cuestiones que atraviesan la educación actual.
- Me parece que podría convocarse con las ponencias/artículos completos y no sólo con el resumen para organizar mejor nuestros tiempos de escritura para la posible publicación de tales trabajos. (En este caso se

solicitó la ponencia completa para publicar y se puso un plazo para su entrega).

- Presentación de libros. Promover para más para mayor participación y asistencia.

7. Conclusiones

Tanto la Universidad de Costa Rica como la Asociación Centroamericana de Filosofía realizan procesos de sistematización de los proyectos, para este caso de los congresos centroamericanos de filosofía. En el caso de la UCR por medio de procesos de elaboración de informes, esto como parte de los procesos de transparencia. Por parte de ACAFI como un proceso para registrar el quehacer de dicha asociación. Este informe muestra la complejidad del congreso, así como los logros que se obtuvieron, se dio un cumplimiento de todos los objetivos y las metas, y los congresos centroamericanos cumplen con los fines de la integración, la transdisciplinariedad y el debate argumentativo en la región.

Referencias

- Carvajal Villaplana, Álvaro (Coord.). (2024). Evaluación del IV Congreso Nacional de Filosofía y el XIII Congreso Centroamericano de Filosofía. Formulario de evaluación. Accesible en: <https://docs.google.com/forms/d/1QOO84aOpaLIRyQPuzcnZgA8UAI3ED-eoOQ-TRP2fGds/edit#responses>.
- Carvajal Villaplana, Álvaro (Coord.). (2023). *Informe. IV Congreso Nacional de Filosofía y XIII Congreso Centroamericano de Filosofía. Proyecto ED-3628*. San José, CR: Universidad de Costa. Accesible en: https://www.bite.ucr.ac.cr/participantes/consultar_informes_participante?estado_informe=en_edicion.
- Carvajal Villaplana, Álvaro (Coord.). (2022). *Proyecto. IV Congreso Nacional de Filosofía y XIII Congreso Centroamericano de Filosofía. Proyecto ED-3628*. San José, CR: Universidad de Costa. Accesible en: <https://sippresproyectos.ucr.ac.cr/sippres/login.xhtml>.
- Carvajal Villaplana, Álvaro (2017). Historia de los congresos centroamericanos de Filosofía. En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. LVI (144), 83-86, enero-abril. Accesible en: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/28332/28401>.
- Carvajal Villaplana, Álvaro (Coord.). (2014). *Organización y encuentro. IX Congreso Centroamericano de Filosofía, 2014. Proyecto B4721*. San José, CR: Universidad de Costa Rica. Accesible en: <https://vinv.ucr.ac.cr/sigpro/web/projects/B4721>.

VII

Sobre las personas autoras

Sobre las personas autoras

Juan Gabriel Alfaro

Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, España. Docente de la Universidad de Costa Rica. Escuela de Estudios Generales. Sección de Filosofía y Pensamiento. Miembro del EDNA (Estado de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia), proyecto de la Escuela de Estudios Generales. Docente y miembro del Consejo Editorial de la Universidad Católica de Costa Rica. **ORCID ID:** [0000-0002-3935-3298](https://orcid.org/0000-0002-3935-3298).
Correo electrónico: Juan.alfaromolina@ucr.ac.cr.

Jonathan Daniel Carranza Ávila

es un estudiante por egresar de la carrera de Filosofía, perteneciente a la facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH). Su línea de investigación tiende a la esfera política y ética. Por ahora, no tiene trabajos publicados. **ORCID ID:** [0009-0001-1112-0580](https://orcid.org/0009-0001-1112-0580).
Correo electrónico: jonathandaniel0002@gmail.com

Álvaro Carvajal Villaplana

Doctor en Humanidades, con énfasis en Filosofía Contemporánea (mención honorífica). Profesor de las Escuelas de Filosofía y Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Profesor de la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológica de Costa Rica. Sus líneas de investigación se centran en la epistemología, la filosofía de la tecnología, la teoría filosófica del desarrollo, la lógica y la argumentación, la filosofía de los derechos humanos, y la diversidad sexual. Cuenta con 6 libros, las últimas publicaciones son: *Derechos humanos, crímenes contra la humanidad y justicia transicional: Una perspectiva filosófica* y *Justicia y memoria: el genocidio de los indígenas mayas en Guatemala*. Presidente de la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI), del *Círculo de Cartago* y la *Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)*, miembro de la *Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI)*. **ORCID ID:** [0000-0003-2641-4925](https://orcid.org/0000-0003-2641-4925).
Correo electrónico: alvaro.carvajal@hotmail.com, alvaro.carvajal@ucr.ac.cr

Luis Camacho Naranjo

Doctor en Filosofía. Docente en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Áreas de interés: filosofía de la religión, filosofía patrística, filosofía medieval y la investigación histórica desde la exégesis no confesional del Nuevo Testamento. También autor de varios libros, entre ellos, *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (coautor, 2004, Granada, España), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri* (coautor, 2007, Granada, España), *El otro Jesús* (2011) y *La lucha armada de Jesús* (2017). **ORCID ID:** [0009-0000-5364-7500](https://orcid.org/0009-0000-5364-7500).
Correo electrónico: luis.cascante@ucr.ac.cr

Bernardo Castillo Gaitán

Profesor Investigador de la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica; Coordinador de los Seminarios de Realidad Nacional, Diplomado en Planificación Comunitaria, Diplomado en Prevención de Adicción a las Drogas en Ambiente Universitario, Bachiller en Filosofía y Humanidades, Máster en Ciencias de la Educación. Especialidad: Antropología filosófica y humanidades. **ORCID ID:** [000-003-2467-2349](https://orcid.org/000-003-2467-2349).
Correo electrónico: berantcg@gmail.com

Aaron Cordero Gamboa

Bachiller en Filosofía y estudiante avanzado de la Licenciatura en Filosofía y de la Licenciatura en Enseñanza de la Filosofía de la Universidad de Costa Rica, donde ha servido como asistente de los cursos de Filosofía de la Mente, Filosofía de la Tecnología, Tecnología y Desarrollo y Ética Profesional para la Comunicación Colectiva. Además en este momento trabaja temas relacionados a la educación Filosófica, Filosofía Latinoamericana y Temas biopolíticos. **ORCID ID:** [0009-0005-2003-1896](https://orcid.org/0009-0005-2003-1896).
Correo electrónico: aaroncorderog@gmail.com

América Larios Guzmán

Licenciada en Sociología y Especialista en Docencia por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México. En la actualidad es estudiante de la Maestría en Estudios de Género en la Universidad Nacional Autónoma de México y estudiante de intercambio en el Máster Universitario de Estudios Interdisciplinarios de Género en la Universidad de Salamanca, España. Sus intereses investigativos incluyen el feminismo marxista, los estudios de género y la relación entre mujeres y trabajo (remunerado y no remunerado). Con base en resultados de sus investigaciones ha presentado ponencias a nivel nacional e internacional. **ORCID ID:** [0000-0002-2823-0065](https://orcid.org/0000-0002-2823-0065).
Correo electrónico: america.larios.guzman@gmail.com

Andrea Leitón Redondo

Licenciada en Filosofía (Escuela de Filosofía) y Bachiller en la Enseñanza de la Filosofía (Escuela de Formación Docente), ambos títulos por la Universidad de Costa Rica. Profesora en el Ministerio de Educación Pública y en la Escuela de Formación Docente (Universidad de Costa Rica). **ORCID ID:** [0009-0005-8406-768](https://orcid.org/0009-0005-8406-768).
Correo electrónico: aleitonredondo@gmail.com

Hernán Mora Calvo

Docente y filósofo. Labora en la Escuela de Filosofía y en la Escuela de Estudios Generales (Humanidades) de la Universidad de Costa Rica. Preocupado por una antropología filosófica de dimensiones éticas y metafísicas. Procura integrar el pensamiento patristico, el hebreo y la filosofía fenomenológica existencial. **Correo electrónico:** hernan.mora@ucr.ac.cr

Eduard Ortiz Pineda

Licenciado en Filosofía y Máster en Demografía y Desarrollo. Ha sido profesor de Filosofía en la Universidad Teológica de América Central en Costa Rica y en el Seminario Mayor de Honduras, asimismo fue asistente de investigación en el Observatorio de Migraciones Internacionales de FLACSO-Honduras. En la actualidad es profesor de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica (UCR), y de la Cátedra de Filosofía de la Educación de la Universidad Estatal a Distancia (UNED). También, coordinada el proyecto Observatorio Temático Interuniversitario de Derechos de Derechos de Niñez y Adolescencia (OBINA) con participación de las cinco universidades públicas de Costa Rica. **ORCID ID:** [0009-0002-9824-5286](https://orcid.org/0009-0002-9824-5286). **Correo electrónico:** Eduard.ortiz@ucr.ac.cr

Carlos Rojas Osorio

Profesor emérito de la Universidad de Puerto Rico. Se desempeñó como catedrático de Filosofía y Humanidades en el Recinto de Humacao. Su línea de investigación es la filosofía latinoamericana y caribeña. Es autor de: *Hostos, apreciación filosófica*, *Pensamiento filosófico Puertorriqueño*, *Latinoamérica: cien años de filosofía*, *La filosofía moderna en el Caribe hispano*, *Filosofía de la educación. De los griegos a la tardomodernidad*. *Foucault: año tras año*. *Cursos y libros*. *El pensamiento vivo de Betances*. **Correo electrónico:** cr9683309@gmail.com

Katie Rubí Enamorado

El Progreso, Honduras, 2003. Estudiante de la carrera de Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Se le otorgó un pergamino como reconocimiento por haber obtenido el índice académico anual más alto de la carrera durante el año 2021. Ocupó el cargo de secretaria general en la Asociación de estudiantes de la carrera de Filosofía (2022-2024). Publicó el artículo “Implicaciones políticas: el problema de la demarcación entre ciencia y pseudociencia” (2024) en *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*. **ORCID ID:** [0009-0004-0983-1510](https://orcid.org/0009-0004-0983-1510). **Correo electrónico:** lopezani220@gmail.com

Maximiliano Francisco Trujillo Lemes

Profesor Titular. Doctor en Ciencias Filosóficas (2006) y Master en Pensamiento Filosófico Latinoamericano y Cubano, de la Universidad Central de Las Villas (2000). Profesor de Metodología de Investigación del Pensamiento, Filosofía y Religión, así como de Pensamiento Filosófico Cubano, de la Facultad de Filosofía e Historia, de la Universidad de la Habana. Miembro del Comité Académico del Programa de Doctorado en Pensamiento Filosófico de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana, y Coordinador de la línea de investigación “Pensamiento filosófico latinoamericano y cubano”, en el mismo doctorado. Profesor de metodología de la investigación en las maestrías en Estudios Sociales y Filosóficos sobre Religión y de Ciencias Sociales de la Universidad de La Habana, así como de cuadro religioso cubano en la Maestría en Estudios Interdisciplinarios en América Latina y Cuba. Publicaciones sobre pensamiento filosófico cubano en editoriales y revistas cubanas, mexicanas, estadounidenses, argentinas y brasileñas.
Correo electrónico: csmaxftl@gmail.com

Christian Varela Froylan

Nacido en el año de 1997, en la ciudad de Tegucigalpa, Honduras. Estudiante de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Este artículo pretende ser parte de un ejercicio de Formación Cívica, Moral, Ética y Filosofía Política. **ORCID ID:** [0009-0001-6722-6472](https://orcid.org/0009-0001-6722-6472).
Correo electrónico: chris27varela@gmail.com

Álvaro Zamora Castro

Doctor en Filosofía (UCR, con 3 años de pasantía en Universidad de Würzburg, Alemania, DAAD). Actualmente jubilado; fue: tutor UNED, profesor UCR, UNA, ITCR. Es Director de Revista Coris. Membresías: ACOFI, ACAFI, Círculo de Cartago, Academia Costarricense de Filosofía, Deutsche Gesellschaft für anthropologische und daseinsanalytische Medizin, Psychologie und Psychotherapie, Círculo Costarricense de Fenomenología y AICA. Más de cien publicaciones especializadas y periódicas. Autor y coautor de varios libros, los más recientes: La moral es infiel (EUNED, 2023, Premio AICA), Cuentos corruptos (MastreLITHO, 2020), Ética y sociedad (EUNED, 2012); Edgar Zúñiga Jiménez: la esencia humanística de una creación versátil (EUCR, 2015), Diálogos con el espacio (Veritas, 2011). **ORCID ID:** [0009-0008-2599-0764](https://orcid.org/0009-0008-2599-0764).
Correo electrónico: zamorar5@gmail.com

Álvaro Zamora Castro

Presidente del Foro Interreligioso de Costa Rica. Profesor titular de Nuevo Testamento y lengua griega (Universidad Bíblica Latinoamericana). Master en Ciencias Bíblicas (Universidad Bíblica Latinoamericana). Estudios de postgrado sobre Orígenes del Cristianismo (Estudio Teológico Agustiniiano, Valladolid, España). Estudios de postgrado sobre Biblia y Teología (Centre Notre Dame de Sion, Jerusalén, Israel). Licenciado en Ciencias de la Educación con énfasis en Educación Religiosa (Universidad Católica de Costa Rica). Bachiller en Teología (Universidad Católica de Costa Rica). **ORCID ID:** [0000-0001-5708-1209](https://orcid.org/0000-0001-5708-1209).
Correo electrónico: hanzel.zuniga.valerio@una.cr

